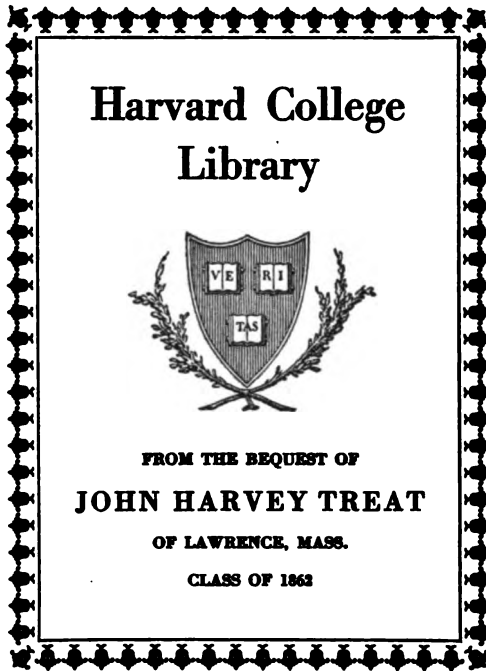


3 2044 021 940 549

CP 363.5



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

Зем. № 7, 1896) = F' 427-422,
I² = 141 - 13

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.

—+—
1899
+—

Т. I.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1899.

CP 363.5

AND COLLEGE LIBRARY
~~GIFT OF~~
~~RICHARD CARY GOOLIDGE~~
JULY 1 1922
Treat fund

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— Т. I. — Ч. I. —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Литературная борьба съ магометанствомъ, язычествомъ и раввинизмомъ въ средніе вѣка.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—22).

Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и Пресуществленіи.—*Профессора А. Θ. Гусева* (стр. 23—50, 79—102, 143—187, 243—288).

Посланіе римскаго папы Льва XIII о сохраненіи восточныхъ обрядовъ.—*Антіохійскаго Архимандрита Рафаила* (стр. 51—66).

Слово въ день преподобнаго Антонія Великаго. О значеніи вѣры и благочестія въ жизни христіанина.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 67—78).

Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви.—*Н. Миромлобова* (стр. 103—112, 349—364) ¹⁾.

Бесѣда въ храмовой праздникъ Собора 3-хъ Святителей.—*Законоучителя 3-й Харьковской Гимназіи, Свящ. Петра Ошмина* (стр. 113—121).

Борьба съ невѣріемъ въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 122—142).

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.—*Профессора И. Корсунскаго* (стр. 188—204, 289—300) ²⁾.

Слово, произнесенное въ недѣлю о блудномъ сынѣ. О сокрушеніи сердца.—*Преосвященнаго Аморосія, Архіепископа Харьковскаго* (стр. 205—220).

Борьба съ англійскимъ девизомъ XVII и XVIII вѣка.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 221—242).

Борьба съ французскимъ вольномысліемъ XVIII вѣка.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 301—327, 375—399).

Оцѣнка ученія протестантовъ объ антихристѣ—папѣ.—*Профессора А. Бяляева* (стр. 328—336).

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

²⁾ Тоже.

Ученіе о боговдохновенности Св. Писанія въ средніе вѣка. — *Д. Леонардова* (стр. 337—348).

Бесѣда, произнесенная въ недѣлю Крестопоклонную. О благоразумномъ разбойникѣ.—Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго (стр. 365—374).

Историческій очеркъ возрѣній на нравственно-юридическую вмѣняемость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ.—*И. Наумова* (стр. 400—411, 456—482) ¹⁾.

Свидѣтельства апостольскихъ посланій о существованіи символа вѣры въ вѣкъ апостольскій.—*Н. Лысогорскаго* (стр. 412—426).

Поученіе во 2-ю недѣлю Св. Четырдесятницы. О разслабленіи духовномъ, какъ причинѣ болѣзней.—*Свящ. Даніила Попова* (стр. 427—433).

Рѣчь, произнесенная въ собраніи харьковскаго общества пчеловодовъ и любителей пчеловодства. Этические черты пчеловодства.—*Профессора богословія, прот. Т. Буткевича* (стр. 434—455).

Борьба съ невѣріемъ въ Италіи.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 483—492).

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.—*Ив. Глыбова* (стр. 493—513, 577—604, 631—649, 693—708) ²⁾

Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни.—*Прот. Ст. Остроумова* (стр. 514—532, 650—666, 709—718).

Слово, въ день священнаго коронованія Благочестивѣйшаго Государя ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА. О благодарности къ Богу.—Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго (стр. 533—548).

Вульгарный раціонализмъ въ Германіи и борьба съ нимъ.—*Профессора богословія, прот. Т. Буткевича* (стр. 549—576).

Невѣріе XIX вѣка.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 605—630, 667—692, 731—752) ³⁾.

Евангельскія заповѣди о „блаженствахъ“, какъ ученіе о высшихъ степеняхъ христіанской нравственности сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ.—*Д. Добросмыслова* (стр. 719—730).

О началѣ письменности у евреевъ.—*Свящ. Гр. Мозолевскаго* (стр. 782—794).

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

²⁾ Тоже.

³⁾ Тоже.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1899 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1899 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. годовичное издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромъ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевода Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вожеіе внутри васъ**“. Бритическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

— ♦ — ♦ — ♦ — ♦ — ♦ — ♦ —
Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1898 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

Распознавание текста

ABK/FR

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Пісци вооѣмен.
Върою разумъваема.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Литературная борьба съ магометанствомъ, язычествомъ и раввинизмомъ въ средніе вѣка.

Въ средніе вѣка не было какихъ либо особенныхъ побужденій для усиленной апологетической дѣятельности христіанскихъ ученыхъ. Язычество было побѣждено; гидра свободомыслящей философіи не дерзала приподнять своей головы. Настало время всеобщаго затишья и застоя; жизнь двигалась слишкомъ медленно, едва замѣтно. Ни свѣжей мысли, ни новаго пути; утомленное предшествовавшее, слишкомъ энергическою, оживленною, крайне напряженною и ожесточенною борьбою двухъ началъ міровой жизни, человѣчество какъ бы предалось временному покою и отдохновенію; въ религіозномъ отношеніи христіанское общество занималось только, такъ сказать, своею внутреннею жизнію, своими собственными дѣлами. Оно приводило въ порядокъ и систему свое ученіе, раскрытіе котораго началось еще съ 4-го вѣка; боролось съ ложнымъ пониманіемъ и искаженіемъ его вѣроученія или ересями; занималось развитіемъ и благоустройствомъ своей внѣшней жизни, церковной дисциплины, суда, взаимныхъ отношеній между членами христіанской церкви и т. п. Но аріанство, несторианство, монофизитство или споръ донатистовъ ничего не могли принести, что бы содѣйствовало развитію христіанской апологетики. Ихъ значеніе въ этомъ отношеніи чисто отрицательное: ослабляя силы ученыхъ представителей христіанской мысли и привлекая ихъ къ внутренней борьбѣ, они значительно содѣйствовали, усиленію враждебныхъ христіанству эле-

ментовъ, которые впоследствии дѣйствительно снова возбудили среди христіанскихъ богослововъ апологетическую дѣятельность. Впрочемъ, Восточная церковь, находясь среди крайне неблагоприятныхъ условій жизни политической и, наконецъ, подавленная тяжелымъ игомъ магометанскихъ завоевателей, вынуждена была къ жизни крайне замкнутой, преимущественно въ формѣ монашества и аскетическаго самоуглубленія. Не развивать свою дѣятельность, а сохранить во всей чистотѣ и неприкосновенности христіанскую вѣру и церковныя установленія, какъ они были преданы Спасителемъ и Апостолами,— вотъ какую цѣль она поставила себѣ въ это время. Въ лучшихъ *античныхъ* условіяхъ находилась церковь западная. Но, къ сожалѣнію, она воспользовалась этими условіями для цѣлей, которыя не имѣютъ ничего общаго съ христіанствомъ. Царствію Божію, которое не отъ міра сего, старались усвоить характеръ свѣтской державы. Римъ возбудилъ вопросъ о папствѣ; явились подложные документы для оправданія честолюбивыхъ и властолюбивыхъ замысловъ римскихъ епископовъ; открылось широкое поле для полемической и обличительной литературной дѣятельности. Но эта литературная дѣятельность къ христіанской апологетикѣ можетъ имѣть только косвенное отношеніе. Впрочемъ, нужно вообще замѣтить, что апологетическая христіанская литература въ средніе вѣка была увеличена лишь немногими произведеніями, вызванными старымъ врагомъ христіанства—іудействомъ и нѣкоторыми запоздалыми почитателями классическаго язычества. Ученые раввины, въ родѣ Маймонида, продолжали время отъ времени проявлять къ христіанству свою враждебность, стараясь доказать въ своихъ мнимоученыхъ сочиненіяхъ, что христіанская религія не есть единая и истинная религія и что Христосъ Иисусъ не есть истинный обѣтованный Мессія, въ лицѣ Котораго исполнились всѣ ветхозавѣтныя пророчества и Божественныя обѣтованія. Кромѣ того, находились лица, которыя, не понявъ духа и истины Божественнаго Откровенія, въ своемъ стремленіи къ истинѣ останавливали свое вниманіе на греко-римскомъ язычествѣ и, слѣпо увлекаясь имъ, рѣшались ставить его мудрость выше христіанскаго ученія. Наконецъ, нахлынувшіе въ Евро-

пу почитатели Магомета—арабы и мавры, претендовавшіе на великую ученость и даже обладаніе какими то таинственными познаніями, также вызывали христіанскихъ богослововъ на борьбу съ ними, потому что въ своихъ сочиненіяхъ, защищая ученіе корана, они ставили его неизмѣримо выше христіанскаго евангелія и отвергали божественное происхожденіе христіанской религіи. Какъ ни странно, но у іудейства этого времени оказалось много общаго съ магометанствомъ, что ихъ соединяло между собою для единодушной борьбы съ христіанствомъ. Сюда принадлежатъ: общій обѣимъ религіямъ сухой и безжизненный монотеизмъ, восточный натурализмъ, отрицаніе самой идеи боговоплощенія, идолопоклонство безъ идоловъ и общая ненависть къ христіанству вообще. Борьба съ магометанствомъ тѣмъ болѣе была трудною, что съ самаго начала оно стало подъ покровительство мнимой науки, таинственно заманчивой для христіанъ. Въ Испаніи и Персіи явились даже ученныя школы, на которыя предъявляли одинаковыя права какъ магометанскіе ученые, такъ и раввины; дверь въ нихъ была закрыта только для христіанъ. Борьба съ этими новыми врагами для христіанскихъ богослововъ тѣмъ болѣе была тяжела, что въ это время Римъ отпалъ отъ единенія съ восточною церковію; явилась вражда въ самомъ христіанствѣ и отвлекла къ себѣ многія лучшія силы изъ представителей христіанской науки. Тѣмъ не менѣе, не смотря на такія неблагопріятныя внутреннія и внѣшнія условія, у нѣкоторыхъ средневѣковыхъ богослововъ, принадлежавшихъ какъ къ восточной такъ и къ западной церкви, мы все таки встрѣчаемъ, хотя и не въ большомъ сравнительно количествѣ, апологетическія сочиненія, написанныя съ цѣлію—защитить христіанство отъ нападковъ и возраженій со стороны ученыхъ средневѣковыхъ еврейскихъ раввиновъ, почитателей древне-классическаго язычества и поклонниковъ Магомета.

Изъ средне-вѣковыхъ апологетовъ восточной Церкви, опровергавшихъ нападки іудейскихъ раввиновъ, здѣсь должны быть названы: *Грегентій* Тафрскій (въ 6 в.), *Леонтій* Кипрскій (въ 7 в.), *Анастасій* (въ 9 или 10 в.), императоръ *Андроникъ* Комменій (въ 14 в.); нападки магометанъ и запоздалаго зы-

чества опровергали: *св. Иоаннъ Дамаскинъ, Теодоръ Абукара, Николай Меѳонскій, Саменъ Газскій, Евфимій Зинабень, Иоаннъ Кантакузенъ* и др. Изъ нихъ особенно замѣчательны первые три.

Св. Иоаннъ Дамаскинъ иначе называемый *Χρυσόφορος*, сынъ Сергiя, находившагося на государственной службѣ, своимъ научнымъ образованiемъ обязанный нѣкому монаху Космѣ, сначала занималъ важный постъ на государственной службѣ, управляя городомъ Дамаскомъ; но онъ былъ въ немилости у Льва Исаврянина за защиту иконопочитанiя и по интригамъ его не только потерялъ свою должность, но и претерпѣлъ страшныя мученiя. Впослѣдствiи онъ принялъ монашество въ обители св. Саввы близъ Иерусалима, былъ посвященъ въ санъ пресвитера, принималъ самое близкое и горячее участiе въ дѣлѣ защиты иконопочитанiя и усиленно занимался апологетическою литературною дѣятельностию. Онъ умеръ между 754 и 787 годами. Ему принадлежатъ слѣдующiя три сочиненiя, составляющiя въ то же одно цѣлое: а) *κεφάλαια φιλοσοφικά*, состоящее изъ 68 главъ и разъясняющее различныя философскiя положенiя и опредѣленiя въ зависимости отъ философскихъ ученiй Платона и Аристотеля; б) *περὶ αἱρέσεων ἐν συντονίᾳ*, въ 103 главахъ излагающее еретическiя ученiя; в) *ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς πίστεως*, представляющее православное ученiе Церкви, какъ оно опредѣлено вселенскими и помѣстными соборами и какъ изъяснили его древнiе отцы и учителя Церкви. Кромѣ того, св. Иоаннъ Дамаскинъ написалъ нѣсколько апологетическихъ и полемическихъ сочиненiй противъ сарацинъ (напр. *Διάλεκτις Σαρακηνῶν καὶ χριστιανῶν*), манихеевъ, моноелитовъ, яковитовъ и несторiанъ. Наконецъ, ему принадлежатъ многiя употребляемыя въ церкви пѣснопѣнiя, отдѣльныя разсужденiя о Троицѣ, постахъ, главныхъ грѣхахъ, а также и разсказъ объ обращенiи въ христiанство индiйскаго царя по убѣжденiю пустытника Варлаама.

Теодоръ Абукара, ученикъ св. Иоанна Дамаскина, написалъ апологетическое сочиненiе „Вопросы и отвѣты“.

Николай, епископъ Меѳонскій, жившiй въ концѣ 11-го или во второй половинѣ 12-го вѣка, извѣстенъ въ особенности своими полемическими сочиненiями, направленными противъ пап-

сеихъ притязаній и уклоненій западной церкви отъ католической истины; но ему принадлежитъ также и довольно интересный апологетическій трудъ—*Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοχεύσεως Πρίχλου Πλατωνικῆ*, направленный противъ языческаго платонизма Прокла, который былъ самымъ непримиримымъ врагомъ христіанства и написалъ противъ него сочиненіе, оставшееся неопровергнутымъ въ свое время по случаю монофизитскихъ споровъ.

Изъ средневѣковыхъ писателей западной церкви, сочиненія которыхъ имѣютъ болѣе или менѣе важное значеніе для развитія науки Апологетическаго или Основнаго Богословія, и которые ставили своею задачею опроверженіе нападокъ на христіанство какъ со стороны іудейскихъ раввиновъ, такъ и ученыхъ магометанъ, здѣсь должны быть названы слѣдующіе: *Исидоръ Севильскій* (*De fide catholica adversus Iudaeos*, въ 7 в.), *Алобардъ Лионскій* (*De judaicis superstitionibus*), *Р. Мауръ*, *Гильбертъ Вестминстерскій*, *Рупертъ Дейлскій*, *Петръ Венерабилисъ*, *Гвальтеръ*, *Николай Лира*, *Петръ Даміани*, изъ іудеевъ обращенныхъ въ христіанство,—*Самуэль Мароккскій*, *Петръ Альфонсъ*, *Германъ Кельмскій*, извѣстный врачъ папы Бенедикта XIII—*Бурки*, а также и нѣкоторые даже изъ некрещенныхъ іудеевъ, оставшіеся вѣрными ветхозавѣтному пониманію іудейства: *Иеронимъ*, *Исаакъ Абраманель*, *Павелъ Бурюссскій* и др. Изъ западныхъ апологетовъ христіанства, опровергавшихъ нападки магометанъ и въ частности ученыхъ мавровъ, заслуживаютъ упоминанія: *Раймундъ Пеннафортскій*, *Раймундъ Мартинусъ*, *Педро-де-Кавалерія*, *Альфонсъ-де-Спинъ*, *Иеронимъ Савонарола*, *Туррекремата*, *Рикольдъ*, *Діонисій Картузіанскій*, *Андреасъ* и *Гвиданноли*.

Раймундъ Пеннафортскій († 1275 г.), причисленный римскою церковію къ лику святыхъ (въ 1601 г.), имѣя санъ таррагонскаго архіепископа, а затѣмъ занимая должность генерала доминиканскаго ордена, поддерживаемый кастильскими и арагонскими королями, очень много работалъ для обращенія мавровъ и тогдашнихъ евреевъ въ христіанство; между прочимъ, онъ основалъ во многихъ городахъ, населенныхъ по преимуществу маврами, особые институты или коллегіи, въ которыхъ было обращено серьезное вниманіе на изученіе восточныхъ языковъ

съ дѣлю подготовленія опытныхъ христіанскихъ апологетовъ и миссіонеровъ для обращенія мавровъ и евреевъ въ христіанство.

Раймундъ Мартинусъ († въ 1286 г.), испанскій доминиканецъ, одинъ изъ первыхъ питомцевъ указанныхъ коллегій, также извѣстенъ своею устною и литературною борьбою противъ евреевъ и мавровъ, славившихся въ Испаніи своею образованностію. Въ 1250 году онъ былъ назначенъ главнымъ начальникомъ всѣхъ восьми миссіонерскихъ коллегій доминиканскаго ордена, которыми и завѣдывалъ до самой своей смерти (въ 1286 г.). Ему, между прочимъ, принадлежитъ довольно интересное апологетическое сочиненіе—*Pugio fidei contra Maugos et Iudaeos* (Оружіе вѣры противъ мавровъ и іудеевъ), въ которомъ съ полною основательностію доказывается та мысль, что Магометъ не есть истинный пророкъ, такъ какъ о немъ не предсказывалъ Моисей и такъ какъ приписываемыя ему чудеса, не суть дѣйствительныя чудеса, и что магометанство, безсильное возвыситься до идеи богочеловѣчества, стоитъ неизмѣримо ниже христіанства, а съ другой стороны указывается на то существенное различіе, которое легко замѣтить всякому между ветхозавѣтнымъ іудействомъ и средневѣковымъ раввинизмомъ. Кромѣ того, Раймундъ Мартинусъ весьма основательно опровергаетъ въ этомъ сочиненіи всѣ нападки тогдашняго невѣрія какъ на откровеніе вообще, такъ и на христіанское откровеніе въ частности. Еврейскіе раввины не безъ основанія обозвали этотъ апологетическій трудъ „ядовитымъ“.

Педро-де-Кавалерія, по своему происхожденію также испанецъ,—написалъ сочиненіе—*Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et infideles* (Yenetis 1594.)—въ которомъ онъ доказываетъ истину христіанства и опровергаетъ возраженія іудеевъ, сарацинъ, а также и различныхъ философовъ, при чемъ проводитъ ту мысль, высказанную, впрочемъ, раньше его апологетами древней александрійской школы,—что не вѣра должна искать опоры въ чудесахъ, а наоборотъ—чудеса въ вѣрѣ. Кромѣ того ему принадлежитъ небольшой апологетическій трудъ, изданный въ 1487 году: *Rationes laicales contra Idiotas, quae docent, fidem Christianam veram et necessariam esse*; въ немъ въ популярномъ изложеніи раскрываются всѣ

внутренніе критеріи христіанской религіи, какъ единственно истинной и необходимой.

Альфонсъ-де Спина—испавецъ еврейскаго происхожденія, но обращенный въ христіанство, человекъ для своего времени весьма образованный и ученый, выдающійся францисканецъ, сначала занимавшій должность ректора саламанскаго университета, но впоследствии достигшій даже епископскаго сана. Онъ написалъ въ 1471 году знаменитое апологетическое сочиненіе—*Fortalitium fidei contra Iudaeos, Saracenos aliosque christianaе fidei inimicos* (Твердыня вѣры противъ іудеевъ, сарацинъ и другихъ враговъ христіанской вѣры) въ четырехъ книгахъ. Сочиненіе это изданное нѣсколько разъ (въ первый разъ безъ имени автора) пользовалось большою популярностію и долгое время служило любимымъ руководствомъ для христіанскихъ апологетовъ въ борьбѣ съ невѣріемъ,—особенно въ такъ называемую эпоху возрожденія наукъ и искусствъ.

Независимо отъ борьбы съ исламомъ и раввинизмомъ, средневѣковые богословы сдѣлали не мало для развитія Основнаго Богословія, какъ науки. Выдающееся положеніе между ними въ этомъ отношеніи занимаютъ извѣстные схоластики, какъ *Анжелмъ Кентербюрійскій*, *Петръ Ломбардъ*, *Томас Аквинатъ* и др., которые не мало содѣйствовали развитію богословской науки со стороны ея внѣшняго формальнаго построенія. Вообще нужно сказать, что какъ ни суха, безжизненна и отвлеченна была средневѣковая схоластика, но именно ей принадлежитъ великая и несомнѣнная заслуга—начало развитія и обработки богословской науки съ внѣшней, формальной или даже только технической стороны. Въ данномъ случаѣ для насъ важно здѣсь то обстоятельство, что, раздробивъ богословскую науку на множество отраслей или отдѣльныхъ наукъ, средневѣковая схоластика посвятила не мало вниманія и той части христіанскаго богословія, которая въ настоящее время извѣстна подъ именемъ Апологетическаго, или Основнаго Богословія, а въ то время называлась *Theologia fundamentalis*, *Theologia generalis*, *Theologia rationalis* или *Theologia naturalis*. Вообще относительно внѣшней, формальной стороны этой науки слѣдуетъ замѣтить, что именно схоластика положила ей осно-

ваніе и указала тѣ начала и систему, на основаніи которыхъ послѣдующимъ богословамъ приходилось только развивать, усовершенствовать или устранять недостатки, допущенные схоластиками.

Уже извѣстный ученый 9-го вѣка *Іоаннъ Скотъ Эригена*, другъ Карла Лысаго и начальникъ одного изъ высшеучебныхъ заведеній Франціи, на котораго не безъ основанія смотрятъ какъ на предтечу схоластики, даровитый основатель спекулятивнаго богословія, стремился къ достиженію главной апологетической цѣли: понять ученіе Божественнаго Откровенія въ полномъ согласіи съ выводами здоровой философіи, постигнуть его не вѣрою только, но и разсудкомъ. Эригена принималъ живое участіе въ спорѣ о евхаристіи и предопредѣленіи; но для насъ особый интересъ представляетъ его философія религіи, изложенная имъ въ сочиненіи *De divisione naturae*, которое справедливо считается „первою практическою попыткою соединенія философіи съ богословіемъ на западѣ“. Въ этомъ сочиненіи рѣчь идетъ сначала о Богѣ самомъ въ себѣ и какъ о Творцѣ міра, затѣмъ о мірѣ, о твореніи и его паденіи, и наконецъ о возвращеніи міра къ Богу, какъ о заключеніи міроваго процесса. По ученію Эригены, все обнимается понятіемъ *natura*. Въ теченіи міроваго процесса *natura* проявляется въ четырехъ видахъ: 1) природа, которая творитъ и не творится (*natura creatrix et non creata*—Богъ, какъ причина всего); 2) природа, которая творится и творитъ (*natura creata et creatrix*—идеи или *rationes*, какъ міровые принципы или „*primordiales causas*“); 3) природа, которая творится и не творитъ (*natura creata et non creans*—осуществленіе идей въ мірѣ); 4) природа, которая ни творится, ни творитъ (*natura neque creata, neque creatrix*—Богъ, какъ конечная цѣль всѣхъ вещей). Такимъ образомъ, по ученію Эригены, Богъ самъ по себѣ есть только чистое, неопредѣленное бытіе, которое вполнѣ справедливо можно было бы назвать абсолютнымъ ничто, которое хотя, повидимому, и сознаетъ себя, но въ своемъ сознаніи не находитъ никакого различенія (*nescit, quod ipse est*) и которое однако же хочетъ себя самое. Правда, въ Богѣ есть различіе Троичности, какъ *essentia, sapientia, vita*; но это различеніе какъ таковое на-

ходится не въ самомъ Богѣ, а только въ человѣческомъ мышленіи. По ученію Эригены, бытіе Бога есть Богъ самъ въ Себѣ и по Себѣ; вѣдѣніе Бога (премудрость) тождественно съ Логосомъ, идеею, которая однако же является въ формѣ міровыхъ принциповъ опять-таки только для человѣческаго мышленія. Воля Бога отождествляется съ твореніемъ, которое такимъ образомъ является истиннымъ воспроизведеніемъ самаго Бога; а такъ какъ Богъ вѣченъ, то отсюда вытекаетъ и вѣчность творенія. Адамъ есть это отъ вѣчности существующее твореніе, единство интеллигентныхъ тварей, въ интеллектѣ которыхъ отражаясь переходитъ въ явленіе существо Самаго Бога (*theophania*). Но какъ мысль Бога есть истинная субстанція міра, такъ имманентное человѣческому духу представленіе чувственныхъ и духовныхъ вещей есть истинная субстанція этихъ вещей. Его цѣльность или единство входитъ въ представленіе о раѣ, т. е., о безгрѣшномъ предсуществованіи человѣка. Адамъ падаетъ, т. е., выходитъ изъ этого безгрѣшнаго предсуществованія чрезъ свободно содѣянный грѣхъ, его духовное тѣло превращается въ земное, а первоначальное единство человѣческаго бытія разрѣшается въ противоположность половъ, и чрезъ распложеніе—во множество человѣческихъ существъ. Но такъ какъ человѣкъ (Адамъ) есть микрокосмъ, а остальной міръ имѣетъ свою субстанцію въ мышленіи человѣка, то вмѣстѣ съ переходомъ Адама въ матеріальное явленіе весь міръ также обращается въ матеріальное и различное существованіе. Искупленіе, которое слѣдуетъ понимать какъ нѣчто постоянно присущее Богу, состоитъ въ „*theophania multiplex sine fine*“, чрезъ что въ сознаніе міра вступаетъ идея (Логосъ) какъ начало связывающее въ единство раздѣленіе міра. Чрезъ принятіе этой идеи въ сознаніе (мистическое созерцаніе) уничтожается грѣхъ и искупляется также остальной міръ въ человѣкѣ и съ человѣкомъ, какъ микрокосмомъ. Послѣ смерти тѣла слѣдуетъ полное возвращеніе человѣка къ Богу,—воскресеніе и уничтоженіе полового различія, превращеніе въ духъ и дальнѣйшее постепенное приближеніе къ нему, которое, повидимому, оканчивается полнымъ акосмизмомъ. Трудно сказать, какое значеніе въ своей

системѣ Эригена предоставляетъ Иисусу Христу, какъ историческому лицу. О реальности зла при такихъ философскихъ воззрѣнiяхъ также не можетъ быть рѣчи. Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что Эригена далеко не достигъ той цѣли, къ которой стремился: онъ хотѣлъ отождествить философію съ ученіемъ Божественнаго Откровенiя, но вмѣсто этого пожертвовалъ послѣднимъ для первой; онъ хотѣлъ примирить вѣру съ знаніемъ; а между тѣмъ далъ поводъ только къ новому раздѣленію и противорѣчію; онъ выдавалъ себя за вѣрующаго теиста, а между тѣмъ его ученіе можно отнести только къ системамъ пантеистическимъ; онъ ищетъ опоры для своихъ воззрѣній въ Библии и ученіи церкви, а между тѣмъ двумя западными соборами въ 855 и 859 г.г., и тремя римскими папами—Николаемъ I, Гоноріемъ III и Григоріемъ XIII его философскія воззрѣнiя не безъ основанiя были осуждены какъ еретическія. Впрочемъ, его заслуга не въ положительномъ рѣшеніи поставленной имъ задачи, а въ томъ, что онъ указалъ христіанскому богословію на необходимость построенiя спекулятивной науки, въ смыслѣ философской религіозной системы или раціональнаго богословія, цѣлью котораго должно быть примиреніе вѣры съ знаніемъ, религіи съ философіею, однимъ словомъ—то, что составляетъ теперь цѣль и задачу такъ называемаго Апологетическаго или Основнаго Богословія.

Анзельмъ Кентербюрійскій (род. въ 1033 г., ум. въ 1109 г.), монахъ и аббатъ одного нормандскаго монастыря, съ 1093 г. архіепископъ кентербюрійскій, извѣстенъ какъ выдающійся представитель схоластики, ревностный защитникъ папства въ борьбѣ съ англійскими королями и константинопольскими патриархами. Но для насъ онъ представляетъ интересъ только какъ богословъ-апологетъ. Въ основаніе своей богословской литературной дѣятельности онъ положилъ извѣстное изреченіе, высказанное еще бл. Августиномъ: *Non quæro intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam*, или: *fides præcedit intellectum*. Ему хотѣлось, какъ и Эригенѣ, видѣть полное примиреніе и совершенное единеніе между вѣрою и знаніемъ, богословіемъ и философіею. Но если Эригена отдавалъ предпочтеніе философіи и ради нея жертвовалъ ученіемъ Божественнаго

Откровенія; то Ансельмъ напротивъ—на первомъ мѣстѣ ставилъ вѣру. Для него вѣра а priori содержитъ несомнѣнную истину, не допускающую никакихъ возраженій и не требующую никакихъ доказательствъ. Вотъ почему для него вообще имѣло значеніе истиннаго и несомнѣннаго только то, что было оправдываемо вѣрою, а лучшимъ научнымъ доказательствомъ онъ считалъ то, которое вытекало, такъ сказать, изнутри самой души человѣческой. Вслѣдствіе этого и задачу науки онъ полагалъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что содержаніе вѣры она должна представить вмѣстѣ и какъ абсолютно необходимое содержаніе разума. Легко понять послѣ этого, какимъ образомъ Ансельмъ могъ поставить цѣлю своей собственной литературной дѣятельности то, чтобы все христіанское представить истинно рациональнымъ и все истинно рациональное—христіанскимъ. И эту задачу онъ дѣйствительно старался разрѣшить въ своихъ сочиненіяхъ, хотя и не съ одинаково полнымъ успѣхомъ. Въ своемъ знаменитомъ трудѣ „*Cur Deus homo?*“ онъ изложилъ свою теорію примиренія, которая и до сихъ поръ не потеряла своего значенія въ богословскомъ мірѣ, а въ другомъ своемъ сочиненіи *Proslogium* онъ предложилъ научное изложеніе такъ называемаго онтологическаго доказательства бытія Божія, которое состоитъ въ томъ, что, поелику мы мыслимъ Бога по необходимости, то Онъ и долженъ необходимо существовать. Это доказательство, какъ извѣстно, было съ особеннымъ уваженіемъ принято и поддержано такими знаменитыми философскими мыслителями, какъ Декартъ, Вольфъ, Лейбницъ и Гегель, и сдѣланныя ими въ немъ измѣненія ничего ему не прибавили, такъ что форма, данная ему Ансельмомъ и нынѣ считается наилучшею.

Петръ Абеляръ (род. въ 1079 г., ум. въ 1142 г.), за критическое отношеніе къ ученію о преданіи считаемай предтечею реформаціи, былъ свободомыслящимъ учителемъ богословія и философіи. Онъ не удовлетворился схоластикой, какъ Ансельмъ, въ разъясненіи христіанскаго ученія, но вводилъ начала чисто рационалистическаго направленія. Онъ шелъ путемъ, предначертаннымъ Эригеною, стараясь понять христіанство не вѣрою только, но и разумомъ. Главныя его сочиненія суть: *Sic et*

non; Introductio ad Theologiam; Theologia christiana; Scito te ipsum и много различныхъ діалектическихъ сочиненій вмѣстѣ съ оригинальною автобіографіею: Historia calamitatum suarum. Его богословскимъ и философскимъ занятіямъ слишкомъ мѣшала, впрочемъ, преслѣдованія римской церкви, которая помимо его рационалистическаго образа мыслей, не могла простить ему также и того, что въ нѣкоторыхъ изреченіяхъ древнихъ учителей церкви онъ усматривалъ противорѣчія. И Абеляру въ теченіи его непродолжительной, но полной приключеніями жизни, часто приходилось мѣнять свою профессорскую кафедру то на монастырь, то на темничное заключеніе.

Ученикъ Абеяра, *Петръ Ломбардъ* также принадлежитъ къ знаменитымъ схоластическимъ богословамъ (ум. въ 1160 г. или въ 1164 г.). Отвергнувъ оба схоластическія направленія — традиціональное и діалектическое, онъ избралъ путь болѣе покойный и менѣе ведущій къ отдѣленію отъ церковнаго ученія, но въ то же время освѣщенный, не только вѣрою, а и сухимъ философскимъ разсудкомъ въ пониманіи христіанскаго вѣроученія. Петръ Ломбардъ является представителемъ такъ называемаго сентенціознаго богословія. Церковное ученіе онъ подтверждалъ положеніями, заимствованными изъ твореній знаменитѣйшихъ отцовъ церкви. Ему принадлежитъ *Sententiarum libri IV*, свидѣтельствующій о его обширной учености и вмѣстѣ съ тѣмъ о его умѣннѣ излагать философско-богословскія ученія живо, ясно и общедоступно. Его вліяніе было обширно и ему подчинялись западные богословы еще цѣлое столѣтіе спустя послѣ его смерти. Тѣмъ не менѣе папа Александръ III въ цѣломъ рядѣ положеній обвинялъ его предъ парижскимъ факультетомъ въ уклоненіи отъ истинно христіанскаго ученія.

Александръ Гальскій (ум. въ 1245 г.), извѣстный францисканскій ученый—*Doctor irrefragabilis*, съ честью занимавшій кафедру въ Парижскомъ университетѣ, написавшій сочиненіе, имѣющее важное значеніе въ исторіи развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія,—*Summa theologiae universae*, а также комментарий къ сентенціямъ Петра Ломбарда; его діалектическій методъ, по которому всякое положеніе было подробно разсматриваемо какъ съ положительной, такъ и съ от-

рицательной стороны, съ точною ссылкой на всевозможные авторитеты, долгое время служилъ образцомъ для послѣдующихъ схоластиковъ. Между прочимъ, онъ посвятилъ особое изслѣдованіе вопросу о богословской учености, въ которомъ вполне основательно доказалъ ту мысль, что Богословіе есть наука не отвлеченная только, но и дѣятельная, имѣющая для жизни гораздо большее значеніе, чѣмъ всѣ другія области человѣческаго знанія. Александръ Гальскій довольно подробно излагаетъ все то, что входитъ въ область Основного Богословія и что интересовало въ то время мыслящихъ людей, но особенное вниманіе онъ посвящаетъ раскрытію онтологическаго доказательства бытія Божія въ той формѣ, какую далъ ему Ансельмъ.

Альбертъ Великій (род. около 1200 г.), бывшій епископъ Регенбургскій, извѣстенъ какъ выдающійся ученый, поражающій своими познаніями всѣхъ своихъ современниковъ. Въ главномъ своемъ сочиненіи—*Summa theologiae* онъ даетъ самое видное мѣсто тѣмъ богословскимъ ученіямъ, которыя составляютъ существенное содержаніе Апологетическаго или Основного Богословія; въ немъ онъ предлагаетъ уже систематическое изложеніе доказательствъ бытія Божія и безсмертія человѣческой души. Доказательства истины церковнаго вѣроученія и примиреніе послѣдняго съ разсудочнымъ мышленіемъ Альбертъ старается провести при помощи метода Аристотеля, при чемъ, доказывая различныя истины Божественнаго Откровенія, онъ довольно остроумно пользуется своими обширными физико-математическими, историческими и естественнонаучными свѣдѣніями.

Томас Аквинатъ (род. ок. 1226 г., ум. въ 1274 г.), ученикъ Альберта Великаго, былъ самымъ выдающимся представителемъ средне-вѣковой схоластики; онъ отличался такою обширою ученостію, что, повидимому, его современники и послѣдующіе почитатели затруднялись, какимъ ученымъ званіемъ отличить его: сначала онъ назывался только бакалавромъ теологій (въ Кельнѣ), затѣмъ *Magister studentium*, *Magister legendi* и лиценціатомъ, въ 1257 г.—докторомъ богословія, въ 1261 году—*Magister palatii*, наконецъ въ 1267 году, почти 300 лѣтъ спустя послѣ его смерти папа Пій V повелѣлъ именовать его не только *Doctor angelicus*, но и небывалымъ до тѣхъ поръ зва-

ниемъ—*Doctor ecclesiae*. Дѣйствительно, Тома оказалъ для богословской католической науки весьма важныя услуги. Его значеніе какъ систематика слишкомъ велико. Его сочиненія многочисленны; многія изъ нихъ не были написаны имъ самимъ, а только продиктованы и съ его словъ записаны другими. Особенно много труда онъ посвятилъ изложенію догматическаго ученія католической церкви и полемикѣ съ писателями восточной церкви въ защиту папскихъ притязаній. Но его труды имѣли не маловажное значеніе собственно для развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія. Къ сочиненіямъ этого рода принадлежатъ: *Summa totius theologiae*; *Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos, Saracenos etc.*; *Summa adversus gentiles*; *De unitate intellectus adversus Averroistas*; *De anima*; *De humanitate Christi*, *De veritate catholicae fidei contra gentiles* и др. Въ этихъ сочиненіяхъ Тома Аквинатъ не только систематизируетъ весь разработанный въ то время научный матеріалъ, составляющій нынѣ содержаніе Апологетическаго Богословія (напр. о религіи вообще, объ откровеніи естественномъ и сверхъестественномъ, о чудесахъ и пророчествахъ, какъ критеріяхъ Божественнаго Откровенія, о доказательствахъ бытія Божія и безсмертія души), но, защищая истины христіанской религіи, онъ опровергалъ и ученія философскія, въ особенности пантеистическія, а также ученіе магометанства (сарацинъ), языческихъ религій и раввинизма; въ своемъ сочиненіи *De veritate catholicae fidei contra gentiles* онъ указываетъ на полное единство естественнаго и откровеннаго богословія и проводитъ ту мысль, что было бы гораздо большимъ чудомъ если бы христіанство распространилось безъ чудесъ. Наконецъ, нельзя не поставить ему въ заслугу, что онъ съ полною основательностію и на собственныхъ опытахъ показалъ современникамъ, что хотя по своему содержанію христіанское богословіе вообще и Основное въ частности весьма близко соприкасается съ различными философскими науками, но что оно есть вполне самостоятельная наука, такъ какъ свои принципы оно заимствуетъ изъ своего собственнаго источника, т. е., изъ Божественнаго Откровенія и всецѣло относитъ свое содержаніе къ Богу, какъ

главному предмету своего изслѣдованія. Въ своемъ сочиненіи *Summa contra gentiles* онъ стоитъ на чисто апологетической точкѣ зрѣнія. Здѣсь онъ говоритъ о Богѣ вообще (первая книга), о Богѣ какъ Творцѣ міра и человѣка (вторая книга), о конечной цѣли всего существующаго (третья книга) и, наконецъ, объ искупленіи, совершенномъ чрезъ Іисуса Христа (четвертая книга). Какъ магометанство и язычество, такъ и невѣріе вообще, по его мнѣнію, должно опровергать не ученіемъ божественнаго Откровенія, а только доводами разума, такъ какъ ни магометане, ни язычники не признаютъ книгъ Св. Писанія Божественнымъ Откровеніемъ. Разумъ подготавливаетъ человѣка къ воспріятію Богооткровеннаго ученія и доказываетъ его истинность; но это не значитъ, что ему принадлежитъ преимущество предъ ученіемъ церкви или Св. Писаніемъ; напротивъ это значитъ только то, что философія должна находиться въ услуженіи церкви для истолкованія ея ученія. Что касается собственныхъ воззрѣній Тома Аквината, то нужно вообще замѣтить, что, ставя ученіе церкви выше всѣхъ полженій человѣческаго разума, онъ строилъ свою систему на основаніи довольно односторонняго интеллектуализма и детерминистическаго понятія о Богѣ и мірѣ. Для него Богъ есть чистое бытіе, само въ себѣ безразличное. По его ученію, Богъ есть въ сущности *actus purus*, чистая, движущаяся духовность, *intellectus*, имѣющій направленіе во внѣ себя, *voluntas*, *causa prima* всякаго частнаго бытія, сумма котораго есть міръ. Отсюда уже естественно вытекаетъ мысль о необходимомъ, вѣчномъ твореніи міра, вслѣдствіе чего временное начало міра хотя является возможнымъ для вѣры, но не доказуемымъ и не принимаемымъ по убѣжденіямъ разума. Для примиренія такого понятія о Богѣ со множественностію отдѣльныхъ существъ въ мірѣ Тома вынужденъ былъ допустить мысль, что эти отдѣльныя существа имѣютъ въ Богѣ свои первообразныя идеи, которыя однако-же въ самомъ Богѣ суть нѣчто существенно единое, простое, и только въ отношеніи къ вещамъ суть нѣчто разнообразное. Но это отдѣльное бытіе не допускаетъ ни какихъ тожествъ, вслѣдствіе чего является необходимымъ различіе по степени. Во всѣхъ тваряхъ Богъ

хочетъ aliquid vult, но вездѣ въ различномъ количествѣ,— и это именно положеніе приводитъ Ѳому къ детерминизму въ ученіи о предустановленіи, въ которомъ онъ идетъ гораздо далѣе бл. Августина. Ученый авторитетъ Ѳомы въ католическомъ мірѣ пользуется еще и въ настоящее время рѣдкимъ довѣріемъ и уваженіемъ.

Но достигнувъ въ лицѣ Ѳомы Аквината наивысшаго пункта своего развитія, схоластическое богословіе ясно обнаружило свое безсиліе удовлетворить самымъ настойчивымъ требованіямъ человѣческаго духа. Поэтому неудивительно, что при множествѣ почитателей у Ѳомы Аквината скоро нашлись и противники, отрицавшіе не только его заслуги, но и значеніе самой схоластической богословской науки. Къ числу такихъ лицъ принадлежатъ: *Иоаннъ Дунсъ Скотъ*, *Дурандусъ де-Пурсенъ*, *Николай Кузанскій* и др.

Иоаннъ Дунсъ Скотъ (ум. 1308 г.), знаменитый французсканскій ученый—*Doctor subtilis*—занимавшій университетскія кафедры въ Оксфордѣ, Парижѣ и Кёльнѣ, выступилъ противникомъ Ѳомы Аквината не только по частнымъ вопросамъ (напр. о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы, о благодати и о свободѣ воли человѣческой), но и въ общемъ взглядѣ на религію и задачи богословской науки. По его ученію, сущность религіи состоитъ не въ познаніи Бога, какъ училъ Ѳома и всѣ вообще схоластическіе богословы, но въ нашей волѣ и что религія имѣетъ значеніе не спекулятивное, а только практическое; сверхъестественные объекты естественнаго мышленія онъ признавалъ познаваемыми только въ крайне несовершенномъ видѣ; богословскія истины объявилъ философски не доказуемыми, а доказательства безсмертія человѣческой души, приводимыя разумомъ, онъ считалъ недостаточными. По его представленію, Богъ, разсматриваемый по преимуществу со стороны воли, является какъ свободный и безграничный произволь. Что Богъ хочетъ, то добро, а чего Онъ не хочетъ, то зло; а такъ какъ только одна церковь знаетъ волю Божию, потому что только она одна хранитъ въ цѣлости и неповрежденности Божественное Откровеніе, то ей одной принадлежатъ право и обязанность разъяснять вѣрующимъ, въ чемъ состоитъ

грѣхъ и въ чемъ состоитъ добродѣтель. Иоганну Дунсу Скоту принадлежитъ, между прочимъ, довольно остроумное указаніе тѣхъ восьми путей, которые, по его ученію, ведутъ человѣка къ убѣжденію въ истинѣ и дѣйствительности Божественнаго Откровенія; это—1) *pronunciatio prophetica*, 2) *scripturarum concordia*, 3) *auctoritas scribentium*, 4) *diligentia recipientium*, 5) *rationalitas contentorum*, 6) *irrationabilitas singulorum eorum*, 7) *ecclesiae stabilitas* и 8) *miraculorum claritas*. Т. е., здѣсь Дунсъ говоритъ о томъ, что въ наше время разумѣтся подъ именемъ внутреннихъ и вѣшнихъ признаковъ или критеріумовъ Божественнаго Откровенія. Что касается, наконецъ, общаго значенія, какое Дунсъ Скотъ имѣетъ въ исторіи развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія, то нужно вообще замѣтить, что онъ также принадлежитъ къ числу тѣхъ схоластическихъ богослововъ, которые содѣйствовали развитію этой науки въ особенности со стороны ея вѣшняго, техническаго и систематическаго усовершенствованія.

Дюранъ де Сенъ-Пурсэнъ, доминиканскій ученый, — *Dector resolutissimus*, — занимавшій катедру богословія и философіи сначала въ Парижѣ, а потомъ въ Авиньонѣ, — съ 1318 г. епископъ Аннескій, — пошелъ дальше Дунсъ-Скота. Онъ былъ первымъ номиналистомъ, разочаровавшимся не только въ схоластическомъ богословіи Омы Аквината, но и въ богословской наукѣ вообще. Исходя отъ положенія, что человѣкъ не можетъ изъ разсмотрѣнія природы познать божественные законы, онъ училъ, что слѣдуетъ безусловно подчиниться только одному руководительству церкви. — Такие возрѣнія уже ясно свидѣтельствовали о томъ, что вѣкъ схоластической науки окончился. Ей уже не довѣряли даже тѣ, которыхъ она воспитала и которые вышли изъ ея школы. Скептицизмъ, ненормальное явленіе въ жизни человѣческаго духа вообще, не можетъ долго держаться и въ области богословской науки. Нужно было ожидать какого либо новаго направленія и притомъ—противоположнаго предшествовавшему. Предвѣстники такого направленія уже стали мало-по-малу показываться даже и въ то время, о которомъ мы говоримъ.

Николай Кузанскій (род. въ 1401 г., ум. въ 1464 г.), отъ юридической катедры достигшій до кардинальской шляпы и

епископскаго сана, изъ противника папскихъ притязаній обратившійся въ яраго защитника папскихъ правъ и власти, извѣстный реформаторъ католическихъ монастырей, былъ человѣкъ необычайныхъ дарованій и учености, „стоявшій на пограничномъ рубежѣ временъ, средневѣковаго и новаго, герой въ области духа, рѣзко возвышавшійся надъ людьми, охваченными броженіемъ начинающагося новаго вѣка, старавшійся еще разъ обнять въ болѣе высшемъ единствѣ всѣ лучшія стремленія прошедшаго времени, и вмѣстѣ съ тѣмъ предвѣстникъ будущаго примиренія стремленій новаго времени съ вѣрою стараго, каковое примиреніе, по его предчувствію, со славою должно возобновиться и совершиться въ будущемъ возстановленіи величія древней Церкви“. Хотя онъ еще, повидимому, удерживаетъ традиціи школьной схоластики, но въ дѣйствительности его ученіе уже разорвало съ этими традиціями всякія связи. Оставивъ приемы перипатетиковъ, столь высоко цѣнимые схоластиками, онъ явно перешелъ на сторону платониковъ. Основною мыслию его системы было примиреніе противоположностей въ абсолютномъ единствѣ чрезъ интеллектуальное возрѣвіе. Но это единство есть всеобщее цѣлое и въ то же время основаніе всѣхъ различныхъ особенностей, которыя совершенно противоположны тому, что есть Богъ въ абсолютномъ смыслѣ. Въ каждой вещи есть Богъ или абсолютное, универсальное начало и всеобщность того, что существуетъ внѣ Бога. Подобно этому въ каждой вещи находится и универсъ, т. е., единое цѣлое всѣхъ вещей міра,—но находится совершенно инымъ образомъ, чѣмъ Богъ. Универсъ, какъ комплексъ всѣхъ особенностей и различій, совершенно противоположенъ Богу, какъ абсолютно единому. Универсъ есть величайшее, что возможно внѣ Бога, хотя онъ и не можетъ быть столь великимъ, какъ Богъ, Который по самому понятію своему есть абсолютно величайшее. Тоже самое происходитъ и съ понятіемъ абсолютно наименьшаго. Подъ наименьшимъ разумѣется именно то, что не можетъ быть меньше, чѣмъ оно есть. Но Богъ какъ абсолютно величайшее просто не можетъ быть меньшимъ, чѣмъ Онъ есть; слѣдовательно Онъ, какъ абсолютно величайшее, есть въ то же время и абсолютно наименьшее. Мы останавливаемъ вниманіе

на этомъ понятіи Николая Кузанскаго о Богѣ съ одной стороны потому, что его дѣликомъ заимствовалъ извѣстный пантеистическій философъ—Джордано Бруно, что показываетъ намъ, какое направленіе приняла богословствующая мысль ¹⁾, а съ другой стороны потому, что изъ этого понятія Николай Кузанскій выводитъ свое доказательство бытія Божія, имѣющее прямое значеніе для христіанской Апологетики. Именно онъ учитъ,—что абсолютно величайшее стоитъ выше всѣхъ противоположеній, а слѣдовательно выше также всякаго утвержденія и отрицанія; а въ силу этого уничтоженія въ Богѣ всѣхъ противоположностей „совершенно не быть“ (*minime esse*), когда это должно быть сказано о Богѣ, значитъ то же самое, какъ и „наиболѣе быть“ (*maxime esse*); отсюда, по ученію Николая Кузанскаго, слѣдуетъ, что просто величайшее необходимо существуетъ, и несуществованіе его совершенно немислимо. Изъ такого понятія о Богѣ вообще Николай Кузанскій выводитъ затѣмъ и свое ученіе о твореніи міра и объ отношеніи Бога къ міру и человѣку. Какъ абсолютно величайшее Богъ обнимаетъ въ себѣ все, и есть все, что можетъ быть. Такъ какъ для Бога все возможное дѣйствительно существуетъ, то все, что какъ-либо существуетъ или можетъ существовать, существуетъ въ немъ, какъ принципъ, все сотворенное или еще только творимое развивается изъ него, Онъ есть несозданная возможность всякой созданной дѣйствительности. Поэтому дѣйствительность созданнаго происходитъ изъ Него, Онъ въ своей абсолютной потенциальности бытія есть актуальная причина всего того, что существуетъ внѣ его, Его воля есть основаніе для существованія всего существующаго внѣ Его. Возможность и дѣйствительность, абсолютно сливающіяся въ Богѣ, раздѣляются одна отъ другой внѣ Бога и взаимно ограничиваются въ разнообразныхъ пропорціональныхъ отношеніяхъ, будучи ограниченными сами въ себѣ уже вслѣдствіе своего бытія внѣ Бога.

¹⁾ Историки прямо утверждаютъ, что Джордано Бруно „подъ вліяніемъ сочиненій Николая Кузанскаго порвалъ связи съ монашеской жизнью и католицизмомъ“ Ср. А. Вебера *Исторія европейской философіи*. Перев. А. А. Козлова. Кіевъ. 1882. Стр. 202.

Человѣкъ представляетъ въ себѣ соединеніе наивысшей ступени тѣлесной природы съ самою низшею ступеню духовной и въ отношеніи его духовно одаренной души къ принадлежащему ей тѣлу Николай Кузанскій усматриваетъ отображеніе отношенія Бога къ міру и человѣку, потому что самъ человѣкъ есть специфическое отображеніе Бога, какъ Единого и Троичнаго, ибо представленное въ трехчленномъ организмѣ творенія отображеніе Божественной Троичности и единства—возможности, дѣйствительности и живого воссоединенія той и другой въ человѣкѣ достигаетъ своего заключенія и конкретного выраженія. Но человѣкъ еще не есть абсолютный вѣнецъ творенія. Правда, въ видимомъ твореніи онъ есть высочайшее существо, но въ общемъ космическомъ рангѣ онъ все таки стоитъ ниже невидимыхъ духовъ. Впрочемъ, онъ имѣетъ весьма важное преимущество предъ чистыми духами, которое состоитъ въ томъ, что онъ одинъ только, имѣя природу наивысшую изъ низшихъ и самую низшую изъ наивысшихъ природъ, обнимаетъ въ себѣ всѣ природы, и потому его природа скорѣе всякой другой природы, какъ высшей, такъ и низшей ея, способна къ особенному соединенію съ абсолютно наибольшимъ, т. е., съ Богомъ. Отсюда уже Николай Кузанскій выводитъ идею какъ боговоплощенія, такъ и искупленія падшаго человѣчества. Вотъ то міровоззрѣніе, на почвѣ котораго Николай Кузанскій надѣялся достигнуть полнаго примиренія между вѣрою и знаніемъ, религіею и философіею, и изъ котораго онъ думалъ разъяснить человѣческому разуму всѣ величайшія истины христіанства. Конечно, Николай Кузанскій самъ, въ своемъ міровоззрѣніи, еще не разошелся съ христіанскимъ ученіемъ настолько, чтобы порвать всякую связь съ христіанскою Церковію. Но въ его системѣ заключаются уже такіе элементы, которые не только не могутъ имѣть существеннаго значенія для защиты христіанства, но которые напротивъ, какъ вышедшіе изъ рукъ христіанскаго богослова и даже епископа могли въ свое время дать врагамъ христіанства, раздѣляющимъ пантеистическія воззрѣнія, довольно сильное оружіе для борьбы съ христіанскимъ вѣроученіемъ,—что въ дѣйствительности и случилось.

Николай Кузанскій написалъ, между прочимъ три книги *Stirpationum Alkorani*, въ которыхъ онъ съ полнымъ знаніемъ дѣла и основательно доказываетъ ложь магометанства и несостоятельность ученія Алкорана. Думаемъ, что въ свое время это сочиненіе принесло большую пользу христіанской апологетикѣ, чѣмъ религиозно-философская система Николая Кузанскаго.

И такъ, послѣ сказаннаго ясно, что средневѣковая схоластика далеко не достигла того, къ чему стремилась. Она хотѣла слить философію съ богословіемъ, представить христіанство человѣческому разуму единственною разумною религіею, не стоящею съ нимъ ни въ какихъ противорѣчіяхъ, доказать ея истину и божественное происхожденіе, оправдать и разъяснить путемъ философскихъ изслѣдованій тѣ христіанскіе догматы, которые были изложены древними Отцами Церкви на вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ. Но вмѣсто этого схоластика именно больше всего унизила христіанство предъ форумомъ человѣческаго разума. Ея союзъ съ Аристотелемъ обратилъ богословскую науку только въ сухую и безжизненную діалектику; взящная форма, симметричность расположенія частей въ общемъ цѣломъ, во всѣхъ подробностяхъ разработанные планы и самыя сложныя схемы не скрыли отъ глазъ посторонняго наблюдателя всей пустоты и безсодержательности схоластическаго богословія. Какъ средневѣковый рыцарь, украшенный изящною одеждою и снабженный тяжелыми доспѣхами, былъ годенъ только для парада, но не для упорнаго и продолжительнаго боеваго дѣла, къ которому гораздо болѣе были способны простые, полунагіе воины древнихъ спартанцевъ и римскіе солдаты; такъ и схоластическій богословъ, не смотря на внѣшнее, формальное развитіе его науки, не смотря на то, что онъ былъ въ изобиліи снабженъ всевозможными сентенціями и могъ прикрыть себя всегда, при своей защитѣ, ссылкой на многочисленныя авторитеты, былъ не способенъ выйти побѣдителемъ изъ борьбы съ простымъ здравымъ смысломъ съ зурядными возраженіями человѣческаго разума; всякая свѣжая мысль, всякое новое явленіе въ области знанія могли обратить его въ постыдное бѣгство. Не трудно понять, почему

было потрясено довѣріе къ схоластической наукѣ. Всякій видѣлъ, что схоластическіе богословы строили не дѣйствительные, а только воздушные замки. Одна форма, безъ содержанія, какъ бы она ни была красива и изящна, не можетъ удовлетворить потребности ни сердца, ни разсудка. Еще къ худшимъ результатамъ привелъ средневѣковую схоластику ея союзъ съ древнимъ философомъ Платономъ. Мы видѣли, что этотъ союзъ болѣе всего содѣйствовалъ переходу отъ схоластики къ пантеизму, а чрезъ него къ невѣрію и крайней враждебности, какъ они выразились въ такъ называемую эпоху возрожденія наукъ и искусствъ. И такъ, вмѣсто полнаго примиренія вѣры и знанія схоластика, конечно, противъ собственнаго желанія, наиболѣе содѣйствовала ихъ разединенію, вызвавъ съ одной стороны недовѣріе къ христіанству, а съ другой даже крайнюю враждебность къ нему. Что же касается положительнаго значенія схоластики въ исторіи развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія, то, преслѣдуя цѣли по преимуществу апологетическія и внося во всѣ свои работы характеръ преимущественно апологетическій, она дѣйствительно положила начало этой науки съ формальной, внѣшней стороны. Но и здѣсь ей нельзя не поставить въ вину того, что она не только не потрудилась надъ дальнѣйшимъ развитіемъ этой науки, оставивъ ее, такъ сказать, только въ зачаточномъ состояніи, но не умѣла даже надлежащимъ образомъ воспользоваться и тѣмъ богатымъ наслѣдствомъ, которое ей досталось отъ древне-христіанскихъ апологетовъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ПРОФЕССОРУ МИШО. ПО ВОПРОСУ О FILIOQUE И ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИИ.

(Продолженіе *).

II.

Прежде, чѣмъ перейти къ разбору аргументовъ, приводимыхъ въ защиту Filioque, и къ научно-богословскимъ доказательствамъ истинно православнаго ученія объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, я долженъ устранить нѣкоторыя недоумѣнія, порождаемыя запутаннымъ у генерала Кирѣева изложеніемъ дѣла. Съ одной стороны, онъ высказывается противъ мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ совинновникѣ бытія Духа Святаго, и указываетъ на неудачность выраженія: „и сопричина“ въ разсужденіяхъ объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому ¹⁾, а съ другой стороны, не только утверждаетъ, что въ Filioque заключается нѣчто, имѣющее даже *неоспоримое* право на существованіе, но и увѣряетъ, будто въ этомъ случаѣ я—единомышленникъ его, хотя и отвергаю Filioque во всѣхъ его смыслахъ и формахъ ²⁾. Необходимо хотя нѣсколько разсвѣять этотъ туманъ, щедро напущенный моимъ оппонентомъ ради его высокихъ цѣлей. Спрашивается: въ чемъ же состоитъ истинный и коренной смыслъ Filioque и каково дѣйствительное отношеніе къ нему со стороны А. А. Кирѣева, съ которымъ я полемизировалъ раньше и мысли котораго не могу обойти въ моемъ отвѣтѣ г. профессору Мишо?

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 24, за 1898 г.

1) Стран. 27 и 29 во *Втор. отъѣтѣ* мѣт.

2) Ibid. стр. 24 и 26.

Слово: *Filioque* имѣть и должно имѣть лишь слѣдующій смыслъ, поскольку выражаетъ собою отношеніе Сына Божія къ Духу Святому по бытію: „виновникомъ исхожденія Третьяго Лица Пресвятой Троицы является не Отецъ только, но и Сынъ Божій“. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь въ томъ мѣстѣ Никеоцареградскаго символа, въ которое вставлено папистами означенное слово, идетъ рѣчь не о чемъ-либо другомъ, а исключительно объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Отсюда само собою ясно, что *Filioque* вставлено папистами именно ради формальнаго показанія нѣкотораго участія Сына Божія въ актѣ предвѣчнаго исхожденія Духа Святаго къ бытію, а отнюдь не для указанія посольства Духа Сыномъ въ мірь. Употребляющіяся у папистовъ слова: *per Filium* выражаютъ *то-же самое* по существу своему. Вопреки всѣмъ увѣреніямъ римско-католиковъ, поддерживаемымъ и со стороны генерала Кирѣева ¹⁾ будто они не допускаютъ двойнаго начала, двойной причины бытія Духа Святаго, на самомъ дѣлѣ они признаютъ двоякое начало, двоякую причину исхожденія Третьяго Лица Троицы къ бытію. Еще Гуго Этеріанскій, одинъ изъ древнѣйшихъ защитниковъ папскаго догмата о *Filioque*, благородно признавался, что, съ римскокатолической точки зрѣнія, „Сынъ есть нѣкоторая *вина* Духа по *естеству*, какъ и самъ Отецъ“ ²⁾. Не даромъ-же и старокатолики, удерживающіе *Filioque* и *Per-filium* въ качествѣ богословскаго мнѣнія, почитаютъ Сына Божія „второй причиной или сопричиною“ бытія Духа ³⁾. Это дѣлаетъ честь не только ихъ логикѣ, но и искренности. Старокатолики попирали-бы требованія той и другой, если бы высказывались иначе. Даже и А. А. Кирѣевъ, какъ ни хлопочетъ затемнить ясное дѣло, былъ вынужденъ обронить мысль, что *Filioque* даетъ поводъ (только?) предполагать существованіе *двухъ началъ бытія* Духа Святаго ⁴⁾. Такимъ образомъ, слово: *Filioque*, какъ и *Per-Filium*, заключаетъ въ себѣ у папистовъ и старокатоликовъ въ томъ или иномъ видѣ *только* предста-

1) Стран. 5 въ *Письмѣ* къ редактору *Бюлл. Вѣстника*.

2) Стран. 155 въ *Mystagogia Photii* Генгенредера.

3) № 39 *Церковн. Вѣстника* за 1896 г.

4) Стран. 25 во *Втор. отчетѣ*.

вленіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о совивовникѣ *самаго бытія* Духа Святаго, а не другое какое-нибудь представленіе. Если же нашскіе и старокатолическіе богословы съ ихъ союзниками и усиливаются печатно прикрыть подлинный смыслъ означенныхъ словъ напрасными и противорѣчащими существу дѣла увѣреніями, будто они не отвергаютъ „единства принципа“ въ Троицѣ, то дѣлаютъ это, конечно, не въ силу требованій логики и не по побужденіямъ истиннолюбія, а въ практически-полемиическихъ цѣляхъ. Спрашивается: какое-же дѣйствительное отношеніе генерала Кирѣева къ Filioque и Per-Filium?

На этотъ вопросъ не дается строго-опредѣленнаго и точнаго отвѣта въ статьяхъ и брошюрахъ моего оппонента. Взглядъ его на дѣло излагается то такъ, то иначе. Тѣмъ не менѣе *склоняюсь* утверждать, что А. А. Кирѣевъ принимаетъ и понимаетъ Filioque, какъ и Per-Filium, въ ихъ старокатолическомъ смыслѣ.

Еще въ своемъ *Письмѣ* къ редактору „Богословскаго Вѣстника“ онъ заявилъ, что, по его мнѣнію, въ Filioque заключается „частица истины“, которая, однако, можетъ быть *различно* понимаема и излагаема ¹⁾. Изъ сказаннаго мною о естественномъ и неизбѣжномъ смыслѣ разсматриваемаго слова и изъ упомянутаго заявленія генерала Кирѣева несомнѣнно слѣдуетъ, что онъ допускаетъ признаніе Сына Божія *какой-либо*—активной или пассивной,—причиною бытія Духа Святаго, какъ бы онъ ни отрицалъ это вопреки законамъ логики и здравому смыслу. Противъ моего мнѣнія нисколько не говоритъ то обстоятельство, что генералъ Кирѣевъ опредѣляетъ заключающуюся въ Filioque частицу истины, какъ признаніе за Сыномъ Божіимъ вѣчнаго свойства, вѣчной силы, вѣчной способности послать Духа Святаго въ міръ ²⁾. Въдъ подъ этимъ свойствомъ, силою, способностью должно разумѣть, съ точки зрѣнія видящаго въ Filioque долю истины, прежде всего, свойство, силу, способность Сына такъ или иначе участвовать въ изведеніи Духа къ бытію, а затѣмъ и послать Его въ міръ. Паписты такъ именно и понимаютъ дѣло. Спра-

1) Стран. 5 въ *отд. отпискѣ*. Само собой, сюда привносится и Per-Filium...

2) Ibid. стран. 5 и 7.

ведливость моего мнѣнія подтверждается и тѣмъ, что А. А. Кирѣевъ въ упомянутомъ его *Письмѣ* прямо отвергалъ мысль, что посольство Третьяго Лица Пресвятой Троицы Вторымъ Лицомъ Ея условливается дарованнымъ Ему отъ Отца за Его искупительный подвигъ нравственнымъ правомъ на это ¹⁾. Когда же мною было доказано генералу Кирѣеву, что мысль о со-вѣчномъ полученіи отъ Отца Сыномъ указаннаго права за искупительный подвигъ, отъ вѣчности же реализировавшійся въ очахъ Отца, есть не иное что, какъ ученіе Священнаго писанія и церковнаго преданія ²⁾, мой оппонентъ, повидимому, „вразумился“ нѣсколько и потому во *Второмъ ответѣ* мнѣ уже не говорить объ арианскомъ, будто-бы, характерѣ выше указанной мысли ³⁾. Однако же, онъ все-таки съ рѣшительностью уклоняется отъ церковной точки зрѣнія на *причину* посольства Духа Сыномъ въ міръ. Это ясно видно изъ слѣдующаго заявленія генерала Кирѣева. „Для моей аргументаціи, говоритъ онъ о себѣ, совершенно безразлично, за *что* именно или *ослѣдствіе* чего именно получилъ Сынъ способность или право (иное дѣло—способность, которой не лишень и Духъ Святой, а иное дѣло—право) посланія, а важно и существенно лишь то, что право это искони связано съ вѣчною *натурою* Сына, --- съ Его способностью стать Спасителемъ“ ⁴⁾. Какъ видимъ, для моего оппонента *совершенно безразлично* то самое, что въ вопросѣ о посольствѣ Сына Духомъ представляется, по ученію Слова Божія и церковнаго преданія, имѣющимъ *рѣшающее* значеніе. Мною было выяснено, а генераломъ Кирѣевымъ не опровергнуто и *не можетъ* быть опровергнуто, что право посылать Духа хотя и стоитъ въ связи со *способностью* Сына стать Спасителемъ міра, но не вытекаетъ само сабою изъ этой способности и вовсе не условливается ею по существу своему ⁵⁾. Воспользовавшись моими мыслями о причинѣ посольства Духа Сыномъ ⁶⁾, а за тѣмъ *искажиши* ихъ при формулировкѣ своего

¹⁾ Ibid. стран. 7.

²⁾ Стран. 8—11 въ отдѣл. оттискѣ моего *Ответа*.

³⁾ Стран. 25 во *Втор. ответѣ* мнѣ. ⁴⁾ Стран. 26 во *Втор. ответѣ*.

⁵⁾ Стран. 9 въ моемъ *Ответѣ* Кирѣеву.

⁶⁾ До моихъ разъясненій А. А. Кирѣевъ говорилъ о какихъ-то *неопредѣленныхъ* свойствахъ, силѣ, способности Сына посылать Духа въ міръ (стран. 6 въ *Письмѣ*).

взгляда, А. А. Кирѣевъ, вынуждаюсь сказать, съ *поразительной* безцеремонностью выдаетъ меня за своего единомышленника ¹⁾. Но этимъ онъ, конечно, не можетъ совершенно замаскировать подлинной своей мысли. А она, нужно полагать, состоитъ въ томъ, будто способность Сына стать Спасителемъ міра дѣлаетъ Его такимъ или инымъ участникомъ и въ изведеніи Духа Святаго къ *самому бытію*, что безусловно отрицается мною. Если бы генералъ Кирѣевъ не думалъ такъ, тогда ему не за чѣмъ было бы считать для себя совершенно безразличнымъ ученіе Слова Божія и церковнаго преданія о *причинѣ* полученія Сыномъ права посылать Духа въ міръ.

Мое мнѣніе, что А. А. Кирѣевъ принимаетъ и понимаетъ Filioque въ его истинномъ и дѣйствительномъ смыслѣ, нисколько не опровергается тѣмъ, что онъ во *Второмъ ответѣ* мнѣ съ особой интенсивностью говоритъ о Богѣ Отцѣ, какъ объ единой причинѣ бытія Духа Святаго, и даже бросаетъ замѣчаніе касательно неудачности выраженія: „Сопричина“ въ разсужденіяхъ объ отношеніи Сына Божія къ Третьему Лицу Пресвятой Троицы. Мною уже было указано, что и паписты и старокатолики въ практически-полемиическихъ цѣляхъ завѣряютъ-же, вопреки логикѣ и здравому смыслу, будто, держась Filioque, они не отрицаютъ „единства принципа“ въ Пресвятой Троицѣ. По какой причинѣ они дѣлаютъ это, по той-же причинѣ и генералъ Кирѣевъ могъ высказаться даже и противъ выраженій: „вторая причина или сопричина“ въ примѣненіи ихъ къ взаимоотношеніямъ между Сыномъ и Духомъ. Но сущность дѣла—не въ этихъ *голословныхъ* завѣреніяхъ и протестахъ. Пусть-бы оппонентъ мой резонно выяснилъ, какой именно терминъ наилучше выражаетъ, по сравненію съ словами: „вторая причина или сопричина“, завитую въ Filioque мысль и почему-же неудачны эти слова. Пусть онъ разъяснилъ-бы и доказалъ-бы, почему и какъ именно совмѣстимы одно съ другимъ признаніе Сына Божія совинновникомъ бытія Святаго Духа и „единство принципа“ въ Пресвятой Троицѣ. Но отъ этого всего дипломатично уклонился генералъ Кирѣ-

¹⁾ Стран. 26 во *Втор. ответѣ*.

евъ по неудобовыполнимости указанной задачи. Если бы онъ на самомъ дѣлѣ былъ противъ мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоемъ совинovníкѣ *бытія* Духа Святаго, то не только не признавалъ-бы чего-либо истиннаго въ *Filioque* и не сталъ-бы литературно препираться со мною, но и не допустилъ-бы въ своемъ *Второмъ ответѣ* мнѣ слѣдующаго. Во первыхъ, какъ ниже увидимъ яснѣе, онъ нарочито приводитъ изъ святоотеческихъ твореній такіа выраженія, на которыя по преимуществу ссылались и ссылаются римскокатолики и старокатолики ради доказательства мысли, будто Сынъ—совинovníкъ самаго *бытія* Духа Святаго ¹⁾. Свои цитаты оппонентъ мой сопровождаетъ знаменательнымъ указаніемъ на то, будто отцы и учителя церкви „очень разнообразно и свободно“ разсуждали и учили объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому ²⁾. Этими онъ поставляетъ на видъ, конечно, то, будто, на основаніи словъ отцовъ и учителей церкви, можно усматривать, кому угодно, *различныя* частицы истины въ *Filioque*. Остается только пожалѣть, что генераль Кирѣевъ и въ данномъ случаѣ оказался скупымъ на *необходимыя* объясненія и не сказалъ, какія же это *различныя* частицы истины находятся въ *Filioque* и почему отличается такой изумительной растяжимостью смыслъ этого слова ³⁾. Наконецъ, обращаетъ на себя вниманіе и ссылка А. А. Кирѣева на то, что въ отвѣтномъ посланіи патріарховъ на энциклику папы Пія IX говорится „въ очень хвалебныхъ выраженіяхъ“ о папѣ Львѣ III-мъ, который былъ де сторонникомъ *Filioque* ⁴⁾. Тутъ косвенно одобряется моимъ оппонентомъ признаніе въ *Filioque* не „частицъ“ только истины, но, конечно, *всей* истины, считающейся ложью въ православной Церкви.

На основаніи всего сказаннаго мною, располагаюсь думать и говорить, что генераль Кирѣевъ раздѣляетъ мысль о Сынѣ Божіемъ какъ о *нѣкоторомъ* виновникѣ *бытія* Святаго Духа, и что онъ объясняетъ самое посольство Духа Сыномъ въ

¹⁾ Ibid. стран. 28.

²⁾ Ibid. стран. 29.

³⁾ Въ виду словъ г. Кирѣева о заключающихся въ *Filioque* различныхъ „частицахъ“ истины я только ad hominem говорю о весьма различныхъ смыслахъ и формахъ *Filioque*, но нахожу всѣхъ ихъ ложными по существу дѣла...

⁴⁾ Стран. 29 и 30 во *Втор. ответѣ*.

міръ, въ концѣ всего, зависимостью Третьяго Лица Пресвятой Троицы отъ Втораго по самому бытію. Послѣ сдѣланныхъ мною замѣчаній, вызванныхъ потребностью уяснить затемненный А. А. Бирѣвымъ предметъ полемики, обращаюсь къ доказательствамъ неправильности ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ о *социномыиъ бытіи* Духа Святаго, хотя бы мнѣніе это допускалось въ качествѣ лишь богословскаго мнѣнія.

На вопросъ объ отношеніи Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ Сыну Божію *Православное исповѣданіе* отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: „Духъ Святой исходитъ отъ *одного* Отца. Сему научаетъ Самъ Спаситель словами: егда придетъ Утѣшитель, Его-же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца и сходитъ (Іоан. XV, 26). Св. Аѳанасій сіе ученіе такъ изъясняетъ: Духъ Святой отъ *одного* Отца, какъ отъ причины, исходитъ, а чрезъ Сына въ міръ посылается“¹⁾. На вопросъ, можетъ-ли ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца быть подвержено какому-нибудь измѣненію или дополненію, *Катехизисъ* митрополита Филарета отвѣчаетъ такъ: „Не можетъ. Во-первыхъ, потому, что православная церковь въ ученіи семъ повторяетъ точныя слова Самаго Іисуса Христа, а Его слова, безъ сомнѣнія, суть достаточное и совершенное выраженіе истины. Во-вторыхъ, потому, что второй вселенскій соборъ, котораго главный предметъ былъ утвердить истинное ученіе о Святомъ Духѣ, безъ сомнѣнія, удовлетворительно изложилъ сіе ученіе въ символѣ вѣры, и католическая церковь признала сіе такъ рѣшительно, что третій вселенскій соборъ седьмымъ правиломъ своимъ запретилъ составлять новый символъ вѣры. Посему св. Іоаннъ Дамаскинъ пишетъ: „Духа Святаго и изъ Отца быти глаголемъ, и Духа Отца именуемъ: отъ Сына же Духа быти *никако-же* глаголемъ, но точію Его Духа Сынновна нарицаемъ“²⁾. Таково ученіе православной церкви объ отношеніи Третьяго Лица Пресвятой Троицы ко Второму. Она прямо и ясно говоритъ, въ такъ называемыхъ символическихъ книгахъ своихъ, что Духъ Святой исходитъ къ бытію *только* отъ Отца безъ всякаго участія въ этомъ со стороны

¹⁾ Въ 1 ч. отвѣтъ на 71 вопросъ.

²⁾ Изъ словъ объ осьмомъ членѣ символа вѣры.

Сына Божія. Тутъ мы въ нихъ имѣемъ дѣло уже не съ богословскимъ мнѣніемъ, а съ догматическимъ ученіемъ. Справедливость моего пониманія ученія указанныхъ книгъ православной церкви подтверждается непререкаемыми, на мой взглядъ, свидѣтельствами.

Ни въ одномъ изъ древнихъ символовъ и общепризнанныхъ вѣроопредѣленій или вѣроизложеній вселенской нераздѣленной церкви нельзя найти и указать хотя бы малѣйшаго намека на то, что Сынъ Божій есть въ какомъ-нибудь смыслѣ виновникъ или сопричина *бытія* Духа Святаго. Отсутствие такового намека можетъ быть резонно объяснимо только тѣмъ, что мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о какомъ-либо виновникѣ бытія Духа Святаго, была совершенно чужда древнему вселенскому церковному сознанию. Но этого мало: вселенская нераздѣленная церковь, нужно сказать, прямо устраняетъ и осуждаетъ означенную мысль. Четвертый вселенскій соборъ, подтвердивъ запрещеніе какъ-либо измѣнять Никеоцареградскій символъ, засвидѣтельствовалъ, что этотъ символъ „въ совершенствѣ учить“ и о Духѣ Святомъ ¹⁾, а между тѣмъ въ этомъ символѣ говорится и объ изведеніи Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію. Каждый долженъ признать, что *совершенное* ученіе *ополнѣ* исчерпываетъ и рѣшаетъ вопросъ о началѣ или причинѣ *бытія* Духа Святаго, а тѣмъ самымъ прямо воспрещаетъ держаться мнѣнія, будто Сынъ Божій есть сопричина или вторая причина *бытія* Духа Святаго.

Согласно съ вселенскимъ соборомъ говорятъ торжественныя заявленія, или исповѣданія, и помѣстныхъ соборовъ, касавшихся рассматриваемаго предмета. Такъ, напримѣръ, бывшій подъ предсѣдательствомъ папы Дамаза, Римскій соборъ предаетъ анаемѣ тѣхъ, кто не хочетъ исповѣдывать, что Духъ Святыи происходитъ отъ Отца *истинно и собственно*, какъ и Сынъ рождается отъ Отца ²⁾. Здѣсь слова: „истинно и собственно“ являются, по своему смыслу, тождественными съ словами: *только* отъ Отца или отъ *одного* Отца. Поэтому, напрасно увѣряютъ сторонники филиоквистическаго ученія, будто

¹⁾ Стран. 339 въ 3 т. *Vinii Concil.*

²⁾ Во 2 гл. V-й книги у Феодорита въ церковной исторіи.

папа Дамазъ упомянутыми словами имѣлъ въ виду указать лишь на божество Духа Святаго, но якобы не думалъ устранять мысль объ участіи Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Для каждаго безпристрастнаго человѣка ясно, что папа Дамазъ высказался-бы за божество Третьяго Лица Пресвятой Троицы и въ томъ случаѣ, если бы призналъ исхождение Его къ бытію и отъ Сына, а не отъ одного Отца: вѣдь и Сынъ есть истинный Богъ. Папѣ Дамазу даже слѣдовало-бы высказаться касательно участія Сына Божія въ изведеніи Духа къ бытію, если бы онъ допускалъ это участіе. Дѣло—въ томъ, что ересь, съ которою боролся соборъ, была враждебна ученію о *отчюмъ* исхожденіи Духа къ бытію и отъ Сына. Значить, и слѣдовало-бы поставить это на видъ еретикумъ и обличить ихъ заблужденіе. Между тѣмъ, Римскій соборъ поступилъ совсѣмъ иначе и чрезъ то ясно засвидѣтельствовалъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца или отъ *одного* Отца.

У св. отцовъ и учителей церкви тоже находимъ ясныя протесты противъ признанія Сына Божія участникомъ въ изведеніи Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію. Для примѣра укажу на знаменательныя въ высшей степени слова блаж. Теодорита, высказанныя по поводу допущеннаго св. Кирилломъ выраженія: „Духъ собственъ Сыну“. „Если Кириллъ назвалъ Духа собственнымъ Сыну, какъ имѣющаго ту-же природу и исходящаго отъ Отца, то мы, говоритъ блаж. Теодоритъ, согласны съ нимъ и принимаемъ это за благочестивое мнѣніе. Но если онъ сказалъ это съ той мыслию, будто Духъ *отъ* Сына или *чрезъ* Сына имѣетъ *бытіе*, то отвергаемъ это, какъ хулу и нечестіе“¹⁾. Въ отвѣтъ на это св. Кириллъ сказалъ, что онъ назвалъ Духа собственнымъ Сыну по причинѣ ихъ единосущія, а не по чему-либо иному²⁾. Не очевидно-ли изъ этого, что отцы и учителя церкви рѣшительно не допускали той мысли, будто Сынъ Божій есть въ какомъ-нибудь отношеніи причина *бытія* Духа Святаго? Если бы эта мысль встрѣчалась у кого-нибудь изъ нихъ даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, то

¹⁾ Col. 493 въ 4 отд. LXXVI. Patrol. Curs. Compl. Migne. Ser. graec.

²⁾ I Labbei p. 123 въ VI t. Concil.

блаж. Теодоритъ не сталъ-бы въ такихъ сильныхъ выраженіяхъ упрекать св. Кирилла, а послѣдній прямо указалъ бы ему, что не онъ только, но такіе и такіе-то пастыри церкви думаютъ и учатъ подобно ему, и не объяснялъ-бы своихъ словъ объ отношеніи Сына къ Духу въ смыслѣ единосущія. Какъ видимъ, отцы и учителя не раздѣленной церкви признавали *только* Отца или *одного* Отца виновникомъ бытія Духа Святаго и не допускали мысли о какомъ-нибудь участіи Второго Лица Пресвятой Троицы въ изведеніи Третьяго Лица къ бытію.

Въ согласіи съ ученіемъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и отцовъ православной церкви истинные представители ея и впоследствии времени также разсуждали и учили. Ссылка, которую Мэй сдѣлалъ, во время засѣданій Банской конференціи, на Марка, епископа Ефесскаго, будто этотъ послѣдній требовалъ отъ римско-католиковъ на Флорентійскомъ соборѣ только исключенія Filioque изъ символа, но допускалъ Filioque въ качествѣ богословскаго мнѣнія ¹⁾, ничѣмъ не оправдывается. Въ протоколѣ послѣдняго засѣданія Флорентійскаго собора находимъ сообщеніе о томъ, что Маркъ Ефесскій, получивши разрѣшеніе говорить, произнесъ длинную рѣчь, въ которой заявилъ о невозможности соединенія съ римско-католиками, какъ съ еретиками, до тѣхъ поръ, пока они не выбросятъ изъ символа приставку: Filioque и пока не будутъ исповѣдывать символъ согласно съ православными ²⁾. Въ одномъ изъ окружныхъ своихъ посланій Маркъ Ефесскій развиваетъ ту мысль, что нельзя найти никакой точки примиренія или чего-либо средняго между православнымъ ученіемъ объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца и римско-католическимъ ученіемъ объ исхожденіи Его *и отъ Сына* ³⁾. Въ виду столь ясныхъ словъ и столь рѣшительныхъ сужденій Марка Ефесскаго развѣ допустимо, чтобы онъ могъ терпѣть, даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, такое ученіе, которое, по его-же взгляду, рѣшительно непримиримо съ догматомъ православной церкви? Въ словахъ и сужденіяхъ Марка Ефесскаго несомнѣнно имѣется

¹⁾ Стран. 45 въ *Протоколахъ Общества любителей дух. просвѣщенія* (Слб отд.) за 1875—1876 гг.

²⁾ Ibid. Стран. 209 и 210.

³⁾ Ibid. Стран. 211.

въ виду Filioque, и какъ богословское мнѣніе. Думать иначе значило-бы не только превратно истолковывать взглядъ Марка Ефесскаго, но и навязывать ему грубое самопротиворѣчіе.

Въ ученіи, что Святой Духъ исходитъ отъ *одного* Отца, мы въ правѣ, даже и на основаніи сказаннаго выше, видѣть отнюдь не богословское только мнѣніе. Думая такъ, нарочито держусь той точки зрѣнія на догматъ, которая нѣкогда принята и старокатоликами. Въ числѣ семи положеній, прочитанныхъ покойнымъ профессоромъ Осининымъ на второмъ засѣданіи Банской конференціи, третье положеніе посвящено опредѣленію того, что такое догматъ. „Какъ на догматы должно смотрѣть, гласить этотъ тезисъ, лишь на тѣ пункты вѣроученія, которые по своему происхожденію и содержанию коренятся въ Божественномъ откровеніи и потому или а) выражены въ Священномъ писаніи яснымъ, не допускающимъ никакого произвольнаго толкованія ¹⁾, образомъ, или б) утверждены и опредѣлены какимъ-либо вселенскимъ соборомъ, или в) чрезъ единогласное свидѣтельство древнихъ отцовъ церкви получили обязательное значеніе, какъ истина, происходящая изъ Божественнаго Откровенія и вслѣдствіе того по преданію существующая въ общемъ церковномъ сознаніи“ ²⁾. Это положеніе было принято безъ возраженій и единогласно всѣми, присутствовавшими въ засѣданіи, членами Банской конференціи ³⁾. Выраженнымъ въ третьемъ тезисѣ условіямъ вполне и удовлетворяетъ ученіе православной церкви объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію отъ *одного* Отца.

Мысль объ этомъ изложена въ Священномъ писаніи до такой степени ясно, что всѣ попытки произвольнаго толкованія ея сами собою осуждаются и ниспровергаются. Спаситель говоритъ: *когда придетъ Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Который отъ Отца исходитъ, Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ* (Іоан. XV, 26). Хотя здѣсь и не сказано, что Третье Лицо Пресвятой Троицы исходитъ отъ *одного*

¹⁾ Считаю необходимымъ замѣтить, что произвольно толковать можно все, что угодно. Важно-же то, чтобы мысль была ясно выражена и этой ясностью достаточно обладала произвольность толкованій.

²⁾ Стран. 7 и 8 въ цитов. *Протоколахъ*.

³⁾ Ibid. стр. 9.

Отца, но это само собою очевидно. Посланіе Духа прямо и рѣшительно отлѣчено отъ Его исхожденія. Первое поставлено въ нѣкоторую зависимость и отъ Сына (Іоан. XIV 16 и 26), а второе—въ полную зависимость отъ Бога Отца (Іоан. XV, 26). Между тѣмъ, если бы Сынъ Божій принималъ какое-либо участіе въ исхожденіи Духа Святаго къ бытію, то въ приведенныхъ словахъ не противопологалось-бы съ такой очевидностью посланіе и исхожденіе Третьяго Лица Пресвятой Троицы и послѣднее поставлялось-бы въ *нѣкоторую* зависимость и отъ Сына. О немъ, однако, совершенно умолчано въ этомъ случаѣ, а это съ достаточной основательностью можетъ быть объясняемо только тѣмъ, что Сынъ—ни въ какомъ смыслѣ *не причина* бытія Духа Святаго. Вселенскіе соборы не только учатъ объ исхожденіи этого Лица Пресвятой Троицы отъ Отца-же, но и объявили это ученіе совершеннымъ и не подлежащимъ какому-либо измѣненію. А что это ученіе исключаетъ всякую мысль о Сынѣ, какъ о какомъ-либо соучастникѣ въ изведеніи Духа къ самому бытію, въ пользу этого непрерываемо свидѣтельствуютъ и заявленія, подобныя сдѣланному Римскимъ соборомъ или блаж. Теодоритомъ,—заявленія, идущія въ православной церкви съ глубокой древности и до настоящаго времени и возможныя только тогда и тамъ, когда и гдѣ почитается ложнымъ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ *бытія* Св. Духа, хотя бы оно кѣмъ-нибудь и высказывалось съ настойчивостью.

Казалось бы, со стороны старокатолическихъ богослововъ не должно быть дѣлаемо никакихъ возраженій противъ православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію отъ *одного* Отца. Во время засѣданій Бонской конференціи Деллингеръ не разъ заявлялъ, что старокатолики готовы принять ученіе *Православнаго исповѣданія* объ исхожденіи Духа Святаго отъ *одного* Отца, какъ начала и источника Божества ¹⁾. Въ одномъ же изъ засѣданій упомянутой конференціи Деллингеръ выступилъ, между прочимъ, съ слѣдующимъ тезисомъ: „мы отвергаемъ *всякое* представленіе и *всякій* образъ выраженія,

¹⁾ Стран. 10 и друг. въ цитов. *Протоколахъ*.

въ которомъ *сколько-нибудь* содержится признаніе двухъ началъ, или *ἀρχαί*, или *ἀρχαί* въ Троицѣ¹⁾. Старокатоликами принято было на Бонской конференціи и слѣдующее изреченіе, взятое изъ твореній св. Іоанна Дамаскина: „Св. Духъ *не исходитъ отъ Сына*, потому что въ Божествѣ *одно начало, одна причина*, которою произведено все, что есть въ Божествѣ“²⁾. Въ послѣдствіи Роттердамская старокатолическая комиссія заявила Петербургской синодальной комиссіи, что старокатолики признаютъ единоначаліе во святой Троицѣ³⁾. Наконецъ, въ одномъ изъ старокатолическихъ катихизисовъ читаемъ слѣдующее: „Богъ Отецъ есть единственный принципъ Божества: Бога Сына—въ томъ отношеніи, что Онъ отъ вѣчности рождается отъ Бога Отца, Бога Духа—въ томъ отношеніи, что Онъ исходитъ предвѣчно отъ Перваго Лица Пресвятой Троицы“⁴⁾. Если старокатолики пришли къ такимъ воззрѣніямъ, то нужно бы ожидать, что они признаютъ безусловную истинность православнаго ученія о Богѣ Отцѣ, какъ *единственномъ виновникѣ бытія* Духа Святаго, и совершенно отрекаются отъ несогласной съ этимъ ученіемъ мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о *второй причинѣ или сопричинѣ* бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы. Таковы неотразимыя требованія существа дѣла, здравой логики. Въ самомъ дѣлѣ, кто отвергаетъ *всякое* представленіе и *всякій* образъ выраженія, въ которомъ *сколько-нибудь* содержится признаніе *двухъ* началъ въ Пресвятой Троицѣ, тотъ, не измѣняя существу дѣла и здравой логикѣ, развѣ можетъ быть противъ православнаго ученія объ Отцѣ, какъ объ *единомъ* виновникѣ бытія Духа, и развѣ станетъ считать Сына Божія *второй причиною или сопричиною* бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы? Одно съ другимъ *никоимъ образомъ* не вяжется. Между тѣмъ, старокатолическіе богословы, продолжая признавать Сына Божія нѣкоторой виною бытія Духа, не только предпочитаютъ пребывать въ непримиримомъ противорѣчій съ вышеуказанными положеніями, принятыми ими же самими, и съ словами ихъ же катехизиса, но и оспа-

1) Ibid. Стран. 80 и 86.

2) Ibid. Стран. 140.

3) № 38 Церк. Вѣстника за 1896 г.

4) Стран. 17 и 18 въ *Catéchisme catholique* (Berne; 1876).

риваютъ, вѣрное себѣ во всемъ, православное ученіе объ отношеніи Сына Божія къ Третьему Лицу Пресвятой Троицы.

Кажется, достаточно было-бы и сказаннаго мною, чтобы видѣть, съ одной стороны, истинность православнаго ученія объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, а, съ другой стороны, то самопротиворѣчіе, въ которомъ путаются сторонники *Filioque*, и вмѣстѣ неосновательность приговоровъ профессора Мишо и генерала Кирѣва о напечатанномъ мною по этому предмету. Однако же, приходится входить и въ детальное разсмотрѣніе той аргументаціи, къ какой прибѣгаютъ приверженцы *Filioque* для оправданія своихъ воззрѣній. Аргументація эта троякаго рода. Во первыхъ, старокатолическіе богословы увѣряютъ, будто слова Евангелія и Никеоцареградскаго символа не уполномочиваютъ признавать Бога Отца единственнымъ виновникомъ бытія Духа Святаго. Во-вторыхъ, они утверждаютъ, будто отцы и учителя церкви признаютъ виновническое участіе или посредничество Сына въ изведеніи Духа къ бытію. Наконецъ, старокатолическіе богословы настаиваютъ на томъ, будто бы признаніе эгого участія или посредничества Сына въ исхожденіи Третьяго Лица Пресвятой Троицы нисколько не противорѣчитъ мысли объ „единствѣ принципа“ въ ней. Съ этихъ сторонъ и обсудимъ аргументацію старокатолическихъ богослововъ и генерала Кирѣва.

Еще во время засѣданій Бонской конференціи неоднократно замѣчали старокатолическіе богословы, что по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа нельзя заходить дальше того, что гласитъ буква Священнаго писанія или символа ¹⁾. Въ недавнее же время заявлялъ о томъ-же г. старокатолическій епископъ Веберъ, говоря, что въ Никеоцареградскомъ символѣ, какъ и въ Евангеліи, не говорится объ исхожденіи Духа Святаго только отъ Отца и что, поэтому, несправедливо ограничивать смыслъ сказаннаго въ нихъ словами: *только* отъ Отца или отъ *одного* Отца ²⁾. Поставляютъ это на видъ старокатолическіе богословы съ цѣлію доказать дозволительность мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ бытія Третьяго Лица

¹⁾ Стран. 76 и друг. въ цитов. *Протоколахъ*.

²⁾ Стран. 551 въ XIX вѣ. *Revue internationale de theologie*.

Пресвятой Троицы. Еще въ *Письмѣ* моемъ къ А. А. Кирѣеву я сдѣлалъ потребное замѣчаніе противъ такого взгляда на дѣло: „Хотя въ символѣ и нѣтъ оговорки, что Духъ Святой исходитъ отъ *одного* Отца, но нѣтъ, конечно, потому, что не для чего было дѣлать ее. Коль скоро Святой Духъ, по словамъ Евангелія и символа, исходитъ отъ Отца, какъ и Сынъ рождается отъ Отца-же, то вѣдь этимъ отрицается не только рождаемость Сына еще отъ кого-либо, но и исхождаемость Духа Святаго еще отъ кого-нибудь“¹⁾. Вотъ что сказано было мною и что обойдено г. епископомъ Веберомъ въ его возраженіяхъ. Слова мои являются выраженіемъ обычнаго и непремѣннаго требованія всякой разумной экзегетики. Только слѣдуя этимъ требованіямъ, мы не рискуемъ исказить смыслъ чьихъ бы то ни было словъ. Напротивъ, если держаться экзегетической точки зрѣнія, которую въ давномъ случаѣ высказываютъ старокатолическіе богословы, тогда въ нашемъ мнѣніи должны потерять *подлинный* смыслъ и *подлинное* значеніе чуть-ли не всѣ слова Священнаго писанія и церковныхъ вѣроопредѣленій. Возьмемъ для примѣра хотя бы символъ вѣры. Въ немъ не сказано, что Духъ Святой единъ. Слѣдуя своему экзегетическому приему, старокатолики въ правѣ говорить, что дозволительна мысль о бытіи *нѣсколькихъ* Духовъ Святыхъ. Вообще экзегетическая точка зрѣнія, высказываемая старокатоликами, даетъ право держаться, во имя Священнаго писанія и церковныхъ вѣроопредѣленій, какого угодно нелѣпаго, но симпатичнаго намъ, мнѣнія. Будучи приложена къ истолкованію смысла обыкновенной устной или печатной рѣчи людей, эта экзегетическая точка зрѣнія открываетъ широкій просторъ для самаго превратнаго объясненія чужихъ словъ. Извѣстно изреченіе одного государственнаго мужа: „дайте мнѣ двѣ строчки письма какого-нибудь человѣка, и я берусь осудить его на смерть“. Этотъ государственный мужъ, очевидно, держался родственной старокатоликамъ экзегетической точки зрѣнія.

Такимъ образомъ, экзегетическое соображеніе, во имя котораго старокатолики оправдываютъ свою приверженность къ

¹⁾ Стран. 15 въ отдѣл. оттискѣ *Письма*.

Filioque, представляется вообще несостоятельнымъ и неизбежно вѣдущимъ къ жетолкованіямъ, а потому оно *ничего* не говоритъ противъ признанія только Отца виновникомъ бытія Духа Святаго. Почитая Первое лицо Пресвятой Троицы единою причиною бытія Третьяго лица, православные богословы держатся, напротивъ, самаго разумнаго экзегетическаго правила и нисколько не измѣняютъ смысла словъ Евангелія и Никеоцареградскаго символа. Въ нихъ *ясно* сказано, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца. Православные богословы остаются вѣрными сказанному въ Евангеліи и въ символѣ, говоря даже, что Третье лицо Пресвятой Троицы исходитъ отъ *одного* Отца. Вѣдь въ символѣ, воспроизводящемъ буквально слова Евангелія, говорится *только* о Первомъ лицѣ Пресвятой Троицы, какъ о причинѣ бытія Духа, и *нигде* даже не намечается на чье-либо участіе въ изведеніи Духа къ бытію. Однимъ словомъ: православные богословы констатируютъ лишь то, что говорится въ Евангеліи. Отецъ *одинъ*, и коль скоро въ Священномъ Писаніи со всей опредѣленностью говорится о *Немъ*, какъ о виновникѣ бытія Духа Святаго, то мы въ сущности повторяемъ лишь слова Священнаго Писанія, говоря, что Третье лицо Пресвятой Троицы исходитъ къ бытію отъ *одного* Перваго лица. Вмѣстѣ съ этимъ православные богословы такимъ образомъ представленія и выраженія свидѣтельствуютъ о своемъ благочестивомъ отношеніи къ словамъ Новаго Завѣта. Вѣдь боговдохновенные писатели послѣдняго въ состояніи были сказать и, конечно, сказали все, что должно и что нужно людямъ, по вопросу объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Предполагать, какъ это дѣлаютъ римскокатолическіе и старокатолическіе богословы, недомолвки въ *ясныхъ* словахъ Свящ. Писанія, значить въ концѣ всего вообще заподозривать авторитетность его и поставять человѣческое мнѣніе выше Богооткровеннаго ученія.

Между тѣмъ, старокатолическіе богословы всячески усиливаются видѣть въ словахъ Новаго Завѣта и въ приведенныхъ изъ него словахъ Никеоцареградскаго символа какое-либо основаніе для излюбленной своей мысли, хотя такого основанія и не обрѣтается въ нихъ.

Такъ, напримѣръ, г. епископъ Веберъ увѣряетъ, будто въ Священномъ Писаніи и въ упомянутомъ символѣ умалчивается объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына ради того, чтобы ярче выразить мысль объ истинно божеской природѣ Третьяго лица Пресвятой Троицы ¹⁾. Откуда и какъ стало это извѣстно г. епископу Веберу? Мысль его ничѣмъ не оправдывается. Какъ въ Новомъ Завѣтѣ, такъ и въ Никеоцареградскомъ Символѣ весьма ясно и непрерываемо говорится объ единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцомъ и объ истинно-божеской природѣ Его. Указаніе на то, что Духъ Святой исходитъ и отъ Сына Божія, ясно и опредѣленно-же говорило-бы объ истинно-божеской природѣ Третьяго Лица Пресвятой Троицы. Будучи истиннымъ Богомъ, Второе Лицо Ея не могло-бы привести чего-либо тварнаго въ Духа Святаго, если бы Оно и принимало участие въ изведеніи Отцомъ Духа къ бытію. Такимъ образомъ, умолчаніе о содѣйствіи Сына Божія Отцу въ изведеніи Третьяго Лица Троицы къ бытію должно быть объясняемо *только* тѣмъ, что этого содѣйствія въ дѣйствительности не было.

Не ограничиваясь сказаннымъ, г. епископъ Веберъ дѣлаетъ ради оправданія Filioque и слѣдующее замѣчаніе. Какое-то отличіе отношеній Духа Святаго къ Богу Отцу отъ отношеній Сына Божія къ Первому Лицу Пресвятой Троицы свидѣтельствуется, говоритъ онъ, и тѣмъ, что въ Божественномъ откровеніи отношеніе Сына къ Отцу обозначено словомъ: *рождается*, а отношеніе Духа Святаго къ Первому Лицу Ея—словомъ: *исходитъ*. Опредѣлить и уяснить особенность этого какого-то иного отношенія Духа къ Отцу Господь, по словамъ епископа Вебера, предоставилъ дальнѣйшему развитію (ученія) въ церкви подъ руководительство Духа же Святаго ²⁾. Это замѣчаніе вызываетъ не мало недоумѣній.

Повидимому, г. епископъ Веберъ хочетъ сказать прежде всего вотъ что: такъ какъ о Сынѣ Божіемъ говорится, что Онъ *рожденъ* Отцомъ, то мы на основанія этого, будто бы, понимаемъ и ясно представляемъ себѣ отношеніе Рождающаго къ Рождаемому и самое рожденіе. Но такъ-ли это? На са-

¹⁾ Стран. 551 въ XIX в. *Review*.

²⁾ Ibid.

момъ дѣлѣ оно—великая тайна для насъ. Не иной, а *такой-же* таинственностью остается для насъ и отношеніе Изводящаго къ Исходящему, какъ и самое изведеніе или исхожденіе. Еще св. Василій Великій говорилъ, что слова: *Сынъ, рожденіе, Духъ, исхожденіе* выражаютъ не собственное что либо Божеству, но присвоенное Ему чрезъ уподобленіе человѣку, который рождаеть или рождается и изъ устъ котораго исходитъ дыханіе ¹⁾. Чтò собственно обозначается въ Божествѣ указанными словами, объ этомъ они не говорятъ намъ и не могутъ говорить. Для насъ несомнѣнно только то, что рождаемость Сына и исхождаемость Духа представляютъ собою *нѣчто* отличное одно отъ другого и указываютъ на различныя отношенія этихъ Лицъ Пресвятой Троицы къ Первому Лицу Ея. А если это бесспорно, то не странно-ли утверждать, что Господь предоставилъ дальнѣйшему развитію ученія въ церкви собственно опредѣленіе и уясненіе особыхъ отношеній Духа Святаго къ Богу Отцу? Вѣдь и опредѣленіе таинственныхъ же для насъ отношеній Сына къ Богу Отцу должно бы быть предоставлено тому же будущему. Съ другой стороны, Господь вѣдь однажды навсегда сообщилъ людямъ то, чтò имъ нужно и можно знать о Немъ и о другихъ предметахъ вѣры. Поэтому, самое развитіе вѣроученія можетъ состоять и дѣйствительно состоять только въ точнѣйшемъ опредѣленіи и наибольшемъ уясненіи его для человѣческаго сознанія, а не въ открытіи чего-либо, дотолѣ недавнаго въ откровеніи и невѣдомаго. Значитъ, все потребное уже сказано въ Божественномъ откровеніи и объ отношеніи Духа Святаго къ Отцу и Сыну. Сказанное же состоитъ въ томъ, что Третье Лицо Пресвятой Троицы посылается Сыномъ въ міръ, но исходитъ къ бытію отъ Отца.

Старокатолическіе богословы напрасно же ищутъ предлоговъ утверждать, будто въ словахъ символа: „и въ Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже отъ Отца исходящаго, Иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима“ не содержится *отричанія* участія Второго Лица Троицы въ исхожденіи Третьяго

¹⁾ Col. 733—737 въ XXIX t. Curs. compl.

Лца къ бытію. Если бы этого отрицанія не было въ нихъ, то необъяснимо, почему въ символѣ упоминаются вмѣстѣ Отецъ и Сынъ въ словахъ, говорящихъ о единосущіи и равенствѣ съ Нимъ Духа Святаго, а тамъ, гдѣ идетъ рѣчь объ исхожденіи Его къ бытію, совершенно умалчивается о Сынѣ. Этимъ умолчаніемъ прямо выражается та мысль, что Третье Лицо Пресвятой Троицы, единосущное или совершенно равное съ прочими Лицами Ея, бытіе имѣетъ, однако, отъ Перваго только Лца. Иначе нельзя объяснить это съ какой-либо удовлетворительностью. Возьмемъ хотя бы ссылку приверженцевъ *Filioque* на то, будто второй вселенскій соборъ умолчалъ объ участіи Сына въ изведеніи Духа къ бытію для того, чтобы устранить возможные кривотолки еретиковъ, учившихъ о сотвореніи Третьяго Лца Пресвятой Троицы Вторымъ. Ссылка эта бесплодна. Второй вселенскій соборъ сполна изложилъ лжеученіе Македонія и его единомышленниковъ уже тѣмъ, что провозгласилъ Духа Святаго Господомъ, Животворящимъ, спокланяемымъ и славимымъ Отцу и Сыну. Да и сотвореніе Духа совсѣмъ не то, что предвѣчное исхожденіе Его къ бытію. Значить, если бы отцы собора допускали мысль о какомъ-нибудь участіи Сына Божія въ актѣ изведенія Отцомъ Духа къ бытію, то должны были-бы упомянуть объ этомъ участіи. Пожалуй, еще болѣе странной и напрасно является ссылка на то, будто отцы втораго вселенскаго собора не имѣли цѣлю опредѣлять въ символѣ отношеніе Сына Божія къ Духу Святому. Сказать о Третьемъ Лицѣ, что Оно единосущно, спокланяемо и славимо съ Вторымъ Лицомъ, развѣ не значитъ опредѣлять ихъ взаимоотношеніе?! Поелику же Духъ Святой чуждъ *отношеній* зависимости отъ Сына *по бытію*, то объ этихъ отношеніяхъ и вѣтъ рѣчи въ Никеоцареградскомъ символѣ.

Такимъ образомъ, слова Новаго Завѣта и Никеоцареградскаго символа, вопреки завѣреніямъ старокатолическихъ богослововъ и ихъ единомышленниковъ, несомнѣнно заключаютъ въ себѣ ту мысль, что виновникомъ бытія Духа Святаго есть *одинъ* Отецъ и что Сынъ Божій не есть *какой-либо* участникъ въ актѣ исхожденія Третьяго Лца Пресвятой Троицы къ бытію. Словами Новаго Завѣта *вообще* исключается виновниче-

ство Сына Божія въ этомъ актѣ, какими бы словами ни выражалось оно,—словами ли *Filioque* или словами *per Filium*,—и какой бы утонченный смыслъ ни получало оно въ истолкованіи старокатолическихъ богослововъ и ихъ единомышленниковъ.

Вторымъ аргументомъ ихъ,—какъ мы знаемъ,—являются для оправданія филиоквистическаго взгляда ссылки на отцовъ и учителей церкви. Профессоръ Мишо, какъ явствуетъ изъ его словъ, приведенныхъ мною въ предисловіи къ настоящей статьѣ, увѣряетъ, будто даже *многіе* отцы и учителя церкви ясно и предѣленно учили, что Духъ Святой исходитъ отъ *Отца и Сына* или *отъ Отца чрезъ Сына* ¹⁾. Подъ исхожденіемъ здѣсь разумѣтся, очевидно, исхожденіе къ бытію ²⁾. Высказанная г. профессоромъ мысль уже сама по себѣ, безъ провѣрки ея историческими фактами, представляется невѣроятной, ошибочною. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно повѣрить, чтобы *многіе* отцы и учителя церкви учили, вопреки слову Божію и древнѣйшимъ символамъ, о *виновническомъ* участіи Сына Божія въ исхожденіи Третьяго Лица Пресвятой Троицы? Вѣдь это значило-бы, что *многіе* отцы и учителя церкви еретичествовали. Съ другой стороны, въ этомъ случаѣ и древнѣйшія церковныя вѣроопредѣленія такъ или иначе, но выражали-бы это ученіе. Какія-же доказательства приводитъ профессоръ Мишо въ пользу своей явно несостоятельной мысли? Онъ обращаетъ мое вниманіе на помѣщенную въ XXI книжкѣ *Revue internationale de theologie* статью (стран. 58—85), въ которой приведены выдержки изъ твореній церковныхъ писателей, относящіяся къ ученію о взаимоотношеніи между Лицами Пресвятой Троицы ³⁾. Всѣ эти выдержки, между тѣмъ, сами по себѣ *ничего* не говорятъ противъ отстаиваемаго мною православнаго догмата.

Прочитавши напечатанное въ упомянутой книжкѣ *Revue*, я остановился предъ неразрѣшимымъ вопросомъ, для чего на-

¹⁾ Изъ этого видно, какъ неправы увѣрающіе, будто старокатолическіе богословы держатся только *Per-filium*, и отъ *Filioque* отказались.

²⁾ Споръ идетъ о виновническомъ участіи Сына во изведеніи Духа изъ Отца. Само собою ясно, что именно эту мысль и имѣютъ въ виду слова профессора Мишо.

³⁾ Стран. 128 въ 21 кн. *Revue*.

писана статья и вынужденъ былъ признать напрасной тратою времени дальнѣйшее чтеніе подобныхъ статей. Статья г. профессора Мишо напомнила мнѣ употребляемый нашими раскольниками способъ борьбы съ православными миссіонерами. Онъ состоитъ въ томъ, чтобы такъ—сказать закидать противника цитатами изъ старопечатныхъ книгъ и затѣмъ объявить дѣло рѣшеннымъ. То-же самое дѣлаетъ и г. профессоръ Мишо. Онъ не только приводитъ извѣстныя всѣмъ богословамъ и мнѣ мѣста изъ твореній писателей церковныхъ, громоздя ихъ одно за другимъ, но не дѣлаетъ даже надлежащаго выбора между ними, вслѣдствіе чего въ число сдѣланныхъ имъ выписокъ попало много такихъ, которыя *нисколько* не относятся къ предмету спора или требуютъ *обширныхъ* комментаріевъ для уразумѣнія подлинной, содержащейся въ нихъ, мысли. Было-бы излишнимъ для дѣла и для читателей, если бы, въ подтвержденіе сказаннаго мною, вздумалъ я приводить много мѣстъ изъ статьи *Revue*, а потому изложу лишь образчикъ. Первыми приведены изъ *Апологii* св. Iустина слѣдующія слова: „Не только среди еллиновъ обличено это Словомъ чрезъ Сократа, но и среди варварскихъ народовъ—Самимъ Словомъ, Которое приняло видимый образъ, сдѣлалось человѣкомъ и нареклось Иисусомъ Христомъ. Вѣруемъ этому Слову... Отца и пришедшаго отъ Него Сына и предавшаго намъ это ученіе, вмѣстѣ съ воинствомъ прочихъ уподобляющихся и послѣдующихъ Ему благихъ ангеловъ, равно и Духа пророческаго почитаемъ и чувствуемъ поклоненіемъ“¹⁾. Въ этомъ видѣ дѣлаются и прочія извлеченія изъ твореній церковныхъ писателей. Эти выдержки, взятая сами по себѣ, несомнѣнно говорятъ о доступности для г. профессора Мишо означенныхъ твореній и объ его трудолюбіи, но вѣдь этого я не оспаривалъ и не оспариваю. Если же онъ думаетъ, что именно такой способъ веденія преній не схоластиченъ, научно-объективенъ, а слѣдовательно и плодотворенъ, то предпочитаю лучше слыть, въ мнѣніи его и его единомышленниковъ, схоластикомъ и субъективистомъ, чѣмъ практиковать quasi-научный приемъ, не со-

¹⁾ Ibid. стран. 58.

дѣйствующій рѣшенію важнаго вопроса, а, напротивъ, только затемняющій дѣло.

Вѣдь вопросъ—не въ томъ, существуютъ ли въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви такіа-то и такіа-то мѣста, а—въ выборѣ надлежащихъ мѣстъ и особенно въ уясненіи подлиннаго смысла и значенія ихъ. Я ожидалъ этого отъ моихъ противниковъ, но напрасно, хотя даже вызывалъ ихъ на это своимъ способомъ веденія полемики. Вполнѣ несправедливо упрекаетъ меня профессоръ Мишо за то, будто бы я предпочитаю вдаваться въ утонченныя умствованія. Теоретическія соображенія основываются у меня на потребныхъ фактическихъ данныхъ разнаго рода и имѣютъ цѣлю выясненіе спорнаго предмета. Приведу хотя одинъ примѣръ. Такъ какъ на Бонской конференціи старокатолики, съ Деллингеромъ во главѣ, заявляли объ особенномъ значеніи твореній Іоанна Дамаскина при рѣшеніи вопроса о томъ, какъ учили Отцы и учителя церкви объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, то въ своемъ *Отвѣтѣ* А. А. Кирѣеву я посильно разъяснилъ воззрѣніе этого св. отца и учителя церкви по разсматриваемому вопросу, основываясь на различныхъ его словахъ, и посильно доказалъ, что оно безусловно отрицаетъ мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ бытія Духа Святаго ¹⁾). Между тѣмъ, г. профессоръ Мишо ни однимъ словомъ не обмолвился касательно сказаннаго мною о воззрѣніи св. Іоанна Дамаскина и предпочелъ разумному спору объ этомъ, съ одной стороны, *расхвалываніе* написаннаго противъ меня генераломъ Кирѣевымъ, а, съ другой, *канцелярское* выписываніе и печатаніе многочисленныхъ мѣстъ изъ твореній церковныхъ писателей. Не сказалось-ли въ этомъ сознаніе невозможности опровергнуть мою мысль? По примѣру профессора Мишо и А. А. Кирѣевъ приводитъ, не сопровождая необходимыми толкованіями и выводами, даже очень краткія изреченія Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго, Аванасія Великаго и Іоанна Дамаскина ²⁾). Этотъ образъ дѣйствій моихъ оппонентовъ, наружно удобный для нихъ, но совершенно бесполезный для выяс-

¹⁾ Стран. 14—20 въ отдѣл. отг. *Отвѣта* моего.

²⁾ Стран. 28 въ отдѣл. отг. *Втор. отвѣта* мнѣ.

венія занимающаго насъ вопроса, заставляетъ меня обратиться къ своего рода дѣльной статьѣ неизвѣстнаго русскаго богослова, напечатанной, въ переводѣ на нѣмецкій языкъ, въ XXIV книжкѣ *Revue internationale de theologie* (стран. 681—712), и обсудить, правда-ли, будто *многие* отцы и учителя церкви учили объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію отъ Отца или Сына и отъ Отца чрезъ Сына и тѣмъ самымъ не дозволяютъ видѣть въ Символѣ вѣры мысли объ исхожденіи Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію отъ *одного* Бога Отца? Статья нашего богослова во многихъ отношеніяхъ благопріятна старокатолическимъ воззрѣніямъ и вожделѣніямъ, но за то написана видимо не только знатокомъ дѣла, но и желавшимъ посылно разъяснить его.

По занимающему насъ вопросу онъ высказываетъ слѣдующее воззрѣніе: Говорить объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію отъ *одного* Отца значитъ ограничивать смыслъ догмата. Между тѣмъ выраженію *отъ одного Отца* не только не достаетъ санкціи вселенскаго собора, даже той санкціи, какую на седьмомъ вселенскомъ соборѣ получило изреченіе: *чрезъ Сына*, но и той степени авторитета, какая принадлежитъ богословскимъ выраженіямъ, употреблявшимся отцами церкви. Фотію стоило большаго труда оправдывать слова: „отъ *одного* Отца“ цитатами изъ святоотеческихъ твореній. Отцы церкви выражаются относительно Сына: „Единый отъ Единаго“, но избѣгаютъ этого выраженія, говоря о Святомъ Духѣ, очевидно, изъ опасенія, чтобы теза: „Духъ Святыи исходитъ отъ *одного* Отца“ не стала антитезою по отношенію къ богословской идеѣ: „и чрезъ Сына просіяваетъ“. Воззрѣніе, что Святыи Духъ изъ Отца чрезъ Сына исходитъ, проходитъ, просіяваетъ, столь часто встрѣчающееся у отцовъ, многократно повторяется въ *Точномъ изложеніи православной вѣры* св. Дамаскина и значится въ *Посланіи* св. Тарасія Константинопольскаго, православіе коего признано на Востокѣ и Западѣ (въ лицѣ папы Адріана) и засвидѣтельствовано седьмымъ вселенскимъ соборомъ. Важность указаннаго воззрѣнія такъ велика и очевидна, что богословы имѣютъ право видѣть въ Немъ не частное только мнѣніе какого-либо отца церкви,

но такъ сказать вселенскій, повсюду авторизованный *theologumenon* православнаго Востока ¹⁾).

Такъ смотритъ на дѣло русскій богословъ, статья котораго напечатана въ *Revue* безъ его подниси подъ нею. Выше уже выяснено мною по возможности, что выраженіе: „Духъ святой исходитъ къ бытію отъ *одного* Отца“ представляетъ собою лишь объективную передачу смысла словъ Новаго Завѣта, и Никеоцареградскаго символа и прямо предполагается словами вселенскихъ соборовъ о совершенствѣ ученія символа касательно исхожденія Духа Святаго къ бытію, равно какъ знаменательнѣйшимъ заявленіемъ Θεодорита *никогда и никѣмъ* изъ отцовъ церкви не оспаривавшимся. Теперь мнѣ предстоитъ оправдать сказанное разборомъ того, что говоритъ русскій собратъ—богословъ въ подтвержденіе своего воззрѣнія, только что изложеннаго мною. Но предварительно напомнимъ, что, и по принятому старокатоликами опредѣленію догмата, подъ послѣднимъ разумѣется не только то, что ясно выражено въ Священномъ писаніи или утверждено и опредѣлено какимъ-нибудь вселенскимъ соборомъ, но и то, о чемъ единогласно свидѣлствуютъ отцы нераздѣленной церкви.

Если не будемъ опускать этого изъ виду, то окажется, что и неизвѣстный русскій богословъ, *вопреки своему желанію*, свидѣлствуетъ въ своей статьѣ въ пользу защищаемой мною мысли, состоящей въ томъ, что ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ *единомъ* виновникѣ бытія Духа Святаго, есть *чисто догматическое* ученіе, а не какое-либо богословское мнѣніе.

Авторъ считаетъ безспорнымъ то, что Богъ Отецъ есть *единная, единственная* (*μονος αἰτιος*) причина *бытія* Третьяго Лица Пресвятой Троицы, по воззрѣнію отцовъ не раздѣленной церкви, и что слѣдовательно Сынъ Божій не есть ни виновникъ, ни совиновникъ *бытія* (*ὁπαρξισ*) Духа Святаго ²⁾. Хотя

¹⁾ Стран. 704 и 708 въ XXIV, кн. *Revue*. Подъ *theologumenon* авторъ разумѣетъ богословское мнѣніе, принадлежащее не всякому богослову, а только отцу, или нѣсколькимъ отцамъ церкви, или даже отцамъ всей какой-либо помѣстной церкви. Последняя имѣется въ виду въ ея еще нераздѣленномъ состояніи (стран. 682 въ XXIV кн. *Revue*).

²⁾ Ibid. Стран. 709.

тотъ же авторъ и говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что, по его мнѣнію, рожденіе Сына-Слова есть Богособразное *условіе* безусловнаго исхожденія Духа Святаго ¹⁾, но самъ онъ и замѣчаетъ вполне справедливо, при этомъ, во-первыхъ, что понятіе: *условіе*, употребленное по отношенію къ *абсолютному*, представляется явнымъ самопротиворѣчіемъ ²⁾, а во-вторыхъ, что только причина есть дѣйствующее, производящее начало, а условіе не продуктивно, т. е. неспособно порождать чего-либо, произвести что-нибудь ³⁾. Въ другомъ мѣстѣ авторъ еще рѣшительнѣе заявляетъ, что условіе *ни въ какомъ* отношеніи не есть причина ⁴⁾. Далѣе, утверждаетъ самъ авторъ, что никто и нигдѣ въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви не можетъ указать ни одного мѣста, въ которомъ Сынъ Божій названъ былъ-бы причиною или сопричиною бытія Духа Святаго ⁵⁾. Свидѣтельствуетъ авторъ и о томъ, что при самомъ подробномъ, при самомъ обстоятельнѣйшемъ указаніи отцами ипостасныхъ свойствъ (напримѣръ въ *De fide orthodoxa*) Сынъ Божій именуется, подобно Духу Святому, лишь порожденнымъ или произведеннымъ ⁶⁾. Но если, такимъ образомъ, всѣ отцы и учителя нераздѣленной церкви, по словамъ самаго автора, признавали Бога Отца *единственнымъ* виновникомъ бытія Духа Святаго и не почитали Сына Божія *какой-либо* причиною или сопричиною исхожденія Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію, то чрезъ это онъ собственной рукою вполне зачеркиваетъ сказанное имъ, будто ученію объ Отцѣ, какъ *единомъ* виновникѣ бытія Духа, недостаетъ надлежащей санкціи и будто оно, поэтому, не есть догмать.

Не могу и желать лучшаго, чѣмъ какое сдѣлалъ авторъ, подтвержденія правоты того, что я отстаивалъ и отстаиваю противъ старокатоликовъ и генерала Кирѣева. Вѣдь всякому серьезному богослову должно быть извѣстно, что отцы на вселенскихъ соборахъ не выступали съ какимъ-нибудь новымъ ученіемъ, а только свидѣтельствовали и утверждали господствующее искони въ церкви ученіе. Значитъ, коль скоро отцы не-

¹⁾ Ibid. Стран. 693 и 694.

⁴⁾ Ibid. Стран. 709.

²⁾ Ibid. Стран. 693.

⁵⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. Стран. 685.

⁶⁾ Ibid.

раздѣленной церкви выражаютъ въ своихъ твореніяхъ ученіе объ Отцѣ, какъ единственной причинѣ бытія Духа Святаго, и не признаютъ Сына какой-либо причиною или сопричиною бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы, то этимъ они провозглашаютъ не иное что, какъ только *догматическую* истину, обязательную для всѣхъ насъ, не исключая старокатоликовъ и англиканъ, повидимому, желающихъ приобщиться къ единой истинной церкви, какова православная церковь. Въ словахъ отцовъ церкви выразилось пониманіе смысла изреченія Новаго Завѣта и Никеоцареградскаго символа объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію, а это пониманіе должно быть непрекаемымъ въ христіанскомъ мірѣ.

Авторъ, однако, самъ, какъ мы видѣли, ослабляетъ силу и значеніе собственныхъ-же свидѣтельствъ о томъ, что отцы и учителя церкви признаютъ Бога Отца *единственнымъ* виновникомъ бытія Духа Святаго. Попытки автора умалить важность этихъ свидѣтельствъ все таки напрасны и нисколько не достигаютъ своей цѣли.

Что Фотій не безъ большого труда могъ оправдывать слова: „отъ *одного* Отца“ прямыми цитатами изъ святоотеческихъ твореній, это ничего не доказываетъ. Когда не появлялось мнѣнія, что Сынъ Божій есть вторая причина или сопричина бытія Духа Святаго, тогда не было для отцовъ и учителей церкви особаго побужденія прибѣгать къ частому употребленію словъ: *одинъ* или *единственный* по отношенію къ Богу Отцу — виновнику бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы. Но и въ то время, когда на Западѣ впервые стали употреблять, повидимому, въ *неправославномъ* смыслѣ выраженія: „Духъ исходитъ отъ Отца и Сына или отъ Отца чрезъ Сына“ при разсужденіяхъ объ исхожденіи Третьяго Лица Пресвятой Троицы, все таки не было-же у восточныхъ церковныхъ писателей настоятельныхъ поводовъ къ частому употребленію словъ: „отъ *одного* Отца или *только* отъ Отца. Представители восточной церкви, во-первыхъ, не могли не имѣть въ виду слѣдующаго свидѣтельства св. Максима исповѣдника: „Западные учителя, удостовѣряя оны, отнюдь не признаютъ Сына причиною Духа, ибо знаютъ, что *одна*

причина Сына и Духа—Отецъ: Сына чрезъ рожденіе, а Духа чрезъ исхожденіе, но показываютъ только, что Духъ чрезъ Сына *посылается*, или же выражаютъ мысль о *сродствѣ* и *безразличіи* ихъ сущностей¹⁾. При такомъ положеніи дѣла большей частью достаточно было говорить языкомъ Новаго Завѣта и Никоенареградскаго символа о виновникѣ бытія Духа Святаго безъ прибавки ограничительныхъ словъ. Вторыхъ, и не употребляя ихъ, отцы и учителя нераздѣленной церкви такъ учили объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому, что для людей вдумчивыхъ и безпристрастныхъ ясна была мысль ихъ объ Отцѣ, какъ *единственномъ* виновникѣ бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы. Не даромъ-же и авторъ разсматриваемой статьи пришелъ, на основаніи серьезнаго изученія святоотеческихъ писаній, къ твердому убѣжденію, что именно такова мысль древнихъ церковныхъ писателей касательно причины бытія Духа. Дѣло-же не въ словахъ, а въ той мысли, какую выражаютъ они.

Не подтверждается фактами мнѣніе автора, будто отцы и учителя церкви, говоря объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца, нарочито избѣгали выраженія: *единый отъ единого*, что бы чрезъ то какъ бы охранить и санкціонировать изреченіе: „чрезъ Сына просіяваетъ“. Напротивъ, мы встрѣчаемъ у отцовъ и учителей церкви слова: *единый отъ единого* въ отношеніи и къ Духу Святому. Такъ, напримѣръ, св. Епифаній выражается слѣдующимъ образомъ: „Единъ Богъ Отецъ и единъ истинный Богъ;—единъ истинный Богъ потому, что изъ *Единого* единый Единородный Сынъ и *единый* только Духъ Святой“²⁾. Здѣсь прямо говорится объ *Единномъ* Духѣ отъ *Единого* Бога Отца. Но если бы мы и не находили такого рода изреченій у Отцовъ и учителей церкви, это обстоятельство само по себѣ *нисколько* не доказывало бы, будто они противопологали по самому смыслу выраженіе: *единый отъ единого* выраженію: „Чрезъ Духа просіяваетъ“. Противоположеніе этихъ изреченій допускалось-бы отцами церкви *только* подъ тѣмъ условіемъ, если бы они придавали словамъ:

¹⁾ Col. 136 въ t. XCI, 2, Patrol. Curs. Complet.

²⁾ Col. 19 въ t. XLIII Patrol. Curs. Complet.

„Духъ чрезъ Сына отъ Отца исходитъ или просіяваетъ“ значеніе *причинной зависимости* Духа отъ Сына по самому бытію. Но вѣдь только паписты и старокатолическіе богословы навязываютъ такое значеніе приведеннымъ словамъ, при чемъ предлогъ: *διὰ* или *per* (чрезъ) понимается ими въ смыслѣ указанія на причину посредствующую или вспомогательную. Отцы-же и учителя церкви были безусловно далеки отъ того, чтобы считать Сына Божія какой-либо, хотя бы посредствующей или вспомогательной, причиною бытія Духа Святаго, — были далеки и тогда, когда выражались, что Онъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына. Это — несомнѣнная истина, а подтвержденіе ея находимъ у *того-же* самого автора, который усматриваетъ какой-то антагонизмъ между выраженіями: а) Духъ исходитъ отъ *одного* Отца къ бытію и б) Духъ исходитъ *чрезъ* Сына. Такъ какъ эта сторона дѣла имѣетъ весьма важное значеніе и въ моемъ спорѣ съ профессоромъ Мишо и его единомышленниками, то понуждаюсь выяснить взглядъ автора съ нѣкоторой обстоятельностью.

Профессоръ А. Θ. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

Посланіе римскаго папы Льва XIII о сохраненіи восточныхъ обрядовъ.

Изданная въ 1894 году папой Львомъ XIII энциклика „*Præclara gratulationis*“ и обращенная къ государямъ и всѣмъ народамъ съ призывомъ къ соединенію съ Римскою церковью, распространяющаяся и по нынѣ въ нѣсколькихъ милліонахъ экземпляровъ, не осталась, къ счастью, безъ надлежащей критической отвѣди со стороны нѣкоторыхъ богослововъ Православной церкви. Таковы сочиненія: „Разборъ энциклики“ А. А. Кирѣева, „Смысль предлагаемаго намъ воссоединенія“ проф. А. П. Лопухина, „Возможные результаты воссоединенія съ Римскою церковью“ профессора богословія въ Аѳинскомъ университетѣ А. Діомидъ-Кириака ¹⁾ и „Православный разборъ энциклики папы Льва XIII“, составленный нами на арабскомъ языкѣ, по благовому почину Императорскаго Православнаго Палестинскаго общества, для православныхъ христіанъ трехъ восточныхъ патріархатовъ—Іерусалимскаго, Антіохійскаго и Александрійскаго.

Со стороны-же Константинопольской церкви не появилось, къ сожалѣнію, по сіе время ни одного серьезнаго возраженія на эту энцилику. Но недавно вступившій на Константинопольскій патріаршій престолъ патріархъ Анѳимъ, въ виду все

¹⁾ Обѣ первыя русскія статьи, а равно и 3-я греческая въ русскомъ переводѣ уже напечатаны вмѣстѣ съ полнымъ текстомъ самой энциклики въ отдѣльной брошюрѣ, подъ заглавіемъ: „Энциклика папы Льва XIII о соединеніи церквей“. (С.-Петербургъ 1895 года).

болѣе и болѣе возрастающаго распространенія упомянутой энциклики среди православнаго греческаго населенія Константинопольскаго патріархата, въ засѣданіи своего синода (27 апрѣля 1895 года) постановилъ поручить составленіе отвѣта на папскую энциклику особой комиссіи, составленной изъ трехъ архимандритовъ—Григорія Константиниди, главнаго редактора синодскаго органа „Церковная правда“, Германа Каравангели, Константина Вонзалиди и одного свѣтскаго профессора философіи Халкійскаго Богословскаго училища—Иордана Каролиди.

Такимъ образомъ эта энциклика папы Льва XIII получила уже должную отвѣдь; между тѣмъ какъ другая его энциклика, изданная въ томъ же 1894 году, о сохраненіи восточныхъ обрядовъ остается еще непереведенною и безъ возраженій. Исторія появленія этой послѣдней энциклики слѣдующая. Такъ какъ въ энцикликѣ „*Præclara gratulationis*“ папа Левъ XIII торжественно объявляетъ, что, въ случаѣ соединенія православныхъ восточныхъ народовъ съ Римскою церковью, ни ихъ обряды, ни ихъ обычаи, ни даже права ихъ патріарховъ не будутъ-де измѣнены или нарушены, но все останется по-прежнему и по старому, то, на бывшемъ вскорѣ послѣ изданія вышеупомянутой энциклики о соединеніи церковей римскомъ соборѣ уніатскихъ восточныхъ патріарховъ, эти послѣдніе, неоднократно обманутые такими обѣщаніями римскихъ папъ, воспользовались даннымъ удобнымъ случаемъ и рѣшились выпросить для себя у „святаго отца“ особыхъ гарантій, ограждающихъ ихъ патріаршія права, обычаи и обряды отъ посягательства на нихъ со стороны наводнившихъ весь Востокъ разнообразныхъ латинскихъ монашескихъ орденовъ. Послѣдствіемъ этого шага уніатскихъ восточныхъ патріарховъ и было, что безспорно замѣчательный дипломатъ и тонкій политикъ папа Левъ XIII не замедлилъ издать 30 ноября того же 1894 года особое посланіе „о сохраненіи восточныхъ обрядовъ“ въ угоду вышеупомянутымъ уніатскимъ патріархамъ. Это новое посланіе папы Льва XIII, которое какъ по содержанію, такъ и по обстоятельствамъ, вызвавшимъ его изданіе, заслуживаетъ серьезнаго вниманія всѣхъ Православныхъ церковей,

считаемъ не лишнимъ, переведши на русскій языкъ съ его арабскаго перевода, сдѣланнаго иезуитомъ въ Бейрутѣ (въ Сиріи), сообщить русскому православному народу, при чемъ сѣлаемъ, съ своей стороны, нѣсколько краткихъ замѣчаній на это посланіе, желая въ то же время предоставить другимъ дать на него болѣе полный и обстоятельный отвѣтъ.

Посланіе римскаго папы Льва XIII о сохраненіи восточныхъ обрядовъ.

Левъ епископъ, рабъ рабовъ Божіихъ, даетъ сіе посланіе на вѣчную память.

Достоинство восточныхъ церквей, подтверждаемое глубокой древностью и заслуживающее всякаго уваженія, составляетъ во всемъ христіанскомъ мірѣ предметъ великой славы и почитанія. По волѣ Всеблагаго Промысла въ лонѣ восточныхъ церквей возникло и быстро распространилось таинство искупленія, давшее въ нихъ впервые цвѣтъ славныхъ апостольскихъ дѣяній, мученичества и святости и принесшее первые обильные и спасительные плоды.

Изъ этихъ церквей удивительнымъ образомъ разлились далеко многія блага на всѣ народы въ то время, когда блаженный Петръ, вождь Апостоловъ, отправился уничтожить заблужденія и пороки, перенеся съ собой, по волѣ Божіей, свѣтъ небесной истины, Евангеліе мира и свободу Христову въ царствующій городъ—Римъ.

Небезызвѣстно, что римская церковь, царица всѣхъ остальныхъ церквей, со временъ апостольскихъ оказывала восточнымъ церквамъ почетъ и большое расположеніе и въ свою очередь пользовалась полнымъ подчиненіемъ съ ихъ стороны. И въ слѣдующія времена, не смотря на различныя печальныя смуты, римская церковь никогда не переставала заботиться о восточныхъ церквахъ и оказывать имъ благодѣянія. Постоянно она пеклась о спасеніи ихъ отъ гибели, сохраненіи оставшихся подчиненными ей и возвращеніи удалявшихся отъ нея.

Мало того, римская церковь всегда старалась сохранять въ неприкосновенности присущіе всякой восточной общинѣ

обычай и обряды и особенно тѣ изъ нихъ, которые она признавала за согласное съ каноническими правилами. Доказательствомъ этому служатъ многочисленныя мудрыя постановленія нашихъ предшественниковъ, и въ особенности блаженныя памяти Пія IX, а также и „Конгрегаціи распространенія св. вѣры“.

Таковая же ревность побуждала и насъ со времени вступленія нашего на первосвященнической престолъ съ великимъ вниманіемъ обратить взоры на христіанскія общины Востока. Мы послѣдили посвятить все наше вниманіе для облегченія ихъ невзгодъ и бѣдствій и въ послѣдующее время мы не преминули воспользоваться другими случаями, чтобы высказать имъ наше явное расположеніе. И сказать по-истинѣ ничто насъ такъ не интересовало и не интересуетъ и ничто мы не считаемъ болѣе священнымъ долгомъ нашимъ, какъ соединеніе этихъ вѣрующихъ съ апостольскимъ престоломъ (римскимъ) и пробужденіе живой, горячей вѣры въ ихъ сердцахъ для того, чтобы они во всемъ пользовались святостью и славой своихъ предковъ, подражая ихъ примѣру. И намъ нѣсколько удалось помочь этимъ церквамъ. Такъ, на примѣръ, мы основали въ этомъ самомъ городѣ (Римѣ) двѣ школы для образованія клировъ армянскаго и маронитскаго, а въ Филипполѣ и Адрианополѣ учредили два духовныхъ училища для болгаръ, а также рѣшили возстановить школу св. *Льва* въ Аѳинахъ.

Кромѣ того, мы не оставляемъ своимъ вниманіемъ школу св. Анны, учрежденную въ Іерусалимѣ для образованія клира католиковъ Мельхитовъ.

Затѣмъ мы готовы умножить число сирійскихъ учениковъ „Урбанской пропагандистской школы“ и возстановить по прежнему греческую школу св. Аѳанасія, согласно волѣ ея основателя славнаго Григорія XIII, потому что изъ нея, какъ извѣстно, вышли славные мужи, пріобрѣтшіе себѣ громкую извѣстность.

Также мы весьма желаемъ исполнить нѣсколько подобныхъ дѣяній, особенно послѣ того, какъ мы, по внушенію Божію, окончили съ давняго времени волновавшее наше сердце предпріятіе: приглашеніе особой энцикликой государей и народовъ всего христіанскаго міра къ счастливому соединенію Божественной вѣры.

Поэтому мы старались прежде всего призвать и убѣдить тѣхъ изъ восточныхъ христіанскихъ народовъ, которые, къ сожалѣнію, доселѣ стоятъ разъединенными съ истинной церковью, выказавъ имъ наше любвеобильное, апостольское и отеческое расположеніе.

Намъ весьма пріятно видѣть, что наши надежды день-отодня увеличиваются, мы же, съ своей стороны, намѣрены посвятить всѣ свои силы этому спасительному дѣлу и употребить все возможное, съ одной стороны, для уничтоженія причинъ разлада и недоразумѣній, съ другой, для снисканія лучшихъ средствъ къ достиженію примиренія. При этомъ считаемъ весьма важнымъ заботиться и дѣйствовать для сохраненія существующихъ въ восточныхъ церквахъ особыхъ обрядовъ, какъ мы постоянно поступали и въ прежнее время.

Съ этою цѣлію мы считали обязательнымъ въ недавно учрежденныхъ для юношей—клириковъ изъ этихъ общинъ школахъ и теперь считаемъ обязательнымъ въ школахъ, впредь учреждаемыхъ, строгое соблюденіе присущихъ каждому народу особыхъ обрядовъ и наблюденіе за тѣмъ, чтобы учащіеся въ этихъ школахъ изучали и примѣняли ихъ на дѣлѣ.

И дѣйствительно, соблюденіе восточныхъ обрядовъ гораздо важнѣе, чѣмъ можно себѣ представить, потому что священная древность, которая облекаетъ ихъ, придаетъ всей церкви великую славу и утверждаетъ единеніе католической Божественной вѣры.

Разнообразіе восточныхъ обрядовъ еще свидѣтельствуетъ и объ ихъ апостольскомъ происхожденіи и ясно доказываетъ ихъ тѣсную связь съ Римомъ отъ начала христіанства. И почти нѣтъ такого свидѣтельства, которое бы доказало болѣе чудеснымъ образомъ всеобщность церкви Божіей, чѣмъ та особенная честь, происходящая отъ разнообразія степеней и языковъ, священныхъ какъ своею древностію, такъ и употребленіемъ, которымъ почтили ихъ Апостолы и Отцы. Эта честь отчасти подобна той чести, которая была воздана Господу Иисусу Христу, Божественному Главѣ церкви, когда при Его рожденіи пришли волхвы изъ разныхъ странъ Востока, чтобы поклониться Ему (Мѡ. 2, 1—2).

Что же можно замѣтить здѣсь,—это то, что, хотя святые

обряды сами по себѣ не были установлены для подтвержденія истинности католическаго ученія, однако достаточно ясно они доказываютъ и объясняютъ ее. Истинная церковь Христова какъ весьма заботится о сохраненіи всего, имѣющаго Божественное происхожденіе и поэтому не подлежащаго никакому измѣненію, такъ иногда и снисходительно относится къ тѣмъ измѣненіямъ, которыя происходятъ въ ея виѣшнемъ устройствѣ, въ особенности, если эти измѣненія согласны съ досточтимой древностью.

Этимъ то церковь и доказываетъ силу той жизни, которая никогда не старѣетъ и облакаетъ себя въ то позлащенное одѣяніе, которое, по словамъ Отцевъ Церкви, подразумѣвалъ псалмопѣвецъ Давидъ, говоря: „предста царица одесную тебѣ, въ ризахъ позлащенныхъ, одѣяна преукрашенна“.

Такъ какъ разнообразіе литургій и восточныхъ обрядовъ имѣетъ то преимущество, что придаетъ Церкви великую славу и многія блага, то мы считаемъ нашимъ священнымъ долгомъ слѣдить за тѣмъ, чтобы не было никакого препятствія къ управленію восточными общинами своихъ обрядовъ и никакого попользованія со стороны служителей Евангелія, которыхъ любовь Христова направляетъ съ Запада на Востокъ.

Поэтому повелѣваемъ придерживаться тѣхъ постановленій, которыя издалъ нашъ приснопамятный предшественникъ Бенедиктъ XIV въ своей буллѣ, начатой „De mandatum“, обнародованной въ видѣ посланія отъ 24 декабря 1743 года и отправленной Антиохійскому патріарху католиковъ—Мельхитовъ и всѣмъ остальнымъ подвѣдомственнымъ ему епископамъ. Но съ тѣхъ поръ прошло много времени, въ продолженіе котораго измѣнилось положеніе въ тѣхъ странахъ и умножилось число латинскихъ миссіонеровъ и школъ, что не могло ускользнуть отъ вниманія апостольскаго престола, и въ эти послѣдніе годы было не мало случаевъ, посредствомъ которыхъ мы узнали важность сего положенія, которую подтвердили наши братья—восточные патріархи своими неоднократными просьбами по этому дѣлу.

Но для того, чтобы получить полное понятіе о настоящемъ положеніи дѣла и принять необходимыя къ этому мѣры, мы въ послѣднее время нашли полезнымъ призвать въ Римъ выше-

упомянутыхъ патріарховъ для совмѣстнаго съ ними совѣщанія. Мы нѣсколько разъ собирали ихъ для обмѣна мнѣній въ нашемъ присутствіи, присоединивъ къ числу ихъ нѣкоторыхъ изъ нашихъ возлюбленныхъ сыновъ—кардиналовъ Св. Римской Церкви.

Послѣ тщательнаго разсмотрѣнія приготовленныхъ вопросовъ и обсуждения ихъ въ засѣданіяхъ собора, мы рѣшились разъяснить нѣкоторые пункты посланія папы Бенедикта XIV, а другіе—расширить, согласно новому положенію этихъ общинъ. Поэтому мы постановили, какъ принципъ, слѣдующее: латинскіе священники посылаются апостольскимъ престоломъ въ тѣ страны (на Востокъ) для того, чтобы они были по отношенію къ мѣстнымъ патріархамъ и епископамъ лишь помощниками. Поэтому они должны избѣгать злоупотребленія дарованной имъ властью въ ущербъ вліянію вышеупомянутыхъ патріарховъ и епископовъ и не уменьшать числа подчиненныхъ имъ (патріархамъ) вѣрующихъ. Изъ этого явствуютъ тѣ правила, которыя опредѣляютъ обязанности латинскихъ священниковъ по отношенію къ восточнымъ патріархамъ и епископамъ.

Итакъ, по волѣ Божіей мы сочли нужнымъ объявить и подтвердить слѣдующія постановленія, которыя и подтверждаемъ, опираясь на нашу апостольскую власть, и во всеуслышаніе объявляемъ, что мы нынѣ желаемъ и повелѣваемъ, чтобы постановленія, изданныя папой Бенедиктомъ XIV для католиковъ Мельхитовъ, распространились на всѣхъ восточныхъ христіанъ, къ какому-бы обряду они не принадлежали:

1) Всякій латинскій миссіонеръ, будь онъ простой монахъ или священникъ, содѣйствующій своимъ совѣтомъ или помощью переходу кого-либо изъ восточныхъ христіанъ въ латинскій обрядъ, за этотъ поступокъ не только подвергается запрету совершать богослуженіе и всѣмъ прочимъ наказаніямъ, о которыхъ упоминается въ буллѣ „De mandatam“, но и лишается сана. Въ подтвержденіе-же этого постановленія повелѣваемъ, чтобы оно было прочитано въ каждой латинской церкви въ переводѣ на мѣстный языкъ.

2) Такъ какъ восточные патріархи не всегда находятъ священниковъ, принадлежащихъ къ ихъ обрядамъ, которымъ можно бы было поручить духовное попеченіе о сынахъ ихъ общинъ, то они должны поручить эту заботу священнику, который хотя-

бы и принадлежалъ къ другому обряду, однако обязавъ употребить въ Евхаристіи тѣ самые виды (опрѣсноки или квасный хлѣбъ), которые въ обычаѣ у данной общины,—и эту задачу предпочитается поручить священнику, принадлежащему къ восточному обряду. Католикамъ же какъ латинскаго, такъ и восточнаго обряда позволяется приобщаться по другому обряду не только въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ священника или храма своего собственнаго обряда, какъ объ этомъ постановила „Конгрегація распространенія вѣры“ отъ 18 августа 1893 года, но и въ каждомъ мѣстѣ, гдѣ они не могутъ ходить въ свой храмъ, по причинѣ отдаленности его мѣстонахожденія. Право рѣшенія въ такихъ случаяхъ предоставляется митрополиту. При этомъ надо замѣтить, что если кто приобщается св. Тайнъ, хотя-бы въ продолженіе долгаго времени, подъ другимъ видомъ, чѣмъ принято въ его церкви, то по этой причинѣ онъ не долженъ считаться измѣнникомъ своему обряду, но долженъ оставаться въ подчиненіи своему священнику.

3) Если у какого-нибудь изъ латинскихъ монашескихъ орденовъ, занимающихся на Востокѣ воспитаніемъ юношества, есть школа, въ которой находится большое количество учениковъ восточнаго обряда, то этотъ орденъ, по предварительному сношенію съ мѣстнымъ патріархомъ, долженъ назначить для нихъ при этой школѣ священника того же обряда, чтобы упомянутые ученики могли присутствовать на литургіи при св. причастіи и слушать объясненіе катехизиса и ихъ обрядовъ на своемъ языкѣ; если-же такого священника нѣтъ, то, по крайней мѣрѣ, надо приглашать его для вышеупомянутой цѣли во всѣ воскресные и праздничные дни. Поэтому упраздняемъ всѣ дарованныя выше упомянутымъ монашескимъ орденамъ привилегіи, особенно тѣ изъ нихъ, которыми ученики восточнаго обряда обязывались во все время своего пребыванія въ этихъ школахъ слѣдовать латинскому обряду. Что же касается постовъ, то предоставляется справедливости и усмотрѣнію начальниковъ школъ. Также должно заботиться о приходящихъ ученикахъ, чтобы они ходили въ свои приходы, если начальство найдетъ неудобнымъ, чтобы они присутствовали на богослуженіи въ церкви школы.

4) Вышеупомянутое постановленіе относительно мужскихъ

должно по возможности соблюдаться и въ женскихъ школахъ, находящихся подъ вѣдомствомъ монахинь (западныхъ). Если-же обстоятельства потребуютъ какого-либо измѣненія этого постановленія, то оно можетъ быть позволено лишь послѣ предварительнаго согласія со стороны мѣстнаго патріарха и дозволенія апостольскаго престола.

5) Впредь запрещается монахамъ и монахинямъ латинскимъ учреждать новыя школы для образованія юношества или монастыри безъ предварительнаго дозволенія апостольскаго престола.

6) Не дозволяется священникамъ, будь они латинскаго или восточнаго обряда, ни въ своихъ собственныхъ церквахъ, ни въ церквахъ другого обряда разрѣшать ни одного изъ тѣхъ вопросовъ, которые подлежатъ разсмотрѣнію епископа, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда самъ епископъ уполномачиваетъ ихъ на это. Поэтому мы упраздняемъ всѣ дѣйствующія до сихъ поръ привилегіи.

7) Всѣ восточные христіане, которые, хотя-бы по разрѣшенію римскаго первосвященника, уже приняли латинскій обрядъ, запросивъ позволеніе апостольскаго престола, могутъ возвратиться къ своимъ прежнимъ обрядамъ.

8) Женщина латинскаго обряда, которая пожелаетъ выйти замужъ за мужчину восточнаго обряда, а также женщина восточнаго обряда, желающая сочетаться бракомъ съ женщиной латинскаго обряда, свободна послѣдовать обрядамъ своего мужа или до вступленія въ бракъ, или послѣ. Въ случаѣ развода съ мужемъ, она можетъ возвратиться къ своимъ прежнимъ обрядамъ.

9) Всякій восточный христіанинъ, проживающій въ предѣлахъ своего патріархата, долженъ быть подъ вѣдомствомъ латинскаго духовенства, но вмѣстѣ съ тѣмъ считается послѣдователемъ своего обряда, такъ чтобы въ случаѣ возвращенія его въ епархію своего патріарха, даже послѣ долговременнаго отсутствія, онъ былъ подчиненъ власти послѣдняго.

10) Никакому обществу латинскихъ монаховъ и монахинь не дозволяется принимать въ свои члены кого-либо изъ восточныхъ, не имѣющаго на это письменнаго разрѣшенія со стороны епископа.

11) Въ случаѣ, если цѣлая община, семейство или даже одно лицо изъ некактоликовъ пожелаютъ вступить въ единеніе съ католической церковью подъ неперемѣннымъ условіемъ при-

нять латинскіе обряды, то пусть они временно примутъ эти обряды, такъ что, когда захотятъ, то могутъ снова возвратиться къ восточному католическому обряду. Если-же эти: община, семейство или лицо соединятся безъ вышеупомянутаго условія и, по причинѣ отсутствія восточныхъ священниковъ, подчинятся вѣдомству латинскихъ, то они обязаны возвратиться къ своему прежнему католическому обряду, какъ только будутъ имѣть восточнаго священника.

12) Всѣ брачныя, церковныя и другіе вопросы, которые предлагаются на разрѣшеніе апостольскому престолу, не должны быть разрѣшаемы апостольскими легатами безъ оффиціального повелѣнія апостольскаго престола, но имѣютъ отдаваться на разсмотрѣніе „Конгрегаціи распространенія Св. Вѣры“.

13) Мы даруемъ патриарху католиковъ Мельхитовъ власть и надъ тѣми христіанами его обряда, которые проживаютъ въ предѣлахъ всей Оттоманской Имперіи.

Кромѣ всѣхъ вышеупомянутыхъ мѣръ и постановленій, какъ мы уже сказали, насъ еще занимаетъ мысль объ учрежденіи въ городахъ Востока, наиболѣе удобныхъ для этой цѣли, свѣтскихъ и духовныхъ школъ и разныхъ пріютовъ, предназначаемыхъ для приготовленія изъ мѣстныхъ юношей достойныхъ служителей по обрядамъ ихъ предковъ. Для достиженія этой, безспорно полезной для католической вѣры, цѣли мы рѣшились назначить большія суммы, которыя надѣемся получать отъ разныхъ католическихъ благотворителей, такъ какъ извѣстно, что служеніе мѣстныхъ священниковъ, какъ болѣе удобное и пріятное для христіанъ, можетъ принести наиболѣе пользы, чѣмъ служеніе немѣстныхъ, какъ объ этомъ подробно мы высказали въ нашемъ окружномъ посланіи, изданномъ въ прошломъ году по случаю учрежденія духовныхъ школъ въ восточной Индіи.

Безспорно, что такая постановка дѣла образованія мѣстнаго духовенства увеличитъ у восточныхъ христіанъ уваженіе къ богословскимъ наукамъ, распространитъ знаніе древнихъ и новыхъ языковъ и принесетъ обильные плоды для общаго блага. Такимъ же образомъ мы достигнемъ той желательной цѣли, что католическіе священники посредствомъ своего образованія и соотвѣтствующаго ему добраго поведенія будутъ

вліять на соединеніе некатолическихъ христіанъ съ своею матерью—католической церковью. А если духовенство къ этому старанію прибавитъ еще твердую волю, солидарность и взаимную братскую любовь, то, по милости Божіей, непременно возсіяетъ тотъ желанный день, когда „достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія“, и такимъ образомъ исполнится слово апостола: „Все тѣло составленное и совокупляемое посредствомъ всякихъ, взаимно скрѣпляющихъ связей,—при дѣйствіи въ свою мѣру каждаго члена, получаетъ приращеніе для созиданія самаго себя въ любви“ (Еф. 4, 16).

И дѣйствительно, одна эта церковь можетъ назваться истинною церковью Христовою, въ которой „едино тѣло и единъ духъ“ (Еф. 4, 4).

Мы не сомнѣваемся, что наши уважаемые братья—патріархи, архіепископы и епископы всякаго восточнаго католическаго обряда, благодаря всѣмъ извѣстной сыновней преданности какъ апостольскому престолу, такъ и намъ самимъ и ревностному попеченію о своихъ церквахъ, съ полнымъ уваженіемъ и подчиненіемъ примутъ вообще все, что мы постановили и съ ревностью позаботятся исполнить это.

Обидіе плодовъ, ожидаемыхъ отъ нашего постановленія, зависятъ преимущественно отъ дѣятельности нашихъ представителей на христіанскомъ Востокѣ. Поэтому мы увѣщаемъ нашихъ апостольскихъ легатовъ почитать, какъ слѣдуетъ, обряды, переданные этимъ общинамъ предками, и уважать и заставлять другихъ уважать власть патріарховъ и въ своихъ отношеніяхъ съ этими патріархами исполнять апостольскую заповѣдь, гласящую: „честію другъ друга больша творяще“ (Рим. 12, 10), оказывать ревность и вниманіе по отношенію къ епископамъ, остальному духовенству и всему народу и возбуждаться тѣмъ духомъ, которымъ возбуждался Апостоль Іоаннъ, когда отправилъ свой Апокалипсисъ семи церквамъ азійскимъ, говоря: „Благодать вамъ отъ сущаго, и иже бѣ, и грядущаго“ (Апок. 1, 4), показывать себя во всемъ достойными представителями нашими и стараться объ укрѣпленіи связи святаго единенія между восточными церквами и римскою, которая есть центръ этого единенія и любви.

Всѣ латинскіе священники, радѣющіе на Востокѣ о вѣчномъ спасеніи душъ, да вдохновляются этими-же чувствами

и да поступаютъ согласно съ нашими приказаніями и увѣщаніями. И нѣтъ сомнѣнія, что если они будутъ дѣйствовать съ полнымъ уваженіемъ и послушаніемъ римскому первосвященнику, то Господь Богъ вознаградитъ ихъ труды обильными плодами.

Итакъ мы желаемъ и повелѣваемъ, чтобы было строго соблюдаемо все, что мы объявили и постановили въ настоящемъ нашемъ посланіи, со стороны тѣхъ, для которыхъ оно написано. Настоящія-же наши постановленія не могутъ подлежать никакимъ спорамъ и пререканіямъ, а также никому, ни подъ какимъ видомъ, не позволено отступать отъ ихъ исполненія. Мы желаемъ, чтобы наши повелѣнія вполне исполнялись, и чтобы при исполненіи ихъ не принималось во вниманіе никакое препятствіе ни со стороны апостольскихъ правилъ, даже объявленныхъ вселенскими или помѣстными соборами, ни со стороны уставовъ, даже имѣющихъ апостольское подтвержденіе, ни со стороны какихъ-либо другихъ противоположныхъ обычаевъ и обрядовъ.

Съ этой цѣлью мы уничтожаемъ все, что противорѣчитъ нашимъ настоящимъ повелѣніямъ, а также желаемъ, чтобы всѣ экземпляры съ сего посланія, даже печатные изъ нихъ, если они имѣютъ надлежащую печать церковную, считались наравнѣ съ настоящимъ нашимъ посланіемъ.

Дано въ Римѣ изъ Ватикана въ 30 день ноября 1894 года Божественнаго воплощенія, первосвященства же нашего въ 17-й годъ.

Папа Левъ XIII.

Всякій, незнакомый съ тонкими приѣмами Римской курии, прочитавъ это папское посланіе, подумаетъ, пожалуй, что оно вполне гарантируетъ и навсегда обезпечиваетъ цѣльность и неприкосновенность церковныхъ обрядовъ и патріаршихъ правъ соединенныхъ съ Римскою церковью разныхъ христіанскихъ общинъ отъ всякой латинизаціи или посягательства на нихъ со стороны папскихъ легатовъ и другихъ многочисленныхъ латинскихъ патеровъ и монаховъ. Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Мы не станемъ здѣсь приводить тотъ цѣлый рядъ историческихъ фактовъ, которые наглядно свидѣтельствуютъ о неосновательности и обманчивости еще болѣе торжественныхъ,

чѣмъ настоящія, обѣщаній и заявленій римскихъ папъ о сохраненіи и оставленіи за присоединенными съ Римскою церковью ихъ мѣстныхъ обычаевъ, обрядовъ и даже догматовъ. Чтобы убѣдиться въ обманчивости такихъ обѣщаній Римской курии, достаточно прочитавъ со вниманіемъ вышеприведенное посланіе папы Льва XIII, въ которомъ папа, съ одной стороны, запрещаетъ своимъ легатамъ и монахамъ вмѣшиваться впредь въ церковныя дѣла подчиненныхъ римскому престолу восточныхъ христіанскихъ общинъ, а съ другой,—позволяетъ и разрѣшаетъ этимъ же латинскимъ легатамъ и монахамъ заниматься школьнымъ образованіемъ мѣстныхъ дѣтей и юношей. Всякому, кто маломальски знакомъ съ методомъ преподаванія въ латинскихъ школахъ, не трудно понять, что это запрещеніе латинскимъ монахамъ вмѣшиваться впредь въ мѣстныя церковныя дѣла теряетъ всякое значеніе въ сравненіи съ разрѣшеніемъ этимъ монахамъ заниматься школьнымъ дѣломъ. Кому-же не извѣстно, что всѣ, воспитывающіеся въ латинскихъ школахъ, выходятъ латинянами болѣе, чѣмъ сами настоящіе латиняне? Слѣдовательно, какой смыслъ имѣетъ это посланіе папы, когда оно самое главное, именно—обученіе и воспитаніе молодого поколѣнія—передаетъ въ руки латинскихъ патеровъ и монаховъ? Правда, посланіе обязываетъ этихъ латинскихъ патеровъ и монаховъ заботиться о томъ, чтобы учащіеся въ ихъ школахъ воспитывались въ томъ духѣ обрядовъ и обычаевъ, которыхъ придерживаются ихъ общины; но кто можетъ ручаться за то, что латинскіе патеры и монахи, особенно іезуиты, будутъ навсегда и неизмѣнно соблюдать это постановленіе престарѣлаго папы Льва XIII-го? Вѣдь, всякая община, при первоначальномъ своемъ присоединеніи къ Римской церкви, получаетъ торжественныя заявленія и письменныя обѣщанія со стороны римскихъ папъ, что всѣ ея обряды и обычаи, и даже догматы будутъ оставлены безъ всякаго измѣненія, а между тѣмъ безпристрастная исторія доказываетъ, что ни одна община изъ присоединенныхъ къ Римской церкви не могла сохранить своихъ обрядовъ и обычаевъ, ни даже догматовъ отъ латинскаго вліянія. Совершенно справедливо замѣчаетъ профессоръ Петербургской Д. Академіи А. П. Лопухинъ въ своемъ возраженіи на энциклику папы, что „исто-

рія въ этомъ отношеніи (т. е. касательно неоднократныхъ торжественныхъ увѣреній римскихъ папъ о сохраненіи за всѣми присоединяющимися съ римскою церковію общинами ихъ обычаевъ и обрядовъ) представила слишкомъ осязательныя данныя, чтобы придавать какое-либо значеніе подобнымъ увѣреніямъ. Достаточно вспомнить о тѣхъ насиліяхъ, какими сопровождалась злополучная унія въ западной Россіи, когда самая безцеремонная, можно сказать, дерзкая латинизація старалась искоренить среди воссоединенныхъ всѣ слѣды ихъ греческаго обряда и даже русской народности. Эта латинизація продолжается и доселѣ въ западной Руси, и какъ будто въ посмѣяніе увѣреній энциклики, іезуиты въ Галиціи дерзко вторгаются въ русскіе монастыри, эти историческія твердыни церковно-національнаго самосознанія русскихъ галичанъ, и дѣлаютъ изъ нихъ очаги латино-польской пропаганды. Все это, говоримъ, дѣлается на нашихъ глазахъ и служитъ, слѣдовательно, достаточнымъ ручательствомъ за искренность увѣреній „намѣстника всемогущаго Бога на землѣ“...

Но, кромѣ обѣщаній о сохраненіи мѣстныхъ церковныхъ обычаевъ и обрядовъ, вышеприведенное папское посланіе обѣщаетъ еще оградить и права уніатскихъ патріарховъ и епископовъ отъ всякаго на нихъ посягательства со стороны латино-римскихъ легатовъ и нунціевъ. Но если дѣйствительно папа Левъ XIII рѣшился возстановить и подтвердить поправныя его представителями на Востокѣ права уніатскихъ патріарховъ и епископовъ, если папа дѣйствительно считаетъ этихъ патріарховъ и епископовъ таковыми *de facto*, то какая цѣль назначенія папою латинскихъ епископовъ и даже патріарховъ среди соединенныхъ съ Римскою церковію христіанскихъ общинъ въ Сиріи въ то время, когда каждая изъ нихъ имѣетъ своего мѣстнаго патріарха или епископа? Если назначеніе такихъ латинскихъ патріарховъ и епископовъ имѣетъ цѣлю лишь удовлетвореніе духовныхъ потребностей проживающихъ тамъ (въ Сиріи) разныхъ иностранныхъ католиковъ, какъ-то: нѣмцевъ, французовъ, итальянцевъ и др., а не распоряженіе церковными дѣлами уніатскихъ общинъ и умаленіе правъ и достоинствъ ихъ патріарховъ и епископовъ, то эти иностранные католики, если не пожелаютъ быть въ церковномъ отношеніи подчиненными

мѣстному уніатскому духовенству (хотя такое неподчиненіе противорѣчитъ истинному смыслу соединенія), могутъ исполнять свои духовныя требы по латинскому обряду у патеровъ-іезуитовъ, францисканцевъ, доминиканцевъ, капуциновъ и другихъ многочисленныхъ латинскихъ монаховъ, число которыхъ въ десять разъ превосходитъ количество проживающихъ въ Сириіи иностранныхъ католиковъ. Если же монашескія правила этихъ разнообразныхъ орденовъ не позволяютъ ихъ членамъ заниматься отправленіемъ духовныхъ требъ свѣтскихъ людей, то не справедливѣе-ли было-бы, если бы папа посылалъ для этой цѣли латинскихъ священниковъ, а не латинскихъ патріарховъ и епископовъ, изъ уваженія, по крайней мѣрѣ, къ достоинству мѣстныхъ патріарховъ и епископовъ и соблюденія апостольскихъ правилъ и постановленій вселенскихъ соборовъ, которыми строго запрещается назначеніе двухъ епископовъ въ одну епархію? Какой смыслъ имѣеть, напримѣръ, назначеніе латинскаго патріарха въ Іерусалимъ, тогда какъ тамошніе католики имѣютъ своего мѣстнаго патріарха? Мало того, какое значеніе имѣеть существующее яко-бы единеніе между разными восточными церквами въ Сириіи и Римскою церковью, въ то время какъ каждая изъ нихъ имѣеть своего собственнаго патріарха, и каждый изъ этихъ уніатскихъ патріарховъ называетъ себя Антиохійскимъ патріархомъ? Спрашивается теперь, кого изъ этихъ антиохійскихъ патріарховъ надо считать истиннымъ преемникомъ Апостола Петра на Антиохійской апостольской кафедрѣ?—патріарха-ли Маронитскаго, или патріарха Мельхитскаго, или—Сирійскаго, или—Халдейскаго, или—Армянскаго, или патріарха латинскаго? Что же еще страннѣе въ положеніи этихъ уніатскихъ патріарховъ, такъ это то, что нѣкоторые изъ нихъ, какъ, напримѣръ, патріархъ Мельхитскій считаетъ себя патріархомъ не только Антиохійскимъ, но и Іерусалимскимъ и Александрійскимъ, въ противность апостольскимъ правиламъ, которыя не допускаютъ, чтобы одинъ епископъ возсѣдалъ на двухъ кафедрахъ, а тѣмъ болѣе—на трехъ апостольскихъ престолахъ. Но еще болѣе странно то, что этотъ же патріархъ, возсѣдающій на трехъ Апостольскихъ престолахъ, со своими тремя престолами подчиненъ Римскому престолу! И такъ, вѣтъ сомнѣнія, что главная цѣль подобныхъ

папскихъ энцикликъ и посланій не соединеніе церквей или сохраненіе обрядовъ и догматовъ, а лишь подчиненіе и порабощеніе всѣхъ христіанскихъ народовъ Римскому папѣ. Для Римскихъ папъ не такъ важны обряды и даже догматы, какъ признаніе догмата о главенствѣ папы. Достаточно, чтобы всякая община, хотя бы совершенно еретическая, признавала главенство папы, и она будетъ считаться членомъ Римско-католической церкви. Что это такъ на самомъ дѣлѣ, достаточно указать на тѣ противорѣчія и даже еретическія ученія, которыя находятся у многихъ христіанскихъ общинъ въ Сириі, состоящихъ однако въ униі съ Римскою церковію. Такъ, на примѣръ, однѣ изъ нихъ (Яковиты, Армяне и Копты) держатся лжеученія объ одномъ еществѣ въ Иисусѣ Христѣ; другія признають два естества въ Немъ: однѣ исповѣдываютъ двѣ воли въ Иисусѣ Христѣ, а другія (Марониты) одну; однѣ держатся несторіанскаго ученія объ Иисусѣ Христѣ (халдеи), а другія опровергаютъ его; однѣ признають прибавленіе „и отъ Сына“ въ символѣ вѣры, а другія отрицають его; однѣ (Армяне) допускають употребленіе опрѣсноковъ въ таинствѣ Евхаристіи, а другія—порицають его; однѣ разрѣшаютъ бракъ священниковъ, а другія запрещаютъ его; однѣ устраиваютъ свои храмы къ востоку, а другія—къ западу или безразлично—къ сѣверу или къ югу и т. д.!... И не смотря на всѣ эти противорѣчія и въ обрядахъ и въ догматахъ, эти общины считаются членами Римской церкви за то, что онѣ признають надъ собой главенство папы! Что же это, какъ не явное доказательство того, что Римскіе папы считаютъ за ничто какъ церковные обряды, такъ и основные христіанскіе догматы, въ сравненіи съ выдуманнѣмъ ими догматомъ о папскомъ главенствѣ?!...

Итакъ, пусть Римскіе папы пишутъ и издають, сколько имъ угодно, энцикликъ и посланій, но никогда они не будутъ въ состояніи подчинить черезъ это своей власти Восточную Православную Церковь. Православная Церковь была, есть и будетъ на вѣки единственною Каѳолическою, Святою и Апостольскою Церковью, которую не только папскіе замыслы, но и врата адавы не одолѣють.

Антиохійскій Архимандритъ Рафаилъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ ВЪ 1899 ГОДУ.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1899 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣвн, контора В. Гляйровскаго, Столбшинковъ переулокъ, д. Корзинкина; 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 ся изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

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. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воше вънутри вась“. Бритическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1898 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

Digitized by

Google

ABK/FR

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ ПРЕПОДОВНАГО АНТОНІЯ ВЕЛИКАГО ¹⁾).

О значеніи вѣры и благочестія въ жизни христіанина.

Душа надменная не успокоится, а праведный своею вѣрою жизнь будетъ. (Аввак. 2, 4).

Иновѣрные мыслители нашего времени, „предавшіеся лжегмненному знанію и чрезъ то уклонившіеся отъ вѣры“ (1 Тим. 6, 20, 21), высказали, какъ несомнѣнное положеніе, ту мысль, что религія есть только низшая ступень знанія, и что съ развитіемъ опытныхъ, или философскихъ наукъ она станетъ совершенно излишнею и ненужною для научно-образованныхъ людей, что между религіею и наукою на высшей ступени ея развитія существуетъ будто-бы такое непримиримое противорѣчіе, что ученый человѣкъ не можетъ быть религіознымъ, а кто хочетъ остаться вѣрнымъ своей религіи, тотъ не долженъ стремиться къ научному образованію. Это мнѣніе нѣкоторыхъ западно-европейскихъ мыслителей мало по малу проникло и въ наше общество и нашло въ немъ своихъ защитниковъ.

Неосновательность приведеннаго ученія обнаружить, впрочемъ, не трудно. Каждый серьезный и безпристрастный изслѣдователь легко можетъ увидѣть, что религію нельзя отождествлять съ знаніемъ, что это—двѣ совершенно различныя области въ жизни и дѣятельности человѣческаго духа; а опытъ всегда представитъ намъ и безчисленное множество доказательствъ

¹⁾ Произнесено 17 января 1899 года въ церкви Императорскаго Харьковскаго Университета.

той истины, что знаніе само по себѣ никогда не ведетъ къ безбожію, и что поэтому можно встрѣтить въ жизни очень много научно-образованныхъ людей, которымъ наука не помѣшала оставаться искренно и глубоко вѣрующими христіанами, равно какъ и наоборотъ:—среди людей легкомысленныхъ, не получившихъ серьезнаго научнаго образованія и даже совершенно невѣжественныхъ, можетъ встрѣтиться много лицъ, не только холодно, но и враждебно относящихся даже къ христіанской религіи, отъ которой человѣчество получило все то, что есть у него наилучшаго.

На церковной кафедрѣ неудобно входить въ подробное опроверженіе приведеннаго мнѣнія. Это—дѣло школы и богословской науки. Здѣсь мы считаемъ достаточнымъ обратить ваше вниманіе лишь на то, какое важное значеніе въ жизни каждаго человѣка—и простаго и ученаго, и образованнаго и необразованнаго—имѣютъ вообще вѣра въ бытіе живого Бога и истинно-христіанское благочестіе.

И исторія, и опытъ, и здравый человѣческій разумъ ясно говорятъ каждому, что безъ вѣры въ Бога правильно жить нельзя. Мысль о Богѣ, Его бытіи, промышленности, любви къ людямъ, благодати, милосердіи, вседѣйствіи, всевѣдѣніи и всемогуществѣ, есть основная или коренная мысль человѣческаго духа и непоколебимая опора нравственной дѣятельности и жизни человѣка. Только тотъ, кто лишень здраваго разума, кто не мыслить по законамъ общечеловѣческой логики, для кого дѣйствіе можетъ быть безъ причины, міръ безъ Творца, законъ безъ Законодателя,—только тотъ можетъ сказать въ сердцѣ своемъ: „нѣсть Богъ“. Все говоритъ намъ о томъ, что мысль о Богѣ присуща самой духовной природѣ нашей, что она вложена въ нашу душу Самимъ Творцомъ и что она составляетъ ея насущную потребность, заставляющую насъ искать своего Бога, любить Его, служить Ему, стремиться къ неразрывному воссоединенію съ Нимъ. „Боже мой!“ взываетъ Давидъ отъ лица всего рода человѣческаго. „Ты—Богъ мой, Тебя отъ ранней зари ищу я; Тебя жаждетъ душа моя, по Тебѣ томится плоть моя“ (Пс. 62, 2). Ту же мысль о нашей насущной потребности искать Бога и служить Ему высказывали не рѣдко даже

и языческіе мыслители. Исторія также свидѣтельствуетъ, что никогда не было народа, не вѣровавшаго въ бытіе живого, личнаго Бога; а это ясно говоритъ о томъ, что мысль о Богѣ есть мысль существенно необходимая для человѣческаго духа. Пересмотрите всѣ ученія даже древне-языческихъ философовъ и вы увидите, что въ каждомъ изъ нихъ самую существенную часть занимаетъ изложеніе того или другого ученія о Богѣ и Его свойствахъ. Очевидно, что нашъ разумъ нуждается въ мысли о Богѣ для уясненія смысла міровой жизни и для составленія такого или иного міровоззрѣнія. Впрочемъ, не одинъ умъ, но и совѣсть, какъ стражъ нравственнаго закона, и чувство, облагораживающее нашу душу, также постоянно возбуждаютъ въ насъ мысль о Богѣ, заставляя говорить вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ: „Въ Немъ мы живемъ, движемся и существуемъ“. Не христіане только, но и языческіе мыслители утверждали, что самая *нравственная* природа наша заставляетъ насъ прославлять Бога, ибо Онъ близокъ къ каждому изъ насъ и находится съ нами во внутреннемъ духовномъ союзѣ. „Не ищи своего Бога гдѣ-либо вдали отъ себя, говорилъ одинъ мыслитель древне-языческаго міра (Сенека): „Онъ близъ тебя, Онъ съ тобою, Онъ въ тебѣ. Онъ охраняетъ въ насъ все доброе и наблюдаетъ за всѣмъ дурнымъ. Когда мы повинемся Ему, Онъ управляетъ нами. Безъ Бога никто не можетъ стать добродѣтельнымъ. Онъ даетъ совѣты возвышенные и прямодушные. Во всѣхъ добродѣтельныхъ людяхъ обитаетъ Богъ“. Таковъ голосъ совѣсти; но и сердце наше съ его влеченіемъ къ прекрасному и возвышенному не можетъ оставаться равнодушнымъ къ мысли о Богѣ, когда мы разсматриваемъ красоту и цѣлесообразное устройство окружающаго насъ міра. Оно именно заставляетъ насъ сказать вмѣстѣ съ Псалмопѣвцемъ: „Небеса повѣдуютъ славу Божию. Вся премудростію сотворилъ еси“!

По истинѣ, блаженны тѣ люди (Іоан. 20, 29), въ которыхъ вѣра въ Бога,—эта божественная искра, начинающая мерцать въ нашей душѣ вмѣстѣ съ пробужденіемъ нашего самосознанія, уже съ дѣтства воспламенена вѣрующею и любящею матерью, утверждена и усилена правильнымъ воспитаніемъ въ школѣ, а въ зрѣломъ возрастѣ является живою, сознательною,

непрерывно дѣйствующею руководительною силою ихъ ума, сердца и воли.

Не радушно встрѣчаетъ человѣка суровая жизнь этого грѣшнаго міра. Онъ думаетъ найти въ ней счастье, радости, удовольствія, друзей, а въ дѣйствительности находитъ больше горя, скорбей, трудовъ, несприятностей, болѣзней, враговъ и недоброжелателей. Его первоначальныя свѣтлыя юношескія надежды и ожиданія часто оказываются обманчивыми, разбиваются о трудности будничной жизни и нерѣдко оканчиваются разочарованіемъ, близко граничащимъ съ отчаяніемъ. И жалокъ тотъ, кому приходится вступить въ борьбу со скорбями и трудностями жизни безъ живой вѣры въ Бога—Промыслителя, кто не можетъ сказать подобно Давиду: „Господь—твердыня моя и прибѣжище мое, Избавитель мой. Богъ мой,—скала моя; на Него я уповаю; Онъ—щитъ мой, рогъ спасенія моего и убѣжище мое. Призову достопоклоняемаго Господа и отъ враговъ моихъ спасусь“ (Пс. 17, 3. 4). И не вѣрующій ищетъ для себя опоры въ борьбѣ съ жизнію,—но гдѣ онъ найдетъ ее? Люди такъ измѣнчивы, такъ коварны, такъ часто изъ друзей становятся врагами, что надѣяться на нихъ было бы легкомысленно (Пс. 145, 3); при томъ же часто оказываются бессильными даже и лучшіе изъ нихъ. Матеріальное обезпеченіе и внѣшнее положеніе въ общественной жизни—случайны и недостаточны для того, чтобы быть средствами къ достиженію полной побѣды надъ скорбями, постигающими человѣка въ этой жизни. Остается наука, образованіе, знаніе. Это средство дѣйствительно какъ будто болѣе надежное и болѣе постоянное. Наука сообщаетъ человѣку знанія, которыя облегчаютъ ему борьбу со зломъ, господствующимъ въ мірѣ. Но кого наука сама по себѣ сдѣлала счастливымъ въ этой жизни? И не говоритъ ли намъ даже противнаго ежедневный опытъ? Не чаще ли, чѣмъ люди простые и необразованные, оказываются несчастными, разочарованными жизнію и съ развитыми надеждами именно люди ученые и научно-образованные, лучше другихъ понимающіе и трудности жизни и безсиліе человѣка въ борьбѣ съ ними? Гдѣ больше отчаянія, ропота, разочарованій и даже самоубійствъ—среди простыхъ людей или

образованныхъ, но утратившихъ вѣру въ живого Бога? „Кто умножаетъ познанія, говорить ветхозавѣтный мудрецъ (Эккл. I, 18), тотъ умножаетъ скорбь“. И дѣйствительно, знаніе само по себѣ, безъ вѣры въ Бога и христіанскаго благочестія, не приноситъ человѣку никакой пользы въ его стремленія къ блаженству; оно не сдѣлаетъ его счастливымъ; оно не дастъ ему того душевнаго спокойствія, какое доставляютъ вѣрующему христіанину его вѣра въ Бога и его благочестіе. Непререкаемую истину возвѣщаетъ намъ св. Апостоль Павелъ, говоря (1 Кор. 13, 2): „Если я знаю всѣ тайны и имѣю всякое познаніе, а не имѣю любви,—то я—ничто“. Само по себѣ, безъ истинно-христіанскаго благочестія, „знаніе умножаетъ только скорбь“, ибо оно наиболѣе способно возбуждать въ человѣкѣ тѣ страсти, которыя повергають его въ несчастіе—самолюбіе, гордость, тщеславіе и любостязаніе. Какъ часто, по свидѣтельству житейскаго опыта, люди даровитые и ученые, но чуждые христіанской любви, смиренія и благочестія, сами себѣ причиняють скорби, не находя средствъ для примиренія съ жизнью: имъ все кажется, что ихъ недостаточно цѣнятъ, что имъ даютъ должности не по ихъ познаніямъ и дарованіямъ, что ихъ мало обезпечивають содержаніемъ, что имъ предпочитаютъ людей менѣе ученыхъ и менѣе даровитыхъ, что съ ними вообще поступаютъ крайне несправедливо и незаконно. О такихъ людяхъ ап. Іуда (I, 8. 16) говоритъ: „Это—ропотники, ничѣмъ недовольные, поступающіе по своимъ похотямъ; уста ихъ произносятъ надутыя слова; они оказываютъ лицепріятіе для корысти; отвергають начальства и злословятъ высокія власти“. (Срв. 2 Петр. 2, 10). Но посмотрите, что бываетъ съ этими самоувѣренными людьми, когда въ жизни ихъ постигаетъ дѣйствительно тяжкое горе. когда имъ встрѣчаются на пути какія либо трудно преодолимыя препятствія, когда они подвергаются скорбямъ и страданіямъ! Куда дѣвается ихъ гордость и увѣренность въ себѣ и своихъ силахъ? Что дѣлается съ ихъ повидимому твердымъ и рѣшительнымъ характеромъ? Не имѣя для себя нигдѣ твердой опоры, они приходятъ въ уныніе и отчаяніе и нерѣдко оканчивають даже самоубійствомъ. По истинѣ вѣрно слово, сказанное ветхозавѣт-

нымъ мудрецомъ (Сяр. 19, 21): „Лучше скудный знаніемъ, но богобоязненный, нежели богатый знаніемъ—и престаупающій законъ“.

Совершенно иную картину представляетъ намъ жизнь христіанина вѣрующаго и благочестиваго: „Безъ вѣры нельзя угождать Богу“, говоритъ намъ Божественное Откровеніе; слѣдовательно, вѣра есть необходимое условіе для полученія челоувѣкомъ милости Божіей и достиженія имъ своего спасенія. Вѣра привлекаетъ къ челоувѣку благодать Божію и предоставляетъ ему сверхъестественныя средства для его нравственнаго усовершенствованія. Христосъ не совершалъ чудесныхъ исцѣленій тамъ, гдѣ не встрѣчалъ вѣры въ Него, какъ обѣтованнаго Мессію,—и Онъ возвѣстилъ намъ ту истину, что вѣра, сопровождаемая добродѣтельною жизнію, спасаетъ челоувѣка, что по вѣрѣ сообщаются людямъ и благодатныя дарованія отъ Бога. „По вѣрѣ вашей, будетъ вамъ!“ „Вѣра твоя спасла тебя!“—вотъ Его собственныя слова.

Но живая и дѣятельная вѣра всегда нераздѣльна съ твердою, непоколебимою *надеждою* и безкорыстною *любовію* (1 Кор. 13, 13). Кто вѣруетъ въ бытіе личнаго и живого Бога, тотъ несомнѣнно имѣетъ и твердую надежду, тотъ убѣжденъ, что Богъ любитъ его болѣе, чѣмъ родной отецъ любитъ своего сына, что Онъ непрестанно промышляетъ объ немъ и ведетъ его самымъ надежнымъ путемъ къ достиженію спасенія и вѣчнаго блаженства. Вотъ гдѣ находится основаніе для христіанской надежды; а какъ тверда надежда, имѣющая основаніе въ Богѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ и псалмопѣвецъ, говоря: „Надѣющійся на Господа, какъ гора Сіонъ, не подвигнется: пребываетъ во-вѣкъ“ (Пс. 124, 1). Челоувѣку вѣрующему посылаются въ жизни испытанія болѣе тяжкія, чѣмъ обыкновеннымъ людямъ. Вспомните отца вѣрующихъ—Авраама. Какому тяжкому испытанію была подвергнута его вѣра, когда ему было повелѣно принести въ жертву, т. е., заклать своими собственными руками, своего единственнаго, любимаго сына, съ которымъ у него были связаны его лучшія надежды, его чаянія и сообщенныя ему божественныя обѣтованія о Мессіи, спасеніи, блаженствѣ всего челоувѣческаго рода! Вспомните и тѣ ужасныя испытанія, какія были ниспосланы на многостра-

дальнаго Іова! И, однако-же, съ какимъ удивительнымъ мужествомъ, съ какимъ душевнымъ спокойствіемъ, съ какою твердостью эти ветхозавѣтные праведники переносили свои скорби! Но не двумя только этими примѣрами ограничивается ветхозавѣтная исторія въ указаніи на то мужество, какое сообщаетъ благочестивымъ людямъ живая вѣра въ бытіе Божіе. Скажемъ словами св. апостола Павла (Евр. гл. 11), что намъ не достало бы и времени, если бы мы рѣшились подробно повѣствовать о всѣхъ тѣхъ подвижникахъ Божіихъ, „которые вѣрою побѣждали царства, творили правду, получали обѣтованія, заграждали уста львовъ, угашали силу огня, избѣгали острія меча, укрѣплялись отъ немощи, были крѣпки на войнѣ, прогоняли полки чужихъ, испытали поруганія и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали отъ меча, скитались въ милотяхъ и козыхъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли“, а между тѣмъ это были тѣ лица, исполненныя вѣры и благочестія, „которыхъ весь міръ не былъ достоинъ“. Новозавѣтная исторія и исторія христіанской церкви также указываютъ намъ необозримый сонмъ угодниковъ Божіихъ—апостоловъ, мучениковъ, преподобныхъ,—которые самою своею жизнію и своею смертію засвидѣтельствовали предъ всѣмъ міромъ, что вѣра въ Бога и христіанское благочестіе составляютъ единственно надежную и твердую опору для борьбы человѣка съ трудностями жизни и для мужественнаго перенесенія постигающихъ его скорбей и страданій.

Конечно, горе вездѣ горе; страданія и скорби не легки и для человѣка вѣрующаго. Становясь предъ ними и сознавая ихъ тягость, и вѣрующій, по примѣру Христа, молитъ небеснаго Отца: „Отче мой! если возможно да минуеть меня чаша сія!“ (Матѣ. 26, 39). Но вѣрующій не малодушествуетъ и въ этомъ случаѣ, напротивъ онъ добровольно предаетъ себя волю Божіей, говоря какъ бы вмѣстѣ съ Спасителемъ (ст. 42): Отче мой! Если не можетъ чаша сія миновать меня, чтобы мнѣ не пить ея, да будетъ воля Твоя!“ Вѣрующій злостраждетъ, т. е., переноситъ страданія,—но злостраждетъ, какъ добрый воинъ

Христовъ (2 Тим. 2, 3). Ему понятенъ смыслъ этой жизни. Онъ знаетъ, что ему принадлежитъ вѣчное будущее; онъ знаетъ, что настоящая жизнь есть время подвиговъ, подготовляющихъ человѣка для вѣчности, а истинные подвиги не легки, они требуютъ жертвъ; онъ знаетъ, что въ этой жизни каждому человѣку надлежитъ нести крестъ возложенный на него Провидѣниемъ: для однихъ такой крестъ заключается въ злосчастной жизни семейной, въ безчадіи или сиротствѣ, для другихъ — въ бѣдности или неизлѣчимыхъ болѣзняхъ, для третьихъ — въ неудачахъ на государственной или общественной службѣ, для четвертыхъ — въ клеветѣ и злорадствѣ завистниковъ и т. п. Вѣрующій христіанинъ знаетъ, что всѣ эти и иные испытанія попускаются Богомъ не иначе, какъ для его блага, для его нравственнаго усовершенствованія. „Золото, говоритъ ветхозавѣтный мудрецъ (Сир. 2, 5), испытывается въ огнѣ, а люди угодные Богу, въ горнилѣ униженія“. Вотъ почему благочестивый христіанинъ и принимаетъ безропотно свой крестъ, чтобы нести его по стопамъ Спасителя. Онъ увѣренъ непоколебимо, что, любя его и промышляя о немъ, Богъ не пошлетъ ему испытаній сверхъ силъ, но при искушеніи дастъ и средства перенести его (1 Кор. 10, 13). Вотъ почему люди вѣрующіе и благочестивые такъ повидимому легко, мужественно и безропотно переносятъ въ жизни тѣ тяжелыя испытанія и скорби, которыя людей невѣрующихъ повергаютъ въ отчаяніе и уныніе. Самою жизнію своею они оправдываютъ слова богодухновеннаго Псалмопѣвца: „Много скорбей у праведнаго, и отъ всѣхъ ихъ избавитъ его Господь“ (Пс. 33, 20).

Вѣра въ Бога неизмѣнно соединяется съ христіанскою *любовію*. Кто вѣруетъ въ Бога, тотъ не можетъ не исполнять его заповѣдей; а въ основаніи всѣхъ заповѣдей Божіихъ лежитъ ученіе о любви. И въ этомъ-то соединеніи вѣры въ Бога съ христіанскою любовію заключается та чудная сила, которая уже здѣсь, на землѣ, устрояетъ для человѣка возможное счастье, если подъ счастьемъ разумѣть внутреннее довольство и душевное спокойствіе человѣка. Опытъ жизни ясно говоритъ намъ о томъ, что и на землѣ, хотя въ нѣкоторой степени, человѣкъ могъ бы быть счастливымъ, если бы онъ самъ не

причинялъ себѣ горя и скорбей. Непримиримый врагъ нашего счастья это—нашъ эгоизмъ или наше собственное самолюбіе, такъ какъ именно эгоизмъ порождаетъ въ насъ всѣ тѣ страсти, которыя нарушаютъ наше спокойствіе, мучатъ и терзаютъ нашу душу и причиняютъ намъ множество скорбей. Когда любостязательный человѣкъ, вслѣдствіе неумѣлаго веденія своихъ дѣлъ или невыгодно для него сложившихся обстоятельствъ, теряетъ свое состояніе или даже только несетъ большіе убытки, — посмотрите на него, какъ онъ бываетъ тогда жалокъ, малодушенъ и несчастенъ! И мало ли было случаевъ, когда потеря имущества повергала малодушныхъ въ отчаяніе и доводила до самоубійства! Посмотрите, какъ мучится гордый, когда ему покажется, что кто либо оскорбилъ его достоинство: страсть мщенія охватываетъ его душу и онъ не находитъ покоя, пока не причинитъ зла своему мнимому или дѣйствительному врагу. Не менѣе скорбей испытываетъ человѣкъ тщеславный или властолюбивый.

Ничего подобнаго не знаетъ благочестивый христіанинъ, вѣрующій въ бытіе живого и личнаго Бога. Христіанство проповѣдуетъ любовь, т. е., начало жизни и дѣятельности, совершенно противоположное эгоизму и себялюбію. Оно учитъ насъ, что въ своемъ поведеніи мы должны руководствоваться не своекорыстными и эгоистическими побужденіями, а благомъ и счастіемъ ближнихъ. Оно требуетъ отъ насъ жертвъ въ пользу другихъ. И нельзя быть истиннымъ христіаниномъ, не усвоивъ этого ученія о любви и не уничтоживъ въ себѣ эгоизма и всѣхъ происходящихъ отъ него страстей. А каковы дѣйствія христіанской любви? Вотъ какъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ св. Апостолъ Павелъ: „любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ; все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ. Любовь никогда не перестаетъ“ (1 Кор. 13, 4—8). Ясно, что кто усвоилъ начало христіанской любви и обратилъ его въ основное побужденіе для своей дѣятельности и своей жизни, у того въ душѣ уже не осталось мѣста для эгоизма

и всѣхъ тѣхъ страстей, которыя лишаютъ нашу душу спокойствія и внутренняго мира, причиняютъ намъ скорби и такимъ образомъ дѣлаютъ насъ по истинѣ несчастными. Когда такой человѣкъ теряетъ свое имущество, къ которому онъ не питалъ пристрастія, онъ не будетъ малодушествовать, не будетъ ни на кого роптать и никогда не дойдетъ до отчаянія; онъ скажетъ только вмѣстѣ съ праведнымъ и многострадальнымъ Иовомъ: „Господь далъ, Господь и взялъ; какъ угодно было Господу, такъ и сдѣлалось; да будетъ имя Господне благословенно!“ (Иов. 1, 21). Если его будутъ обходить повышеи́емъ по службѣ и наградами; если ему суждено будетъ трудиться гдѣ либо въ глуши, на невидной должности, если, такъ сказать, затрутъ и забудутъ его люди,—онъ также не будетъ роптать и не будетъ ни кого заискивать, но вездѣ будетъ трудиться съ одинаковымъ усердіемъ и добросовѣстностію, зная, что его не забудетъ Богъ, и вѣруя, что кто доволенъ малымъ, того Господь поставитъ надъ многими, что послѣдніе будутъ первыми и что нѣтъ выше награды, какъ та, которая обѣщана христіанамъ на небесахъ и которую каждый честный труженникъ уже предвкушаетъ здѣсь, на землѣ, въ сознаніи исполненнаго долга.

Люди много говорятъ, а еще болѣе мечтаютъ о семейномъ счастіи. Но отчего эти мечты не всегда осуществляются? Отчего мы видимъ такъ много несчастныхъ браковъ и отчего многіе въ наше время такъ усиленно хлопочутъ объ облегченіи расторженія брачной жизни? Причина одна: недостатокъ христіанскаго благочестія и разнузданность эгоистическихъ страстей. Семейное счастье возможно, но—только тамъ, гдѣ супруги соединены между собою не плотскою, а христіанскою любовію. Чувственная любовь непродолжительна и случайна; христіанская „никогда не перестаетъ“; но что особенно важно для семейной жизни, такъ это то, что христіанская любовь, какъ учитъ Апостолъ, не допускаетъ раздраженія, гордости, осужденія, упрековъ, покрываетъ недостатки другихъ, вноситъ съ собою въ семью снисходительность, миръ и всепрощеніе; поэтому только въ христіанской семьѣ нѣтъ мѣста ссорамъ и

только христіанскую семью можно называть съ Апостоломъ „домашнею церковію“.

Послѣ сказаннаго не трудно понять, какое важное значеніе имѣетъ христіанское благочестіе и для жизни цѣлыхъ народовъ. Многіе мыслители думали даже (хотя и несправедливо), будто бы и самая религія измышлена законодателями и народо-правителями ради благосостоянія государствъ. Столь необходимымъ они признавали благочестіе для народной жизни. И дѣйствительно, счастливая будущность можетъ принадлежать только тому государству, въ которомъ заботятся о религіозномъ воспитаніи юношества и благочестіи; ибо только люди, имѣющіе страхъ Божій, могутъ добросовѣстно относиться къ исполненію своихъ обязанностей, руководствуясь въ своей дѣятельности не своекорыстными побужденіями и страстями, а любовью къ ближнимъ и желаніемъ посвятить свои силы на служеніе общему благу и общей пользѣ.

Наглядный примѣръ того, какъ вѣра въ Бога, соединенная съ христіанскою надеждою и любовью, облегчаетъ борьбу съ трудностями жизни и доставляетъ начало блаженства человѣку уже здѣсь, на землѣ,—намъ представляетъ воспоминаемый нынѣ угодникъ Божій—преподобный Антоній Великій. Жизнеописатель его, св. Аванасій Александрійскій, говоритъ объ немъ: „Отъ душевной радости, всегда весело было и лицо его, и по движеніямъ тѣлеснымъ можно было ощущать и уразумѣвать спокойствіе души его. При душевномъ спокойствіи, онъ никогда не возмущался, и, при радостномъ состояніи духа, никогда не бывалъ мраченъ. Онъ былъ терпѣливаго нрава и никогда не приходилъ въ раздраженіе. Имѣя смиренномудренное сердце, онъ былъ весьма чуденъ по вѣрѣ и благочестивъ. Тѣло его не утучнѣло отъ недостатка движенія, не изсохло отъ постовъ. Въ душѣ его была чистота нрава: никогда онъ не былъ подавляемъ скорбію, никогда онъ не приходилъ въ восхищеніе отъ удовольствія, не придавался ни смѣху, ни грусти; не смущался, видя толпу людей, не радовался, когда его похваляли, но всегда обладалъ совершеннымъ спокойствіемъ духа“.

Обыкновенно родители, давая образованіе своимъ дѣтямъ, стремятся къ тому, что-бы увидѣть ихъ впослѣдствіи зватными,

почетными и богатыми. Но они забываютъ, что всё эти такъ называемыя блага міра для людей чуждыхъ истинно-христіанскаго благочестія, могутъ быть скорѣе неизсякаемымъ источникомъ скорбей и страданій, чѣмъ благосостоянія и счастья. Между тѣмъ и опытъ, и разумъ, и Божественное Откровеніе согласно убѣждаютъ каждыя, что одно только христіанское благочестіе можетъ даровать человѣку счастье и довольство. Господь нашъ Іисусъ Христосъ поучалъ Своихъ слушателей: „Ищите прежде Царства Божія и правды Его, и это все приложится вамъ“ (Матѣ. 6, 33). Поэтому и св. Апостоль Павелъ завѣщалъ своему возлюбленному ученику Тимоѳею: „Упражняй себя въ благочестіи. Благочестіе на все полезно, имѣя обѣтованіе жизни настоящей и будущей“ (1 Тим. 4, 6. 7).

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ПРОФЕССОРУ МИШО. ПО ВОПРОСУ О FILIOQUE И ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІИ.

(Продолженіе *).

Хотя идея непосредственнаго отношенія Второго Лица Пресвятой Троицы къ Третьему Ея Лицу до такой степени глубоко коренилась въ сознаниі отцевъ и учителей церкви, что они даже выражались такъ: „Духъ *черезъ Сына* соединяется съ Отцомъ“, однако же, говоритъ авторъ, они съ словами: *черезъ Сына* не связывали мысли о какой-нибудь причинной зависимости Духа отъ Сына по бытію. Однимъ изъ краснорѣчивѣйшихъ доказательствъ этого служить то, что св. Іоаннъ Дамаскинъ прямо вслѣдъ за словами: „Духъ изъ (ἐκ) Отца *черезъ* (διὰ) Сына исходитъ“ замѣчаетъ, что „только Отецъ *одинъ* есть причина“, и этимъ прямо свидѣтельствуетъ, что предлогъ: (διὰ) *черезъ* нельзя принимать здѣсь въ значеніи указателя на какую-либо причину ¹⁾. Но идея исхожденія Духа отъ Отца *черезъ Сына*, говоритъ авторъ, вызываетъ вопросъ: Отецъ есть причина Духа непосредственно (ἀμέσως) или посредственно (ἐμμέσως)? Разсмотрѣвши нѣкоторыя наиболѣе важныя, относящіяся къ поставленному вопросу, мѣста изъ твореній св. Григорія Нисскаго и св. Василія Великаго, авторъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ. Слова: *черезъ Сына* указываютъ на посредство Второго Лица Пресвятой Троицы только въ дѣлѣ познанія

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 1, за 1899 г.

¹⁾ А. А. Курвевъ во *Второмъ Отвѣтѣ* мнѣ *зачѣмъ-то* приводитъ подобное мѣсто изъ твореній св. Іоанна Дамаскина, ужъ не для опроверженія-ли моего члѣна сдѣлать онъ это?!?...

людьми и откровенія имъ Духа Святаго, но не содержатъ въ себѣ ни малѣйшаго намека на *виновническое* посредство Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца къ бытію. Оба отца церкви ясно свидѣлствуютъ ясными своими словами, что, по ихъ ученію, Третье Лицо Пресвятой Троицы исходитъ къ бытію прямо отъ Отца. Авторъ въ частности останавливается и на слѣдующихъ, поставляемыхъ мнѣ на видъ генераломъ Кирѣвымъ, словахъ св. Григорія Нисскаго: „въ Божествѣ Одно *прямо* отъ Перваго, а Другое *черезъ то*, что прямо отъ Перваго; Духъ исходитъ несомнѣнно отъ Отца, ибо *посредничество* Сына не удаляетъ Духа отъ естественнаго отношенія къ Отцу“. Но, имѣя въ виду и эти слова, по преимуществу эксплуатируемыя для своихъ цѣлей приверженцами *Per-Filium* или *Filioque*, авторъ *не находитъ* въ нихъ указанія на то, что Сынъ Божій есть сопричина или соисточникъ Духа Святаго по бытію. Взявъ во вниманіе и контекстъ, авторъ нашелъ въ приведенныхъ словахъ св. Григорія Нисскаго указаніе на посредничество Сына *лишь* съ точки зрѣнія общности субстанціи. Вообще же, по мнѣнію автора, этотъ св. отецъ и учитель церкви говоритъ о посредничествѣ Сына въ дѣлѣ *ἐκλαμψίς καὶ ἐκφανσίς* (просіяванія и обнаруженія), но не въ дѣлѣ *ἐκπορεύσις* (исхожденія) Его къ бытію ¹⁾.

Если же по мнѣнію самого автора, какъ видимъ, отцы и учителя церкви отнюдь не указываютъ словами: *черезъ Сына* на какое-либо виновническое посредничество Второго Лица Пресвятой Троицы въ исхожденіи Третьяго Ея Лица къ бытію, на какую-нибудь зависимость Духа Святаго отъ Сына Божія по бытію, то этимъ лишь снова подтверждается защищаемая мною мысль, что *только* Богъ Отецъ есть виновникъ бытія Духа и что ученіе о Первомъ Лицѣ Пресвятой Троицы, какъ объ единственной и всецѣлой причинѣ бытія Третьяго Ея Лица, составляетъ отнюдь не богословское мнѣніе, а чисто-догматическую истину.

Равнымъ образомъ и тотъ фактъ, что изреченіе: *черезъ Сына* получило санкцію на седьмомъ вселенскомъ соборѣ, говорить

¹⁾ Стран. 696—702 въ XXIV кн. *Revue internationale de theologie*.

въ пользу этой-же мысли. Вѣдь въ *Посланіи* Константинопольскаго патріарха Тарасія, прочитанномъ и одобренномъ на упомянутомъ соборѣ, изреченіе: *чрезъ Сына* употреблено вовсе не для показанія посредничества или виновничества Второго Лица Троицы въ исхожденіи Третьяго Лица Ея къ бытію, а для выраженія иной мысли. Въ чемъ она состоитъ, сейчасъ увидимъ.

Означенное *Посланіе* начивается слѣдующими словами: „вѣрю во единого Бога Отца, Вседержителя, и во единого Господа *Иисуса Христа*, Сына Божія и Бога нашего, рожденнаго отъ Отца *безвременно и вѣчно*, и въ Духа Святаго, Господа, Животворящаго, *отъ Отца чрезъ Сына исходящаго*, Бога истиннаго,—въ Троицу единосущную, единочестную, единопредстольную, вѣчную, несозданную, *Зиждательницу всѣхъ твореній*“¹⁾. Вопреки мнѣнію автора, будто тутъ нѣтъ никакой рѣчи объ отношеніи Лицъ Пресвятой Троицы къ міру²⁾, это отношеніе до извѣстной степени прямо указывается. Во-первыхъ, говорится объ *Иисусѣ Христѣ*, а не просто о Сынѣ Божіемъ. Слова-же: *Иисусъ Христосъ* говорятъ объ извѣстномъ отношеніи Его къ міру и въ особенности къ людямъ. Во-вторыхъ, Троица именуется „Зиждательницею всѣхъ твореній“, а изъ этого явствуетъ, что Лица Ея разсматриваются св. Тарасіемъ и со стороны отношеній Ихъ къ міру. Въ виду этого мы въ правѣ утверждать, что высказанныя въ *Исповданіи* Слова о Духѣ Святомъ выражаютъ въ краткой формулѣ мысль и о вѣчномъ исхожденіи Третьяго Лица Троицы изъ *Отца* къ бытію, и о *посольствѣ* Его *Сыномъ* въ міръ для облагодѣтельствованія тварей. Такъ утверждать побуждаюсь и слѣдующимъ соображеніемъ. Св. Тарасій, говоря о Святомъ Духѣ, не безъ особаго, очевидно, намѣренія не употребилъ словъ: „безвременно и вѣчно“, но поставилъ ихъ тамъ, гдѣ у него идетъ рѣчь о рожденіи Сына отъ Отца. Новымъ подтвержденіемъ моего мнѣнія служить то, что въ *Соборномъ посланіи восточныхъ архіереевъ*, прочитанномъ-же и одобренномъ на седьмомъ вселенскомъ Соборѣ, нѣтъ словъ: „Духъ Святой *чрезъ Сына* исходятъ отъ Отца“, но за то *дважды* указывается на *вѣчность*

¹⁾ Стран. 95 въ 7 томѣ *Дьякій Всел. соборовъ* по 2 изд. Русск. переводъ.

²⁾ Стран. 705 въ *Review*.

исхожденія Третьяго Лица Пресвятой Троицы отъ Бога Отца ¹⁾. Это сдѣлано, всего несомнѣннѣе, потому, что означенное *Соборное посланіе*, въ противоположность *Посланію* св. Тарасія, имѣло въ виду дѣйствительно *миш* исхожденіе Духа къ бытію, не касаясь отношеній Его къ міру,—Его посланничества Сыномъ Божиимъ въ міръ.

Такимъ образомъ, *Посланіе* св. Тарасія, выражая изрѣченіемъ: *черезъ Сына* мысль не о посредничествѣ Вторяго Лица Троицы въ исхожденіи Третьяго Ея Лица къ бытію, а только о посредничествѣ въ дѣлѣ отношеній Его къ міру, тѣмъ самымъ, вопреки мнѣнію автора, косвенно санкціонируетъ и ученіе объ Отцѣ, какъ *единственному* виновникѣ бытія Духа Святаго. Относя-же Словами: *изъ Отца* вину или причину бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы только къ Первому Ея Лицу, одобренное вселенскимъ Соборомъ *Посланіе* св. Тарасія уже прямо санкціонируетъ указанное ученіе.

Должно сказать вообще, что, въ какихъ бы случаяхъ ни употребляли Отцы и учителя церкви изреченіе: *черезъ Сына*, они этимъ не только не подрываютъ ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ *единственному* виновникѣ бытія Духа Святаго, но, напротивъ, подтверждаютъ его. Нужно только объективно, а не тенденціозно истолковывать и понимать тѣ мѣста, въ которыхъ встрѣчается у отцовъ и учителей церкви упомянутое изреченіе. При такомъ отношеніи къ дѣлу окажутся вполне благоприятными этому ученію даже такія мѣста въ ихъ твореніяхъ, которыя, на предвзятый или на поверхностный взглядъ, какъ будто дѣйствительно содержатъ въ себѣ мысль о посредствѣ Сына Божія въ исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Во время Бонской конференціи профессоръ Осининъ указывалъ, какъ на таковое, на слѣдующее, на примѣръ, мѣсто въ твореніяхъ св. Афанасія: „какъ Сынъ говоритъ: *вся елика имать Отца, Моя суть*, такъ мы найдемъ все это существующимъ *черезъ Сына* и въ Духѣ“ ²⁾. Деллингеръ на той-же конференціи привелъ

¹⁾ Стран. 101 и 103 въ цитов. томѣ *Дьяній*.

²⁾ Стран. 58 въ цитов. *Протоколахъ*. Замѣчательно, что генералъ Кирѣевъ приписываетъ приведенныя слова св. Афанасія Григорію Богослову (стран. 28 во *Втор. отв.*).

дѣльный рядъ, отрывочно взятыхъ, мѣсть, чтобы показать, будто Духъ Святой зависитъ отъ Сына по самому бытію Своему¹⁾. Нѣкоторыя изъ этихъ мѣсть привелъ и А. А. Кирѣевъ въ *Второмъ отчетѣ* мнѣ, конечно, съ той-же цѣлю, какую имѣлъ въ виду и Деллингеръ. Для оправданія высказаннаго выше мнѣнія моего выпишу и разсмотрю напечатанныя генераломъ Кирѣевымъ мѣста.

Во главѣ означенныхъ мѣсть поставлены у него слѣдующія слова св. Василия Великаго: „не должно думать, что Духъ Святой есть отъ Бога *не черезъ* Сына; Духъ есть отъ Бога *черезъ* Христа“²⁾. Эти слова, взятая отрывочно, могутъ, конечно, *наводить* на мысль, будто св. Василий Великій допускалъ содѣйствіе Сына Божія Богу Отцу въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Между тѣмъ, св. Отецъ былъ не только далеко отъ этой мысли, но и совершенно чуждъ ея. Имѣя въ виду исхожденіе Духа Святаго къ бытію, онъ со всей рѣшительностью говоритъ, что „корень и источникъ“ Третьяго, какъ и Второго Лица Пресвятой Троицы, есть Богъ Отецъ³⁾. Имѣя же цѣлю опредѣлить отношенія между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ, Василий Великій, кромѣ указанія на ихъ единосущіе и равенство во всемъ, вообще говоритъ только объ отношеніи ихъ, какъ Посылателя и Посылаемаго въ міръ, какъ Открывающаго міру и Открываемаго. Но и въ этомъ случаѣ св. отецъ не забываетъ указывать на зависимость Духа по бытію только отъ Отца. „У Духа, говоритъ онъ, *одно* свойство съ Отцомъ, потому что исходитъ отъ Отца, а *другое*—съ Сыномъ, потому что слышу: если кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его“⁴⁾. Здѣсь ясно различаются отношенія Святаго Духа по бытію *только* къ Отцу отъ какого-то особаго отношенія къ Сыну Божію. Это отношеніе самъ св. отецъ опредѣляетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Духъ *явился* (πεφανεῖναι) *черезъ* Сына“⁵⁾. На это-то *явленіе* Духа міру при посредствѣ Христа и указывается въ приведенныхъ А. А. Кирѣевымъ словахъ.

¹⁾ Ibid, Стран. 17—19.

²⁾ Стран. 28 во *Втор. отчетѣ*. Кстати отмѣтимъ, что А. А. Кирѣевъ *содно* передаетъ слова отца и учителей церкви.

³⁾ Col. 609 въ t. XXXI Patr. Curs. Compl.

⁴⁾ Colon 612 въ t. XXXI Patr. Curs. Compl.

⁵⁾ Col. 733 въ t. XXIX Patr. Curs. Compl.

Напечатанные въ рѣчи профессора Осинина слова св. Аѳанасія, *неправильно* приписанныя генераломъ Кирѣевымъ Григорію Богослову ¹⁾, могутъ, бывъ взяты сами по себѣ, подавать поводъ думать даже, будто бы отчество или вообще безвиновность принадлежитъ и Сыну, будто бы Сынъ передаетъ это личное свойство Бога Отца и Духу Святому. Тѣмъ болѣе можно находить въ этихъ словахъ указаніе на посредничество Второго Лица Пресвятой Троицы въ изведеніи Третьяго Ея Лица къ бытію. Желаютъ найти такой-же смыслъ и въ слѣдующихъ, приводимыхъ А. А. Кирѣевымъ, словахъ св. Аѳанасія: „все, что есть въ Отцѣ, все это есть *черезъ Сына* и въ Святомъ Духѣ“, или „какія отношенія находимъ между Сыномъ и Отцомъ, такія же найдемъ и между Святымъ Духомъ и Сыномъ“ ²⁾. Изъ послѣднихъ словъ желающей можетъ вывести и то заключеніе, будто Сынъ Божій есть даже единственный виновникъ бытія Духа Святаго. Но, само собою разумѣется, св. Аѳанасій *ничего* изъ всего этого не говоритъ.

Послѣднія изъ приведенныхъ моимъ оппонентомъ словъ указываютъ только на единосущіе и нераздѣльность Сына Божія съ Духомъ Святымъ. Такъ какъ современные св. Аѳанасію еретики унижали Святаго Духа предъ Сыномъ и отчуждали Третье Лицо Пресвятой Троицы отъ Втораго Ея Лица, то и надобно было поставлять на видъ преимущественно единосущіе и нераздѣльность между Сыномъ и Духомъ, а не между Духомъ и Отцемъ. Что касается словъ: „все это есть чрезъ Сына и во Святомъ Духѣ“, то и эти слова, будучи взяты въ связи съ предшествующими имъ и особенно съ слѣдующими, содержать въ себѣ мысль объ единосущіи и нераздѣльности Второго и Третьяго Лицъ Пресвятой Троицы ³⁾. Самый предлогъ: *διὰ* нужно бы переводить здѣсь не словомъ: *чрезъ*, а скорѣе всего словомъ: *но*, если взять во вниманіе смыслъ всей рѣчи. Но, кромѣ этого, нужно имѣть въ виду и слѣдующее,

¹⁾ А. А. Кирѣевъ въ своемъ *Втор. отѣтѣ* мнѣ позволилъ себѣ не разъ неделекатно и неосновательно попрекать противниковъ Filioque и Per-Filium за якобы раболѣпное отношеніе ихъ къ школьнымъ урокамъ и заманное пренебреженіе къ первоисточникамъ (стран. 29 и друг.), но самъ подаетъ примѣръ дѣйствительнаго невниманія къ словамъ св. отцовъ и смѣшиванія ихъ одного съ другимъ.

²⁾ Стран. 28 во *Втор. отѣтѣ*.

³⁾ Col. 625 и 628 въ t. XXVI Patrol cursus compl.

чтобы понимать правильно, почему св. Аѳанасій въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ твореній называетъ Сына Божія даже источникомъ и какъ бы властелиномъ Духа ¹⁾. Настаивая на томъ, что Онъ исходитъ къ бытію именно отъ Отца, св. Аѳанасій въ то же время часто говоритъ и о томъ, что Третье Лицо Пресвятой Троицы, будучи свойственно Второму Лицу Ея, подается отъ Него ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ ²⁾. Такъ какъ Духъ Святой ниспосылается въ міръ или открывается міру чрезъ Сына Божія, то Аѳанасій и называетъ Сына источникомъ Духа въ *этомъ* отношеніи. По *той-же* причинѣ св. отецъ называетъ Третье Лицо Пресвятой Троицы Духомъ Сына ³⁾. Что это—такъ, можно видѣть и изъ подлинныхъ словъ самого св. Аѳанасія.

Какъ видимъ, приведенныя генераломъ Кирѣевымъ слова изъ святоотеческихъ твореній, бытъ надлежаше поняты, говорить только о томъ, что Сынъ Божій является посредствующей причиною не въ исхожденіи Духа Святаго къ бытію, а лишь въ откровеніи Его міру и въ благодатной дѣятельности Его въ мірѣ. А это подтверждаетъ одну и ту-же мысль, что причиною бытія Третьяго Лица Пресвятой Троицы есть *одинъ* только Богъ Отецъ. Но,—возражаютъ,—въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви есть и такія мѣста съ находящимся въ нихъ изреченіемъ: *чрезъ Сына*, которыя напрасно было-бы истолковывать въ смыслѣ временнаго посольства Духа Сыномъ въ мірѣ. Что такого рода мѣста встрѣчаются въ писаніяхъ отцовъ и учителей церкви, это безспорно. Тѣмъ не менѣе, и эти мѣста въ свою очередь подтверждаютъ, а не подвергаютъ какому-либо сомнѣнію ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ безусловно—единомъ виновникѣ бытія Духа Святаго.

Подобно тому, какъ въ Свящ. Писаніи нѣкоторыя дѣйствія Сына Божія въ мірѣ, совершившіяся въ опредѣленное время, иногда изображаются совершившимся или совершающимися отъ вѣчности (Евр. VII, 24; Апок. XIII, 8), точно также отцы и учителя церкви въ своихъ твореніяхъ иногда говорятъ о Лицахъ Пресвятой Троицы со стороны вѣчнаго отношенія Ихъ

¹⁾ Стран. 28 во *Втор. ответѣ*. ²⁾ Col. 533 въ t. XXVI Patr. curs. compl.

³⁾ Что св. Аѳанасій считалъ только Отца виновникомъ Духа Святаго, на это указываетъ и Гарнакъ (стр. 292 во 2 ч. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*).

къ міру. Это и понятно. Отцы и учителя церкви не могли не сознавать и побуждались поставлять на видъ слѣдующее: то, что для людей, живущихъ и дѣйствующихъ въ условіяхъ пространства и времени, неизбѣжно запечатлѣно характеромъ временности и пространственности, то самое для Лицъ Пресвятой Троицы, не подчиненныхъ этимъ условіямъ, должно имѣть противоположный характеръ. Остановливаясь своей мыслию на обращенной *отъ вѣчности* къ міру жизни и дѣятельности Бога Отца, Сына и Духа Святаго, отцы и учителя церкви совершенно естественно допускаютъ и здѣсь посредничество Сына въ дѣлѣ вѣчнаго отношенія Духа Святаго къ міру и человѣку и потому употребляютъ изреченіе: *черезъ Сына* для указанія на это посредничество. А если, такимъ образомъ, они говорятъ о Сынѣ, какъ о посредствующей причинѣ *только* въ дѣлѣ какого бы то ни было, не исключая и вѣчнаго, просіяванія, явленія, откровенія Духа Святаго міру или Его прихода въ міръ, то этимъ снова и снова подтверждается ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ единственномъ или безусловномъ виновникѣ бытія Духа Святаго.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что изреченіе: *διὰ τοῦ υἱοῦ* въ нѣкоторыхъ мѣстахъ твореній отцовъ и учителей церкви, при изображеніи ими вѣчныхъ отношеній между Лицами Пресвятой Троицы, не всегда говоритъ объ *указанномъ* посредствѣ Сына, а выражаетъ собою мысль о какъ бы сопутствующемъ рожденію Сына, исхожденію Духа къ *бытію* отъ Отца. Въ этомъ случаѣ предлогъ: *διὰ* всего правильнѣе было-бы переводить словами: *съ, вмѣстѣ съ*.

Напрасно утверждаетъ г. епископъ Вебергъ, будто нельзя указать *ни одного* мѣста во *всей* греческой литературѣ, гдѣ бы *διὰ* съ родительнымъ падежомъ можно было перевести словами: *съ, вмѣстѣ съ* ¹⁾. Вопреки увѣренію старокатолическаго ученаго мужа, даже у такихъ греческихъ писателей, какъ Еврипидъ, Фукидидъ, Діонисій Галикарнасскій, есть мѣста, въ которыхъ предлогъ: *διὰ* употребленъ именно въ значеніи *съ, вмѣстѣ съ* при родительномъ падежѣ. Такъ, на примѣръ, у Еврипида встрѣчаются выраженія: *διὰ πυρός ἐλθεῖν* съ огнемъ и мечемъ идти или же *διὰ οἴχτου ἔχειν* съ состраданіемъ относиться. У Фукидида есть фраза: *διὰ αἰτίας ἔχειν* съ упрекомъ

¹⁾ Стран. 550 въ XIX вѣ. *Review*.

относиться, а у Діонисія Галикарнасскаго—*διὰ ὀργῆς φέρειν* съ негодованіемъ относиться ¹⁾. Отсюда видно, что встрѣчающаеся у отцевъ и учителей церкви изреченіе: *δι' Ἰουῦ* не только можно, но и должно переводить словами: *съ Сыномъ* или *вмѣстѣ съ Сыномъ*, коль скоро общее воззрѣніе ихъ на отношеніе Сына Божія къ Духу Святому и смыслъ даннаго мѣста, взятаго въ связи съ контекстами, требуютъ такового перевода. Напрасно указываетъ А. А. Кирѣевъ, что ни одному изъ членовъ Бонской конференціи не приходило въ голову переводить *διὰ* подобнымъ образомъ и что слѣдовательно такой переводъ незаконенъ ²⁾. Безспорно, что на Бонской конференціи не поднимался вопросъ о переводѣ *διὰ* въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ словами: *съ, вмѣстѣ съ*, но это обстоятельство нисколько не говоритъ о незаконности означеннаго перевода. Такой переводъ иногда можетъ быть весьма разумнымъ и прямо необходимымъ. Возьмемъ, на примѣръ, слѣдующія слова св. Іоанна Дамаскина: я не говорю, что Богъ не бывъ прежде Отцомъ, сталъ Отцомъ послѣ, но Онъ всегда былъ Имъ, имѣя изъ Себя Свое Слово и чрезъ Его Слово исходящаго изъ Него своего Духа³⁾. Если въ приведенныхъ словахъ удержать пореводъ слова: *διὰ* словомъ: *чрезъ* и видѣть въ послѣднемъ указаніе на содѣйствіе Сына Отцу въ изведеніи Духа къ бытію, въ такомъ случаѣ навяземъ св. отцу совершенно чуждую ему мысль. Онъ училъ, что *одинъ* Богъ Отецъ—виновникъ Духа Святаго, что рожденіе Сына и исходященіе по бытію Духа Святаго одинаково совѣчны, что личныя особенности Пресвятой Троицы неизмѣнны и что, слѣдовательно, въ Сынѣ Божіемъ не должна быть усматриваема *какая бы то ни было* вина или причина въ отношеніи къ изведенію Духа Святаго къ бытію.

А если все сказанное справедливо, то изъ этого прямо слѣдуетъ, что употребляемое отцами и учителями церкви изреченіе: *διὰ Ἰουῦ* и въ разсмотрѣнномъ случаѣ подтверждаетъ же ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ о *безусловно-единомъ* виновникѣ бытія Духа Святаго.

¹⁾ Стран. 627, въ I ч. *Филологич. лексикона Пассова* (Leipzig, 1841).

²⁾ Стран. 27 во *Втор. отчетѣ*.

³⁾ Col. 1512 въ t. XCIV *Patr. curv. Compl.* Слово: „исходящій“ и при переводѣ: *διὰ* словами: *вмѣстѣ съ* будетъ относиться *только* къ Духу Святому, ибо сынъ представляется *рождающимся* совмѣстно съ *исходященіемъ* Духа.

И такъ, высказанная г. профессоромъ Мишо мысль, будто *многие* отцы и учителя церкви говорили объ исхождении Духа Святаго къ бытію отъ Отца и Сына или отъ Отца чрезъ Сына, всколько не оправдывается церковно-историческими фактами. Слова: *чрезъ Сына* дѣйствительно нерѣдко встрѣчаются въ твореніяхъ древнихъ церковныхъ писателей, но эти слова имѣютъ у нихъ не тотъ смыслъ, какой придаютъ имъ старокатолическіе богословы. Отцы и учителя древней церкви не допускали мысли даже о посредничествѣ Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію. Тѣмъ болѣе далеки они были отъ мысли о Второмъ лицѣ Пресвятой Троицы, какъ о прямой или активной причинѣ бытія Третьяго Лица Ея. Положимъ, напримѣръ, у св. Епифанія, у Кирилла Александрійскаго встрѣчаются выраженія: „Духъ изъ Отца и Сына“ или „Духъ отъ Обоихъ“, однако же, подобнаго рода выраженія, бывъ взяты въ связи съ другими словами ихъ, оказываются содержащими въ себѣ мысль только объ изліяніи Духа на тварь“ изъ Отца и Сына, какъ единосущныхъ и единъ въ другомъ пребывающихъ. Что подобныя приведеннымъ выраженія, встрѣчающіяся у древнихъ церковныхъ писателей, не стоятъ въ противорѣчій съ общимъ ученіемъ ихъ объ Отцѣ, какъ *единственной* причинѣ бытія Духа Святаго, на это указываетъ даже Гарнакъ ¹⁾. Неизвѣстный русскій богословъ, статьи котораго касался я, совершенно справедливо же говоритъ, что до блаж. Августина и у западныхъ церковныхъ писателей выраженіе: *ex Patre et Filio* (изъ Отца и Сына) было лишь неточнымъ повтореніемъ изреченія: „изъ Отца чрезъ Сына исходитъ“ ²⁾ и что блаж. Августинъ, не знакомый съ твореніями восточныхъ церковныхъ писателей, впервые высказался за исхожденіе Духа по бытію и отъ Сына ³⁾. Впрочемъ, какъ ниже увидимъ, и блаж. Августинъ колебался и даже самопротиворѣчилъ въ изложеніи своего мнѣнія по вопросу объ исхожденіи Духа Святаго. Все это непререкаемо свидѣтельствуетъ о несостоятельности и второго аргумента, приводимаго старокатолически-

¹⁾ Стран. 292 во 2 т. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1888 г.).

²⁾ Стран. 709 въ XXIV кн. *Revue*. ³⁾ *Ibid.* Стран. 687 и 709.

ни богословами и ихъ единомышленниками въ пользу мнѣнія о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой *причинѣ* самаго бытія Духа Святаго,—аргумента состоящаго въ ссылкахъ на ученіе отцевъ и учителей церкви. Теперь остается мнѣ разсмотрѣть послѣдній доводъ старокатолическихъ богослововъ и ихъ единомышленниковъ, съ помощью котораго они усиливаются доказать допустимость означеннаго мнѣнія въ качествѣ богословскаго мнѣнія, ни для кого не обязательнаго.

Прежде всего считаю полезнымъ для дѣла устранить обра- щаемый ко мнѣ упрекъ, будто я—противникъ богословскихъ мнѣній и не отличаю ихъ отъ догматовъ. Напротивъ, я строго различаю догматы отъ какихъ бы то ни было богословскихъ мнѣній и готовъ не менѣе кого-либо открыто и энергиче- ски отстаивать законную, вытекающую изъ *существа* трактуемыхъ предметовъ, свободу богословскихъ мнѣній. Вслѣдъ за другими отечественными богословами, разумѣющими дѣло, я различаю догматъ отъ не догмата даже въ такъ называемыхъ символическихъ книгахъ нашей церкви, каковы *Православное исповѣданіе* и *Посланіе восточныхъ патріарховъ*, и по примѣру такихъ нашихъ авторитетныхъ богослововъ, каковы митрополитъ Макарій, архіепископъ Черниговскій Филаретъ, епископъ Сильвестръ, нахожу возможнымъ или дозволительнымъ держаться иного мнѣнія о нѣкоторыхъ предметахъ, чѣмъ какое изложено въ поименованныхъ книгахъ ¹⁾. Не одни только богословы отечественной церкви различаютъ въ упомянутыхъ символическихъ книгахъ *догматическую истину*, обязательную для всѣхъ, отъ *богословскаго мнѣнія*, которое можно и не принимать, если есть *достаточныя* къ тому основанія, но и сама отечественная церковь допускаетъ упомянутое различіе, какъ это для *каждаго* видно, напримѣръ, изъ сопоставленія отвѣта *Православнаго исповѣданія* на 102-й вопросъ (1-я часть) съ дѣйствующимъ у насъ *чиномъ* присоединенія римскокатоликовъ и лютеранъ къ означенной церкви. Въ качествѣ одного изъ нѣсколь-

¹⁾ Этими, конечно, нисколько не умаляется указанное въ 1-й главѣ моей статьи значеніе упомянутыхъ книгъ, ибо составители ихъ отличали, конечно, догматъ отъ не догмата и не придавали послѣднему общеобязательности.

кихъ образцовъ таковыхъ мнѣній укажу хотя бы на богословское мнѣніе *Православнаго исповѣданія* о происхожденіи душъ у потомковъ Адама и Евы ¹⁾). Въ виду дѣлаемыхъ мнѣ упрековъ вынуждаюсь заявить, вообще, что и я находилъ и нахожу не только способнымъ тормозить развитіе богословской науки, но и крайне вреднымъ для самой личности дѣятелей этой науки смѣшиваніе догмата съ богословскимъ мнѣніемъ. Благодаря ошибочному отождествленію догмата съ богословскимъ мнѣніемъ, могутъ заподозриваться въ тѣхъ или иныхъ ересахъ даже люди, болѣе другихъ боровшіеся съ не православными идеями и никогда не измѣнявшіе православію ²⁾). А это, кромѣ вреда и зла, ничего иного приносить не можетъ. Изъ сказаннаго мною должно быть яснымъ для cadaго, что если я не допускалъ и не допускаю, въ качествѣ богословскаго мнѣнія, мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой причинѣ или хотя бы условіи исхожденія Духа Святаго изъ Отца къ бытію, то—потому лишь, что эта мысль—произвольная, разногласящая съ догматомъ о происхожденіи Третьяго Лица Пресвятой Троицы отъ одного только Бога Отца.

Касательно того, какія допустимы богословскія мнѣнія, совершенно справедливо и точно опредѣляетъ высокопреосвященный Макарій въ слѣдующихъ своихъ словахъ. „Богословъ, какъ и всякій христіанинъ, можетъ, говорить онъ, имѣть свои личныя мнѣнія, лишь бы эти мнѣнія были согласны съ существомъ догмата, которое опредѣлено церковью, со всѣми другими догматами и вообще съ ученіемъ церкви и основывалось хотя сколько-нибудь на Откровеніи“ ³⁾). Но развѣ удовлетворяетъ этимъ требованіямъ богословское мнѣніе старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ бытія Духа Святаго? Не только это мнѣніе, но и мнѣніе о

¹⁾ См. въ I ч. *Прав. исповѣданія* отвѣтъ на 28 вопросъ и срав. со сказаннымъ на стран. 319 въ I ч. *Дом. боюсловія* Филарета Черниговскаго (по втор. изд.) и на 440 стран. въ I т. *Дом. боюсловія* митроп. Макарія (по 3 изд.).

²⁾ Если сопоставить сказанное архіеп. Филаретомъ объ основаніи мнѣнія грѣха Адама потомкамъ Аламовымъ (стран. 370—374 въ упом. соч.) съ нѣкоторыми выраженіями *Правосл. исповѣданія* и *Посланія вост. патріарховъ*, то желающій легко могъ-бы заподозрить даже этого богослова—догматиста, наприимѣръ, въ своего рода целаганствѣ....

³⁾ Стран. 22 въ I т. *Дом. боюсловія*.

Сынѣ, какъ объ условіи исхожденія Духа къ бытію, идетъ въ разрѣзъ съ указанными требованіями.

Въ Свящ. Писаніи вѣтъ ни малѣйшаго намека на то, что Второе Лицо Пресвятой Троицы есть какой-либо,—активный или пассивный,—участникъ въ дѣлѣ исхожденія Третьяго Лица къ бытію. Догматическое ученіе Православной Церкви, выражающееся въ ея вѣроопредѣленіяхъ и истолковываемое въ писаніяхъ отцовъ и учителей ея, какъ мы видѣли, указываетъ *только* въ Богѣ Отцѣ виновника бытія Духа Святаго. А ученіе о Первомъ Лицѣ Пресвятой Троицы, какъ о безусловно—единой причинѣ бытія Третьяго Ея Лица, само собою исключаетъ всякую мысль о какомъ бы то ни было участіи Сына Божія въ актѣ исхожденія Духа Святаго къ бытію. Отсюда, какъ бы ни увѣряли старокатолики и ихъ единомышленники, будто своими мнѣніями о томъ или иномъ участіи Сына Божія въ исхожденіи Духа къ бытію они не колеблуть догмата, это—неправда. Ее можетъ усмотрѣть каждый разсудительный и безпристрастный человѣкъ. Всякій понимаетъ, что Богъ не могъ-бы почитаться единственной причиною созданія міровой матеріи или ангеловъ, если бы кто-нибудь или что-нибудь помогали Ему такъ или иначе въ созданіи той и другихъ. Или возьмемъ во вниманіе происходящія теперь въ мірѣ механическія, органическія и духовныя явленія. Хотя Богъ и дѣйствуетъ въ мірѣ, но никто не отважится-же утверждать, что Онъ есть единственная причина всего, происходящаго или совершающагося въ мірѣ. Думать иначе значило-бы дѣлать Бога прямо виновникомъ многаго такого, чтò Онъ можетъ лишь попускать, но не производить. Сказанное при-мѣнимо и къ вопросу объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію. Коль скоро Сынъ Божій какъ-либо помогалъ или содѣйствовалъ Богу Отцу въ актѣ исхожденія Духа къ бытію, то Первое Лицо Пресвятой Троицы не можетъ быть признаваемо безусловно-единнымъ виновникомъ бытія Третьяго Ея Лица. вспомошествоваемая или только направляющая причина ни въ какомъ случаѣ не есть единственная причина.

Напрасно стали-бы старокатолики повторять въ свою защиту слѣдующія слова Деллингера: „чѣмъ помогаетъ Сынъ при-

веденію Святаго Духа въ бытіе, то имѣеть Онъ отъ Отца, такъ что актъ изведенія Святаго Духа есть актъ Отца, Который при этомъ пользуется такъ сказать Сыномъ, какъ орудіемъ“¹⁾. Но вѣдь если для Бога Отца необходимо было это „орудіе“ и если Духъ Святой не могъ быть изведенъ къ бытію при отсутствіи такого „орудія“, то все таки выходитъ, что Третье Лицо Пресвятой Троицы обязано своимъ бытіемъ не одному Первому Лицу Ея. Это тѣмъ болѣе должно сказать, что Сынъ Божій не могъ-же быть при этомъ такъ сказать мертвымъ или совершенно пассивнымъ „орудіемъ“ въ десницѣ Отца. Вѣдь даже физическія и органическія силы въ природѣ до извѣстной степени обладаютъ самодѣятельностью или самостоятельностью. Значить, тѣмъ болѣе Сынъ Божій долженъ былъ имѣть значеніе уже дѣятельной причины, налагающей такъ сказать и свой отпечатокъ на производимое или на вызываемое къ бытію. А это рѣшительно не мирится съ признаніемъ Бога Отца единственною причиною бытія Духа. Попытка неизвѣстнаго русскаго богослова замѣнить слово: „орудіе“ словомъ „условіе“ для объясненія участія Сына Божія въ изведеніи Духа Святаго къ бытію нисколько-же не устраняетъ противорѣчія съ догматомъ. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро актъ изведенія Духа Отцомъ къ бытію поставляется въ зависимость отъ какого бы то ни было условія, то все таки выходитъ, что Третье Лицо Пресвятой Троицы обязано Своимъ бытіемъ въ той или другой степени и особому условію, при которомъ бытіе Его могло стать и стало дѣйствительностью. Догматъ-же объ Отцѣ, какъ объ единственной причинѣ бытія Духа, устраняетъ собою мысль не только о какой-нибудь другой, хотя бы и орудной причинѣ, но и мысль о какомъ-либо условіи, опредѣлявшемъ собою актъ исхожденія Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію. Эта истина прекрасно выражена въ слѣдующихъ словахъ св. Іоанна Дамаскина, находящихся въ трактатахъ его о Пресвятой Троицѣ. „Сынъ, говоритъ онъ, *не есть причина*“²⁾, Отецъ, по замѣчанію св. Дамаскина, не нуждается „*ни съ чѣмъ*“ содѣйствіи³⁾. „*Все, что имѣеть Духъ, имѣеть Онъ по причи-*

1) Стран. 25 въ цитов. протокозахъ.

2) Стран. 27 въ *Точн. изложени правосл. вѣры* (переводъ Бронзова).

3) Ibid. стран. 17.

нѣ *Отца* или отъ Отца“¹⁾. Не очевидно-ли для каждаго разсудительнаго и безпристрастнаго человѣка, что мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой причинѣ, орудіи или условіи бытія Духа Святаго, представляетъ собою безспорное противорѣчіе догмату о Богѣ Отцѣ, какъ единственномъ виновникѣ бытія Духа Святаго? Только тенденціозное упрямство можетъ не соглашаться съ этой истиною.

Между тѣмъ, вопросъ объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію не исчерпывается только отвѣтомъ, что Отецъ есть единая причина Его. Догматъ о Пресвятой Троицѣ неизбѣжно предполагаетъ и содержитъ въ себѣ мысль, во-первыхъ, о томъ, что личныя свойства Отца, Сына и Святаго Духа не преходящи, непередаваемы отъ Одного Другому, а, во-вторыхъ, о томъ, что Отецъ, Сынъ и Духъ Святой одинаково совѣчны. Всему этому явно-же противорѣчитъ мнѣніе о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой причинѣ, или о нѣкоторомъ орудіи или условіи исхожденія Духа Святаго къ бытію. Тутъ Сынъ Божій долженъ неизбѣжно мыслиться, во-первыхъ, обладателемъ и принадлежащаго только одному Отцу *личнаго* свойства быть виной или причиною бытія другихъ Лицъ Пресвятой Троицы, а, во-вторыхъ, родившимся непременно *прежде* исхожденія Духа Святаго къ бытію.

Что старокатолическіе богословы до нѣкоторой степени переносятъ на Сына Божія свойство отчества или виновничества, исключительно и неотъемлемо принадлежащее одному только Первому Лицу Пресвятой Троицы, это видно не изъ одного лишь наименованія Сына Божія второй причиною или сопричиною Духа Святаго, не изъ усвоенія только Сыну того или иного участія въ изведеніи Духа къ бытію, но и вообще изъ ихъ разсужденій о тайнѣ Пресвятой Троицы, склоняющихся къ смѣшенію личныхъ свойствъ въ Божествѣ. Такъ, самъ г. профессоръ Мишо обращаетъ мое вниманіе²⁾, между прочимъ, на его *Письмо о тринитарныхъ спорахъ* (*Lettre sur les discussions trinitaires*), напечатанное въ XIX книжкѣ *Revue internationale de theologie* (стран. 625—631). Въ этомъ письмѣ

1) Ibid. стран. 22.

2) Стран. 556 въ XIX кн. *Revue*.

г. профессоръ до такой степени забываетъ изъ-за единосуція Лиць Пресвятой Троицы, на которомъ неумѣренно сосредоточено его вниманіе, личныя свойства Ихъ и такъ сглаживаетъ эти свойства, что значительно приближается къ чисто-савеліанскому возрѣнію. Въ доказательство моей мысли приведу изъ многихъ хотя одинъ примѣръ. Профессоръ Мишо сѣтуетъ, по всей вѣроятности, именно на православныхъ богослововъ за то, что они говорятъ о воплощеніи лишь Сына Божія, а не всѣхъ трехъ Лиць Пресвятой Троицы. Этотъ упрекъ возможенъ только подъ условіемъ умаленія значенія личныхъ свойствъ въ Божествѣ и перенесенія ихъ съ одного Лица Ея на Другія. Иначе разсуждали объ этомъ св. отцы и учителя церкви, но ихъ ученіе игнорируетъ г. профессоръ Мишо, хотя и вопіетъ постоянно объ извѣстномъ принципѣ Викентія Лиринскаго. Св. Іоаннъ Дамаскинъ резюмировавшій въ большинствѣ случаевъ мысли предшествовавшихъ ему отцевъ и учителей церкви и на Бонской конференціи признанный самими старокатоликами за важный авторитетъ, говоритъ и въ настоящемъ случаѣ согласно съ древѣйшими отцами и учителями церкви: „Слово, *не отделившись отъ Отческихъ ндръ*, въ послѣдокъ дній *неописуемо* вселилось въ утробѣ Святой Дѣвы“ ¹⁾. Почему-же именно Слово, Сынъ Божій, воплотилось? На этотъ вопросъ находимъ у св. Іоанна Дамаскина слѣдующій отвѣтъ: „Отець есть Отець и не Сынъ; Сынъ есть Сынъ и не Отець; Духъ Святой есть Духъ, но не Отець и Сынъ. *Ибо свойство неподвижно*. Иначе какъ свойство могло-бы оставаться въ силѣ, если бы оно двигалось и переходило изъ одного состоянія въ другое? Поэтому Сынъ Божій дѣлается Сыномъ человѣка, для того чтобы свойство осталось неподвижнымъ. Будучи Сыномъ Божиимъ, Онъ сдѣлался сыномъ человѣка, воплотившись отъ Святой Дѣвы и не лишившись сыновняго свойства“ ²⁾. Въ какомъ-же отношеніи стоятъ къ воплощенію Отець и Сынъ? На этотъ вопросъ получаемъ у св. Дамаскина слѣдующій рѣшительный отвѣтъ: „должно знать, что Отець и Духъ Святой *ни въ какомъ смыслѣ не участвовали* въ воплощеніи Слова, если не въ отношеніи

¹⁾ Стран. 136 въ *Точн. изложеніи правосл. вѣры* (перев. Бронзова).

²⁾ Ibid. стран. 200 и 201.

къ божественнымъ знаменіямъ и въ отношеніи къ благоволенію и желанію“¹⁾). Всѣ эти слова св. отца представляютъ собою какъ бы комментарий къ словамъ Никеоцареградскаго символа о воплощеніи и вочеловѣченіи Единороднаго Сына Божія, а не иныхъ Лицъ Пресвятой Троицы. Профессоръ-же Мишо, какъ видимъ, пренебрегаетъ и ученіемъ вселенскаго собора, пренебрегаетъ догматомъ ради своихъ туманныхъ и шаткихъ философскихъ воззрѣній, ведущихъ къ савелліанству.

Что рожденіе Сына можно мыслить предшествовавшимъ исхожденію Духа Святаго и что, такимъ образомъ, Сыну необходимо принадлежить посредничество въ дѣлѣ исхожденія Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію, это старокатолическіе богословы и ихъ единомышленники стараются даже оправдать такъ или иначе. Еще на Бонской конференціи они указывали на то, что въ самомъ Свящ. Писаніи Сынъ поставляется не безъ причины-же на второе послѣ Отца мѣсто, а Духъ Святой—на третье²⁾). Для человѣческаго разума такой порядокъ представляется, по словамъ неизвѣстнаго русскаго богослова, единственно мыслимымъ. Коль скоро дано понятіе Отца, то оно прямо и неизбѣжно вызываетъ въ насъ понятіе о Сынѣ. Тутъ недопустимо никакое посредствующее понятіе. Иное дѣло, когда идетъ рѣчь о Духѣ Святомъ. Человѣческой разумъ не въ состояніи съ принудительной ясностью вывести бытіе Духа Святаго изъ существа Отца, не допустивши посредничества Сына Божія. А такъ какъ по законамъ человѣческаго мышленія причина предшествуетъ производному ея, человѣкъ-же не въ состояніи отрѣшиться отъ условій времени и пространства, то логическое „прежде“ переходитъ въ „прежде“ хронологическое и такимъ образомъ мыслится сперва Отецъ, за Нимъ Сынъ и уже потомъ Духъ Святой по самому бытію. Именно такъ мыслили, будто бы, даже отцы и учителя церкви, прибѣгая для уясненія тайны Пресвятой Троицы къ различнымъ образамъ, изъ которыхъ особенно употребительнымъ было представленіе Бога Отца въ видѣ ума, Сына—въ видѣ Слова, а Духа Святаго—въ видѣ

¹⁾ Ibid. стран. 148.

²⁾ Стран. 16, 38 и друг. въ цитов. *Протоколахъ*.

дыханія ¹⁾). Но справедливы-ли, основательны-ли всѣ эти соображенія? Посмотримъ.

Касательно того, почему въ Свящ. Писаніи поставлены первымъ Богъ Отецъ, вторымъ—Сынъ Божій, а третьимъ—Духъ Святой еще на Бонской конференціи сдѣлано было преосвящ. Геннадіемъ слѣдующее совершенно справедливое замѣчаніе: „Названіе: первое, второе и третье Лицо“ имѣетъ свое основаніе только въ порядкѣ Откровенія: прежде открылся Отецъ, послѣ Него—Сынъ, послѣ Сына—Духъ Святой. Но вѣчно произведеніе Сына и Духа Святаго такъ совпадаютъ одно съ другимъ, что одного нельзя поставить прежде другого не только хронологически, но даже и логически“ ²⁾). Что нельзя и логически поставятъ одно Лицо Пресвятой Троицы послѣ Другаго по бытію, это видно изъ слѣдующаго.

Во-первыхъ, какъ я и замѣчалъ выше, наименованія: Отецъ, Сынъ и Духъ Святой имѣютъ, по ученію отцовъ и учителей церкви, собственно чловѣкообразный характеръ и сами по себѣ не указываютъ, въ чемъ по существу состоятъ отчество, рожденіе и исхожденіе и чѣмъ отличается рожденіе отъ исхожденія. Касательно этого же предмета вотъ что говоритъ и нашъ собратъ-богословъ: „на вопросъ, чѣмъ собственно отличается исхожденіе Духа Святаго отъ рожденія Сына, возможенъ *только* одинъ строго богословскій отвѣтъ: это извѣстно лишь самому Троичному въ Лицахъ Богу“ ³⁾). А если это такъ, то на какомъ-же достаточномъ основаніи онъ утверждаетъ, будто Лица Пресвятой Троицы должны мыслиться слѣдующими одно послѣ другого по бытію? Вѣдь еще нельзя дѣлать этого вывода изъ чловѣкообразныхъ наименованій Лицъ Ея, не указывающихъ, по его же словамъ, на сущность дѣла и не выражающихъ ея. При неизвѣстности, что такое отчество и рожденіе, мы не можемъ „съ принудительной ясностью“ вывести бытія и Сына Божія изъ Отца. Неизвѣстное еще можетъ быть выводимо изъ извѣстнаго, но не изъ неизвѣстнаго. Если бы, за тѣмъ, мы могли „съ принудительной ясностью“ вывести бытіе

¹⁾ Стран. 688 и друг. въ XXIV кн. *Revue*.

²⁾ Стран. 16 въ пятв. *Протоколахъ*.

³⁾ Стран. 693 въ XXIV кн. *Revue*.

однихъ Лицъ Пресвятой Троицы изъ другого, то она и не была бы для нашего разума непостижимою тайною.

Во-вторыхъ, даже съ точки зрѣнія современнаго естествознанія, причина не отдѣляется по времени отъ производимаго ею дѣйствія, хотя на поверхностный взглядъ они и слѣдуютъ одна за другимъ въ хронологической послѣдовательности. Тѣмъ болѣе должно сказать это, когда имѣется въ виду отношеніе въ Пресвятой Троицѣ между Раждающимъ и Изводящимъ, съ одной стороны, и Раждаемымъ и Исходящимъ, съ другой. Тутъ причина и дѣйствія совѣчны и нераздѣльны. Пусть мы, какъ неспособные отрѣшиться отъ условій времени и пространства, не можемъ представить себѣ совмѣстно совершающимися акты рожденія Сына и изведенія Духа Святаго, но вѣдь изъ этого никоимъ образомъ не слѣдуетъ необходимость навязывать этимъ актамъ тѣ же самыя условія. Напротивъ, разумъ же предписываетъ намъ не примѣнять нашего ограниченнаго или условнаго масштаба къ бытію и жизни Божества. Не иное что, а разумъ нашъ, послѣ Божественнаго Откровенія и ученія Церкви, вынуждаетъ насъ признавать одинаково совѣчными эти акты, если мы не хотимъ превращать божескія лица Сына и Духа Святаго въ своего рода тварныя существа и такимъ образомъ разрушать догматъ о Пресвятой Троицѣ.

Святые отцы и учителя церкви самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывались за одинаковую совѣчность всѣхъ Лицъ Пресвятой Троицы, при чемъ объясняли и то, почему, на примѣръ, Духъ Святой поставляется послѣ Сына Божія въ Божественномъ Откровеніи. Въ этихъ отношеніяхъ заслуживаютъ нашего вниманія прежде всего слѣдующія слова св. Григорія Богослова: „Не выходя изъ данныхъ намъ предѣловъ, вводимъ Нерожденнаго, Рожденнаго и отъ Отца Исходящаго, какъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ Самъ Богъ Слово (Іоан. XV, 26). Но когда было это рожденіе и исхожденіе? Прежде самого *когда*, или, если дозволительно выразиться смѣло, тогда же, когда былъ Отецъ? Но когда же былъ Отецъ? Никогда не было, чтобы Отецъ не былъ. А также *никогда* не было, чтобы не былъ Сынъ и Духъ Святый. Еще если спросишь меня, то отвѣчу

подобнымъ же образомъ. Когда родился Сынъ? Когда не родился Отецъ. Когда изшелъ Духъ? Когда Сынъ не изшелъ, а родился *онъ* времени и неизглаголавно, хотя и не можемъ представить себѣ того, что выше времени, даже желая избѣгнуть выражений, означающихъ время¹⁾. Спрашивается: что же собственно разумѣетъ этотъ св. отецъ и учитель Церкви подъ предѣлами, о которыхъ онъ замѣтилъ въ началѣ приведенныхъ словъ его? Подъ этимъ предѣломъ онъ разумѣлъ тотъ порядокъ, въ какомъ стоятъ одно за другимъ Лица Пресвятой Троицы въ извѣстномъ изрѣченіи Иисуса Христа (Матѳ. XXVIII, 19). Благодаря-же тому, что отцы и учителя церкви строго держались этого порядка, они и не выражаются никогда, что Сынъ Божій рождается чрезъ Духа Святаго²⁾, хотя въ виду единосуція и совѣчности этихъ Лицъ Пресвятой Троицы такое выраженіе вполне допустимо. Имѣя въ виду тѣхъ, которые, основываясь на порядкѣ исчисления Лицъ Пресвятой Троицы въ Евангеліи, говорили о зависимости Духа Святаго отъ Сына Божія даже по бытію, св. Василій Великій пишетъ: „если полагаютъ, что Духу приличествуетъ подчиненіе (подчисленіе), то пусть знаютъ, что одинаковымъ образомъ произносится Духъ съ Господомъ и Сынъ съ Отцомъ. Ибо одинаково преподано имя Отца и Сына и Святаго Духа. По сему, по изреченію, преподаанному въ крещеніи, какъ Сынъ относится къ Отцу, такъ Духъ къ Сыну. А если Духъ ставится наряду съ Сыномъ, а Сынъ ставится наряду съ Отцомъ, то очевидно, что и Духъ ставится наряду съ Отцомъ“³⁾. Эта самая мысль прекрасно-же выражена въ слѣдующихъ словахъ Ефрема Сирина. „Если мы, говоритъ онъ, именуемъ Духа Святаго послѣ Сына, то—въ означеніе не времени, а Лица. Ибо *одно* время и Духа и Слова. И мы съ словомъ изводимъ дыханіе. Итакъ, Отецъ не имѣлъ нужды во времени къ произведенію Слова и не во времени, *не послѣ Слова*, извелъ Духа Святаго. Посему-то Божество Св. Троицы *совѣчно*“⁴⁾. Такимъ образомъ, то обстоятельство, что

1) Col. 76 въ т. XXXVI Patrol. onrsus cumpl.

2) Предлогъ: *ὅτι* въ этомъ случаѣ переводился бы предлогомъ: *съ, вмѣстѣ съ*.

3) Стран. 86 и 87 въ 3 т. *De Spirit. Sanct.* (XVIII г.)

4) Стран. 129 и 130 въ 3 т. *Serm. reprehenset contes.*

Духъ Святой поставляется въ Свящ. Писаніи на третье мѣсто, рѣшительно не даетъ, по ученію отцовъ и учителей Церкви, ни малѣйшаго *логическаго* основанія къ тому, чтобы думать, будто Сынъ и Духъ неодинаково совѣчны и будто Второе Лицо Пресвятой Троицы является посредникомъ при изведеніи Третьяго Ея лица къ бытію Богомъ Отцомъ.

Что древніе церковные писатели прибѣгали къ различнымъ образамъ для уясненія тайны Пресвятой Троицы, это безспорно. Но, во-первыхъ, они-же указывали, что эти образы или аналогіи далеки отъ того, чтобы вполнѣ соотвѣтствовать изслѣдуемой тайнѣ и надлежало уяснять ее. „Чего я ни разсматривалъ самъ съ собою въ любознательномъ умѣ своемъ, говорить св. Григорій Богословъ, чѣмъ ни обогащалъ разума, гдѣ ни искалъ подобія тайны Пресвятой Троицы, но не нашель, къ чему бы дальнему можно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малое нѣкое сходство, то гораздо больше ускользаетъ, оставляя меня долу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія“¹⁾. Во-вторыхъ, если отцы и учителя Церкви и пользовались особенно представленіемъ Бога Отца подъ видомъ ума, Сына подъ видомъ человѣческаго слова, а Духа Святаго подъ видомъ дыханія, все таки они были далеки отъ того, чтобы, употребляя эту аналогію, мыслить Сына Божія предшествовавшимъ Духу Святому по бытію хотя бы и логически только и имѣвшимъ виновническое участіе въ изведеніи Третьяго Лица Пресвятой Троицы къ бытію. Въ доказательство этого достаточно сослаться на св. Иоанна Дамаскина. По его воззрѣнію *Сынъ Божій* не могъ родиться и не рождается отъ Отца *безъ Духа Святаго*, или безъ Дыханія устъ Божіихъ, равно какъ и Духъ не исходитъ отъ Отца безъ Сына или безъ слова, а потому эти Лица Пресвятой Троицы представляются не мыслимыми одно безъ другаго и одинаково совѣчными²⁾.

Такимъ образомъ, *не должно-бы* подлежать спору, что бого-

¹⁾ Orat. XXXI, стр. 31 и 32

²⁾ Стран. 10—27 въ *Точн. изложеніи правосл. вѣры*. См. также стран. 38—66 въ сочиненіи г. Богородскаго: *ученіе св. Иоанна Дамаскина объ истхожденіи Св. Духа* (Слб. 1879 г.).

словское мнѣніе о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой причинѣ или о нѣкоторомъ орудіи или условіи исхожденія Духа Святаго къ бытію, противорѣчитъ догмату о Пресвятой Троицѣ и потому рѣшительно недопустимо. Въ оправданіе старокатоликовъ и ихъ единомышленниковъ отнюдь не говорило бы и то, если бы они даже могли привести *безспорное* доказательство, что кто-либо изъ древнихъ церковныхъ писателей держался одинаковаго съ ними взгляда. Вѣдь и церковные писатели могли иногда ошибаться, какъ это и видно изъ нѣкоторыхъ мнѣній, высказывавшихся ими. Извѣстно, что даже у нѣкоторыхъ отцовъ Церкви встрѣчаются мысли, не гармонирующія или съ ученіемъ всѣхъ прочихъ отцовъ ея, или же съ ихъ собственнымъ общимъ богословскимъ мировоззрѣніемъ. Правъ неизвѣстный русскій богословъ, говоря, что каждый отецъ Церкви могъ сказать о себѣ вмѣстѣ со св. апостоломъ Павломъ: *ду-маю, и я имѣю Духа Божія* (1 Кор. VII, 40). Но не нужно же забывать, что даже этотъ великій апостоль различалъ въ своихъ уже прямо боговдохновенныхъ посланіяхъ собственныя его человѣческія сужденія отъ внушенныхъ ему Богомъ (1 Кор. VII, 6, 10, 12 и 25), хотя онъ былъ, конечно, преимущественнѣйшимъ, по сравненію съ каждымъ изъ отцовъ Церкви, носителемъ или органомъ Духа Святаго. Писанія каждаго изъ отцовъ Церкви вѣдь далеко не то-же, что Писанія апостола Павла. По всему этому старокатолики не въ правѣ держаться указаннаго выше богословскаго мнѣнія, хотя бы и неоспоримо доказали они, что его держался кто-нибудь изъ церковныхъ писателей. Упомянутый нашъ богословъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что дозволительно держаться высказаннаго какимъ-либо отцомъ церкви частнаго мнѣнія только въ случаѣ согласія послѣдняго съ догматомъ ¹⁾. Но вѣдь не таково мнѣніе старокатоликовъ, рассматриваемое мною.

Не можетъ быть терпимо это мнѣніе и на томъ основаніи, что блаж. Августинъ держался его, что изъ-за него православная Восточная Церковь не прерывала общенія съ западной церковію долгое время и что въ отвѣтномъ посланіи восточныхъ патріарховъ на энциклику папы Пія IX говорится, „въ

¹⁾ Стран. 682 въ XXIV кн. *Revue*.

очень хвалебныхъ выраженіяхъ“ о папѣ Львѣ III, который хотя и не разрѣшилъ ввести *Filioque* въ символъ, но былъ сторонникомъ филиоквистическаго воззрѣнія.

Что касается этого воззрѣнія у блаж. Августина, то оно не осуждалось представителями Восточной Церкви, конечно, только по причинѣ неочевидности его для нихъ. Даже и теперь нѣкоторые авторитетные православные богословы склоняются къ тому убѣжденію, что Августинъ подъ исхожденіемъ Духа Святаго отъ Отца и Сына разумѣлъ скорѣе всего или только посольство въ міръ, или же вѣчное переходеніе Духа на Сына и сосуществованіе съ Нимъ при исхожденіи отъ Отца ¹⁾. Что въ твореніяхъ блаж. Августина находится весьма много мѣстъ, способныхъ приводить осторожнаго и вдумчиваго изслѣдователя къ такому взгляду на его ученіе, это, на мой взглядъ, не подлежитъ сомнѣнію.

По выше указанной же причинѣ и въ слѣдовавшее за Августиномъ время представители Восточной Церкви могли терпимо относиться къ высказываемому на Западѣ филиоквистическому воззрѣнію. Я уже приводилъ слова св. Максима, истолковывавшаго въ совершенно благопріятномъ для православія смыслѣ изреченія представителей западной церкви объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына. Не разъ упоминавшійся мною русскій богословъ совершенно справедливо ссылается на кардинала Рустика, свидѣтельствовавшаго, что на Западѣ не учатъ объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына по бытію ²⁾. Послѣ этого, что же удивительнаго въ томъ, что представители Восточной Церкви не только не прерывали общенія съ Западной церковью долгое время, но даже и не входили въ какія-либо пререканія съ представителями послѣдней изъ—за *Filioque*? Пока настоящее положеніе дѣла *окончательно* не выяснилось, пока надежды на возвращеніе представителей Западной церкви къ истинѣ не были *совершенно* потеряны, до тѣхъ поръ такой образъ дѣйствій со стороны представителей Восточной Церкви представлялся естественнымъ и полезнымъ. Изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, будто вопросъ о *Filioque* не

¹⁾ Стран. 540—548 во 2 т. *Долг. богословія* еп. Сильвестра.

²⁾ Стран. 710 въ XXIV кн. *Regue*.

былъ одною изъ важнѣйшихъ причинъ разрыва Восточной Церкви съ западною и будто представители первой изъ нихъ считали дозволительнымъ мнѣніе о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или соисточникѣ бытія Святаго Духа. То обстоятельство, что долгое время вопросъ о Filioque не обострялся, ни о чемъ таковомъ не говоритъ. Тѣмъ болѣе не доказываетъ этого ссылка А. А. Кирѣева на отвѣтъ восточныхъ патріарховъ папѣ Пію IX-му ¹⁾. Изъ того, что они восхваляли папу Льва III за недозволеніе внести Filioque въ символъ вѣры, ни коимъ образомъ не слѣдуетъ, будто они мирились съ филиоквистическимъ ученіемъ, какъ съ богословскимъ мнѣніемъ. Указанное обстоятельство скорѣе свидѣтельствуетъ о томъ, что они *косвенно* порицали Filioque, и какъ богословское мнѣніе, не мирящееся съ исхожденіемъ Духа Святаго *только* отъ Отца по бытію, о чемъ учитъ Восточная Церковь.

Итакъ, старокатолическіе богословы и ихъ единомышленники совершенно напрасно настаиваютъ на допустимости богословскаго мнѣнія о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой причинѣ, или нѣкоторомъ орудіи или условіи исхожденія Духа Святаго къ бытію. Это мнѣніе *разнообразно* противорѣчитъ съ догматомъ объ исхожденіи Духа отъ *одного* Отца и потому *должно* быть отброшено.

А. Θ. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Стран. 29 и 30 во *Втор. отдѣлѣ*.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

Педагогическіе вопросы всегда имѣли и, по существу самаго дѣла, будутъ имѣть непреходящее, жизненное значеніе, потому что образованіе и воспитаніе есть вѣчная задача чело-вѣчества,—и только подъ условіемъ педагогическихъ приемовъ воспитанія возможно дѣйствительное совершенствованіе чело-вѣчества—и научное, и нравственное, и социальное. „Если-бы отцы тщательно воспитывали своихъ дѣтей,—говоритъ св. Златоустъ,—то ненужно было-бы ни законовъ, ни судилищъ, ни наказаній, ни мученій, ни публичныхъ убійствъ; *праведнику*, говоритъ Апостоль, *законъ не лежитъ* (1 Кор. 1, 9) ¹⁾. Но уже въ силу самой этой обширности значенія педагогическихъ вопросовъ, а также и потому, что предметомъ этихъ вопросовъ является самъ чело-вѣкъ, съ его различной національностью, положеніемъ, состояніемъ, условіями жизни,—различными религіозными, научными и житейскими взглядами,—они не могли получить и не получили и до сихъ поръ законченнаго рѣшенія и постоянно нуждаются въ новомъ освѣщеніи. Исторія-же есть наилучшая учительница для всѣхъ и во всемъ, такъ что всегда полезно будетъ послушать ея уроковъ. Намъ полезно будетъ обратиться къ рѣшеніямъ педагогическихъ вопросовъ въ первые вѣка христіанства, въ лицѣ его лучшихъ представителей свв. отцовъ и учителей церкви,—этихъ истинныхъ авторитетовъ въ дѣлѣ лучшаго пониманія христіанскихъ принциповъ. Тогда, на зарѣ христіанства, когда эти принципы проявлялись фактически, въ самой

¹⁾ Бесѣды на разн. мѣста св. Писанія т. III, стр. 158.

жизни первенствующихъ христіанъ, — тогда пониманіе ихъ должно было быть и было, такъ сказать, непосредственнымъ, жизненнымъ, а потому болѣе основательнымъ и болѣе вѣрнымъ, какъ всякое непосредственное явленіе. А выразителями этого непосредственнаго, жизненнаго пониманія христіанскихъ принциповъ и были свв. отцы и учителя церкви. Они являются для насъ авторитетными не только въ области спеціально богословскихъ вопросовъ, но могутъ быть таковыми и являются и въ области вопросовъ педагогическихъ, — тѣмъ болѣе, что вопросы педагогическіе тѣсно связаны съ религіозно-этическими вопросами христіанства. Извѣстный Пальмеръ въ своей статьѣ: „die Pädagogik der Kirchenväter“ говоритъ, что „отцы церкви, безъ сомнѣнія, суть авторитеты, которые ближайшимъ образомъ интересны богословамъ, но они важны и для христіанскихъ учителей, которые увидятъ въ древнихъ епископахъ и отцахъ людей — носителей духа и свѣта христіанскаго, — свѣта, обращеннаго ими на просвѣщеніе юношеской жизни“¹⁾. „Лучшее и единственное руководство для христіанскаго дѣтководителя есть ученіе Христа и Апостоловъ, говоритъ одинъ русскій неизвѣстный писатель. Но, прибавляетъ онъ, что въ ученіи Спасителя и Апостоловъ говорится о воспитаніи дѣтей только въ краткихъ и немногихъ выраженіяхъ, то у нихъ раскрыто ясно и полно; что тамъ предлагается только какъ правило, то является въ ихъ жизни, какъ самое дѣло“²⁾.

Помимо чисто принципіальной важности педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви, разсмотрѣть ихъ важно и съ чисто исторической точки зрѣнія. „Но къ чему еще отыскивать въ древнихъ фоліантахъ слѣды мыслей о томъ предметѣ, о которомъ мы, какъ извѣстно, гораздо болѣе знаемъ, чѣмъ тѣ святые отцы восточной, сѣверо-африканской, римской, южно-галльской Церкви? Такъ спросить — говоритъ Пальмеръ, — тотъ, кто не имѣетъ никакого понятія и смысла объ исторіи; но кому этотъ смыслъ открыть, для того будетъ польза, когда онъ, напр., у писателей древней Церкви найдетъ такіа,

1) См. Süddeutsche Schulbote 1854 г. № 14, стр. 125—126.

2) „О воспитаніи дѣтей у древнихъ христіанъ“ изд. 1846 г., стр. 2.

педагогическія познанія, которыя, быть можетъ, матеріально нѣсколько не обогатятъ его, но которыя покажутъ, что уже и тогда были извѣстны истинные, простые принципы воспитанія¹⁾.

При изложеніи педагогическихъ воззрѣній свв. отцовъ и учителей церкви мы будемъ руководствоваться слѣдующимъ общимъ планомъ:

Въ первой части изложимъ общій взглядъ на педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви и укажемъ тѣ самыя ихъ сочиненія, въ которыхъ они такъ или иначе высказываютъ свои эти воззрѣнія.

Во второй части раскроемъ идеаль христіанскаго воспитанія, его сущность и характеръ въ воззрѣніяхъ свв. отцовъ и учителей церкви и сравнимъ его съ идеаломъ античнымъ.

Въ третьей части постараемся изложить педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви въ системѣ: въ первой главѣ относительно воспитанія, въ собственномъ смыслѣ; во 2-й главѣ—относительно умственнаго образованія и въ 3-й—относительно образованія физическаго.

Въ заключеніи скажемъ нѣсколько словъ о значеніи данныхъ воззрѣній для тогдашняго времени и послѣдующаго²⁾.

1) Süd. Schulb. стр. 125.

2) Литература по затронутому вопросу какъ за границей, такъ и у насъ не очень богата. Изъ числа иностранныхъ изслѣдованій мы должны указать, какъ на первую по времени и, кажется, не нашедшую еще себѣ подражателей,—статью графа Пальмера: „die Pädagogik der Kirchenväter“, напечатанную въ нѣмецкомъ журналѣ „Süddeutsche Schulbote“ за 1854 годъ. Въ началѣ своей статьи Пальмеръ косвенно указываетъ два затрагивающія данный вопросъ сочиненія, которыя издали были до его статьи и которыя онъ имѣлъ въ виду,—это „Автобіографія Динтера“ и „Theorie der Erziehung“, сочиненіе средневѣковаго педагога Vincentz'a von Beauvais (1250). Далѣе слѣдуютъ исторіи педагогики, въ которыхъ такъ или иначе разсматривается исторія педагогики свв. отцовъ и учителей церкви. Въ ограниченномъ числѣ этихъ исторій первое мѣсто, безъ сомнѣнія, принадлежитъ „Исторіи педагогики“ Карла Шмидта, изложенной во всемірно-историческомъ развитіи и въ органической связи съ культурною жизнью народовъ. Во 2-й своей исторіи Шмидтъ отводитъ довольно значительное мѣсто исторіи педагогики свв. отцовъ и учителей церкви (46 стр.). Здѣсь-же можно упомянуть о „Geschichte der Pädagogik“ I. Böhm'a, о „Histoire universelle de la Pédagogie“ par Jules Pargoz'a. Можно наконецъ, упомянуть еще о „Prolegomena'хъ въ сочиненіи того-же Пальмера: „Evang. Pädagogik“ (1869), въ которыхъ въ объемѣ и кратко изложены общей исторіи педагогики затрагиваются и періодъ патристическій (стр. 13—14), но данное изложеніе представляетъ не что иное,

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Общій взглядъ на педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви.

Въ сочиненіяхъ свв. отцовъ и учителей церкви разсѣяно по разнымъ ихъ мѣстамъ довольно много педагогическихъ идей, высказанныхъ ими по различнымъ случаямъ. Конечно, у свв. отцовъ и учителей церкви нельзя встрѣтить такой стройной системы педагогическихъ воззрѣній, какія мы видимъ, напр., у настоящихъ педагоговъ, но это отсутствіе системы еще не говоритъ противъ того, что у нихъ вообще нельзя найти систематически-связныхъ взглядовъ на педагогическіе вопросы. Для составленія системы въ извѣстныхъ воззрѣніяхъ одного или нѣсколькихъ авторовъ достаточно найти у нихъ основной принципъ этихъ воззрѣній,—воззрѣній, которыя, будучи разбросаны по разнымъ мѣстамъ ихъ произведеній, всегда могутъ быть сведены въ извѣстную систему, какъ внутренно, тѣсно связанныя съ своимъ принципомъ. А въ педагогическихъ воз-

какъ небольшой экстрактъ изъ вышеупомянутаго его сочиненія: „die Pädagogik d. Kirchenväter“. „Исторія воспитанія и обученія“ Фр. Диттеса, переведен. на русскій языкъ Николичемъ и Модзалевскимъ (1873) и проч. Изъ русскихъ сочиненій въ числѣ первыхъ по времени и по содержанію является трудъ неизвѣстнаго автора „о воспитаніи дѣтей у древнихъ христіанъ“ (изд. 1846 г.). Правда, есть еще статья въ „Хр. Чтен.“ за 1838 г. ч. 4, подъ заглавіемъ: „Св. Іоаннъ Златоустъ. Избранныя мѣста о воспитаніи“, но эта статья, какъ представляющая одну только выборку этихъ мѣстъ изъ твореній Златоуста, не имѣетъ важнаго значенія.—Равнымъ образомъ, едва ли заслуживаетъ упоминанія и статья въ „Смог. Епарх. Вѣд.“, за 1867 годъ (№ 13), подъ заглавіемъ: „о воспитаніи дѣтей“ (по мнѣнію бл. Іеронима и св. Іоанна Златоуста). Затѣмъ можно упомянуть нѣсколько журнальныхъ статей на нашу тему. Такъ въ „Духовной Бесѣдѣ“ за 1858 г. (№ 7) помѣщена статья неизвѣстнаго автора, подъ заглавіемъ: „Мысли святыхъ отцовъ и древнихъ учителей святаго церкви о воспитаніи дѣтей“. Нѣсколько лучше этой статья небольшая статья въ томъ же журналѣ за 1871 г. (№№ 1—2) о. Евграфа Мегорскаго: „Мысли святыхъ отцовъ о воспитаніи дѣтей“. Довольно дѣльная, сравнительно, статья помѣщена въ „Калуж. Епарх. Вѣдом.“ за 1870—1871 г.г. свящ. Дим. Рождественскаго, подъ заглавіемъ: „Попечительность древнихъ христіанъ о воспитаніи дѣтей“. Въ „Духовномъ Вѣстникѣ Грузинскаго Экзархата“ (за 1891—1893 г.г.) помѣщена статья г. Добронравова, подъ заглавіемъ: „Воспитаніе и образованіе дѣтей по воззрѣнію Библии, св. отцовъ и учителей церковныхъ и въ виду указаній опыта“. Въ статьѣ встрѣчается много ссылокъ на педагогическія мѣста изъ твореній свв. отцовъ и учителей церкви. Говоритъ о педагогическихъ воззрѣніяхъ свв. отцовъ и учителей церкви и г. Мол-

зрѣніяхъ отцовъ и учителей древней церкви, дѣйствительно, можно найти и находимъ одинъ общій, основной принципъ—это принципъ самаго христіанства, принципъ религіозно-этическій.

Но разъ найдемъ принципъ воззрѣній, то вполне возможно составить на основаніи его и систему этихъ воззрѣній,—составить такъ же естественно, какъ естественно составляется всякое сочиненіе автора изъ его основной идеи.

Разнорѣчія-же въ разъясненіи принципа, а также въ разныхъ частныхъ вопросахъ не могутъ нарушать и не нарушаютъ системы, а только разнообразятъ ее и болѣе выясняютъ пониманіе самаго принципа. Поэтому, хотя бы взять напр., рѣзкое различіе отцовъ и учителей церкви по вопросу объ отношеніи христіанъ и христіанскаго просвѣщенія къ древней греко-римской образованности, то оно нисколько ни нарушаетъ этой системы, но только лучше выясняетъ самое пониманіе основнаго педагогическаго принципа христіанства. То же нужно сказать и о другихъ ихъ разногласіяхъ по затронутому нами вопросу ¹⁾.

Славескій въ своемъ сочиненіи: „Очеркъ исторіи воспитанія и обученія съ древнѣйшихъ до нашихъ временъ“ (изд. 1866 г.г. см. I т. стр. 204—232), составленъ по Шмидту, Раумеру и др., а потому чего-нибудь новаго, сравнительно съ исторіей Шмидта, здѣсь нельзя встрѣтить и не встрѣчается. Кромѣ указанныхъ, такъ сказать, специальныхъ статей и сочиненій, мы пользовались, при составленіи настоящаго изслѣдованія, и многими другими, въ числѣ которыхъ немаловажное значеніе имѣли: „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи въ древней греко-римской образованности“. Владиміра Плотникова (Архим. Бориса) I—II періоды. „Александрійская школа“ Дмитріевскаго, Каз. 1884 г. „Философія отцовъ и учителей церквей въ первые три вѣка“ Сяворцова, Кіевъ 1868 г. „Сужденія св. отцовъ и учителей церкви второго и третьяго вѣка объ отношеніи греческаго образованія къ христіанству“ Троицкаго (Тр. Кіев. Дух. Акад. за 1860 г. кн. 2 и 3), „Объ отношеніи христіанства и философіи въ первые три вѣка христіанской церкви“ Чистовича (Хр. Чт. за 1859 г. кн. 2). Имѣлись въ виду и церковныя исторіи и разныя другія сочиненія, которыя мы будемъ указывать въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ нашего сочиненія. При сравненіи педагогическаго идеала св. отцовъ и учителей церкви съ идеаломъ античнымъ мы пользовались слѣдующими сочиненіями: Стаммер'а: „Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im alterthume“. Erster Band. 1832 г.; Уссияга: „Воспитаніе и обученіе у грековъ и римлянъ“, въ переводѣ Новопащеннаго 1878 г. и др.

¹⁾ Мы будемъ имѣть въ виду воззрѣнія знаменитѣйшихъ отцовъ и учителей церкви, въ періодъ времени, приблизительно, до V—VI вв.,—потому что въ ихъ воззрѣніяхъ сказались, такъ сказать, воззрѣнія всего ихъ времени,—воззрѣнія всей передовой и лучшей части тогдашняго хр. общества.

Желая разсмотрѣть педагогическія идеи отцовъ и учителей церкви, мы имѣемъ въ виду ихъ педагогическія идеи, въ собственномъ смыслѣ, т. е. касающіяся воспитанія и образованія дѣтей до зрѣлаго возраста, а не вообще ихъ этико-учительныя наставленія о самообразованіи и самовоспитаніи христіанъ.

Мы будемъ поэтому изслѣдовать и систематизировать взгляды отцовъ и учителей церкви только на семейное и школьное воспитаніе и образованіе, не касаясь ихъ общихъ разсужденій на тему о христіанскомъ воспитаніи человѣчества.

Раскрывая и уясняя этические принципы христіанства, отцы и учителя церкви должны были указать и средства, и способы ихъ проведенія въ жизнь, что главнымъ образомъ обусловливалось именно воспитаніемъ и образованіемъ дѣтей, а потому они и должны были, такъ сказать, по необходимости касаться и касались педагогическихъ вопросовъ.

Но занятые въ самое первое время исключительно почти внѣшнимъ распространеніемъ христіанства и притомъ, преимущественно, среди взрослыхъ людей, а также борьбою съ язычествомъ, первые учителя церкви не успѣли еще вполне высказать своихъ взглядовъ на дѣло воспитанія и образованія и ограничились иногда только самыми краткими и случайными замѣчаніями по этому вопросу. Въ виду этого нѣтъ, конечно, ничего удивительнаго, что въ церковно-литературной письменности первыхъ трехъ почти вѣковъ вообще очень мало встрѣчается разсужденій на педагогическія темы. Но съ теченіемъ времени, съ тѣхъ поръ, какъ христіанская церковь, получивъ право государственной свободы, все болѣе и болѣе начинаетъ обращать вниманіе на свою внутреннюю жизнь,—на выясненіе христіанскихъ принциповъ въ ихъ отношеніи къ жизни своихъ послѣдователей,—съ этого времени все болѣе и болѣе встрѣчается въ произведеніяхъ отцовъ разсужденій по вопросамъ воспитанія и образованія, такъ что въ IV—V вв. у христіанъ, можно сказать, составила уже вполне стройная и законченная теоретическая система воспитанія. Это, конечно, не значитъ, что до этого времени у христіанъ воспитаніе и образованіе дѣтей шло совсѣмъ безсистемно, безпринципно,—нѣтъ, оно съ самаго начала проникнуто было однимъ рели-

гнозно-этическимъ принципомъ и велось по известной системѣ, во только все это было на практикѣ и устно передавалось изъ поколѣнія въ поколѣніе, безъ всякихъ теоретическихъ разсужденій.

Тѣмъ же историческимъ обстоятельствомъ объясняется и то, что церковные учителя прежде стали касаться вопросовъ образованія, а не воспитанія, въ собственномъ смыслѣ. Занятые внутреннею борьбою съ язычествомъ, съ языческой философіей и еретиками—раціоналистами, церковные учителя, чтобы сильнѣе поразить противниковъ, обязательно должны были воспользоваться ихъ же собственнымъ оружіемъ, т. е. ихъ же наукой, литературой и философіей. Но чтобы воспользоваться этимъ оружіемъ, нужно было сначала изучить его, научиться умѣло владѣть имъ. Во всякомъ случаѣ, нужно было такъ или иначе научиться поражать противниковъ и защищать христіанскія истины. Отсюда понятво, что церковные учителя прежде всего должны были заняться вопросомъ объ умственномъ образованіи христіанскаго юношества. Какъ они рѣшали этотъ вопросъ, увидимъ ниже, но несомнѣненъ тотъ фактъ, что вопросъ умственнаго образованія юношества сталъ рѣшаться въ древне-церковной литературѣ раньше, чѣмъ вопросъ воспитанія. Вотъ почему въ произведеніяхъ первыхъ учителей церкви (Климента, Оригена, Тертуліана) мы встрѣчаемъ изъ педагогическихъ вопросовъ исключительно почти только разсужденія объ образованіи. Но въ IV—V вв., въ произведеніяхъ, напримѣръ, свв. Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Августина, Иеронима и др. мы находимъ уже, помимо разсужденій на тему объ образованіи, и довольно сужденій о воспитаніи.

Въ своихъ педагогическихъ разсужденіяхъ отцы и учителя церкви стараются выяснитъ взглядъ христіанства на дѣло воспитанія и образованія; стараются разъяснитъ отношеніе христіанства къ древне-языческой культурѣ. Стоя на религиозно-этическимъ принципѣ, они съ точки зрѣнія этого принципа разсматриваютъ и античную культуру, съ его же точки зрѣнія судятъ и о современныхъ имъ порядкахъ воспитанія и образованія; на этомъ же принципѣ строятъ и свой педагогическій идеаль.

Но не смотря на одинъ принципъ въ рѣшеніи ими педагогическихъ вопросовъ и на одну и ту-же цѣль, какую они преслѣдуютъ своими педагогическими воззрѣніями (это—указать лучшія средства къ религіозно-нравственному совершенствованію людей),—все-же они даютъ разнообразныя и подчасъ разнорѣчивыя отвѣты на эти вопросы. Это явленіе, конечно, объясняется различіемъ ихъ національностей, воспитанія и образованія, историческихъ обстоятельствъ, а также разнообразіемъ и самыхъ пріемовъ рѣшенія этихъ вопросовъ. Пояснимъ это частіе. Восточные отцы,—въ большинствѣ случаевъ греки по происхожденію, какъ склонныя болѣе къ отвлеченному мышленію,—и въ рѣшеніи педагогическихъ вопросовъ стараются болѣе выяснитъ ихъ на теоретическихъ данныхъ, чѣмъ практическихъ, а западные, какъ люди болѣе пракческаго склада мыслей, поступаютъ наоборотъ. Отсюда понятно, почему, напримѣръ Климентъ, св. Василій Великій, Григорій Богословъ и др. восточные отцы въ своихъ педагогическихъ разсужденіяхъ болѣе ссылаются на теоретическія основанія, чѣмъ на практическія, а Тертуліанъ, бл. Иеронимъ, св. Кипріанъ, св. Амвросій, отчасти бл. Августинъ и др. западные учителя судятъ болѣе съ практической точки зрѣнія.

Такъ, напримѣръ, св. Василій Великій, говоря о необходимости изученія древне-классической литературы, обосновываетъ эту необходимость тѣмъ соображеніемъ, что общечеловѣческія истины раскрываются, хотя и не вполне, и у классиковъ ¹⁾, а Климентъ присоединяетъ еще то соображеніе, что чрезъ языческихъ писателей дѣйствовалъ Логосъ ²⁾. Между тѣмъ западные писатели, напримѣръ бл. Иеронимъ, бл. Августинъ и др. обосновываютъ эту необходимость главнымъ образомъ тѣмъ практическимъ соображеніемъ, что изученіе это дастъ возможность ближе узнать нелѣпость язычества, слѣдовательно, и дастъ возможность прямѣе порожать его несостоятельность, а также надѣлитъ христіанскихъ писателей

¹⁾ Бес. къ юношамъ ч. IV русс. п. стр. 344—366.

²⁾ Педаг. I, I; Strom. I, 5; VI в VII.

лучшими формальными средствами въ этой борьбѣ—краснорѣчіемъ и діалектикой ¹⁾).

Пылкій, подвижной по природѣ, бл. Августинъ часто испытывалъ на себѣ тяжесть наказаній древней суровой школы,—наказаній, часто несоотвѣтствовавшихъ его проступкамъ, естественно, долженъ былъ смотрѣть на нихъ и смотреть съ антипатіей, какъ на большее зло въ дѣлѣ воспитанія. Между тѣмъ спокойный и уравновѣшенный по натурѣ св. Златоустъ, не испытывавшій на себѣ тяжести суровыхъ наказаній, стоитъ за ихъ необходимость, хотя и съ ограниченіемъ ²⁾).

Живя въ центрѣ философскаго движенія,—Александріи, и испытывавъ на себѣ всю пользу философскаго образованія, Климентъ и Оригенъ горячо стоятъ за ея изученіе ³⁾. Между тѣмъ Тертуліанъ, едва-ли надлежащимъ образомъ изучившій древнюю философію ⁴⁾ и испытывавшій отъ поверхностнаго ея изученія только вредъ для своей нравственной жизни, а также замѣтившій среди философовъ только одни противорѣчія, приходитъ къ весьма несправедливому заключенію о философіи, какъ „произведенію демоновъ“, заключающему только одну ложь и безнравственность, а потому и совѣтуетъ всячески избѣгать ея ⁵⁾.

Даже одни и тѣ-же писатели, напр., св. Златоустъ и бл. Иеронимъ, при своихъ различныхъ положеніяхъ и при различныхъ точкахъ зрѣнія, судятъ объ изученіи древнеклассической литературы различно. Когда это изученіе, при хорошихъ учителяхъ, является средствомъ для лучшаго умственнаго образованія дѣтей, не вредя ихъ нравственности, св. Златоустъ одобряетъ это изученіе, а когда безъ надлежащихъ руководителей оно можетъ принести только вредъ учащимся, то онъ вовсе запрещаетъ его ⁶⁾. То же нужно сказать и о бл. Иеронимѣ, ко-

¹⁾ Письмо къ Магну Иерон. т. II русс. пер. стр. 251; Август. Хр. наук. 137, 151—152, 206; соч. de ordine.

²⁾ Исковѣдъ бл. Август. кн. I, гл. 8—10 и др.; бесѣд. Злат. на раз. мѣст. пис. т. III, стр. 151—155 Слова т. III, стр. 147 и др.

³⁾ Клим. Strom. lib I, гл. 1, 2, 5 и др.; Strom. lib VI, гл. 10 и др.; объ Ориген. у Euseb. Hist. eccles. lib VI, XVIII, XIX.

⁴⁾ См. у проф. Скворцова „Философ. отцовъ“, стр. 135—142.

⁵⁾ Tertull. De praescr. haeret. с. VII, VIII, XIV; ad nationes lib II; Apolog. с. XLVII; De anim. cap. I; de spect. с. XXVIII и др.

⁶⁾ Слова Злат. т. III, слово 3 къ невѣрующ. отцу; соч. „о священствѣ“ пер. Матвѣевскаго, стр. 76 и др.

торый, находясь при различныхъ обстоятельствахъ, то порицаетъ это изученіе (въ письмѣ къ Дамасу т. I, стр. 86—87), то одобряетъ (въ письмѣ къ Магну т. II, стр. 250—251). Въ первомъ письмѣ бл. Иеронимъ осуждаетъ крайнее увлеченіе классиками со стороны лицъ священнаго сана, которымъ не прилично ради нихъ оставлять главное свое занятіе—изучать св. Писаніе.

Во второмъ письмѣ къ Магну, который упрекалъ его за изученіе классической литературы, Иеронимъ, въ силу этого обвиненія, долженъ былъ разъяснить и разъясняетъ необходимость и позволительность этого изученія для христіанъ.

Различные приемы сужденія церковныхъ писателей обуславливаютъ и различные ихъ взгляды на вопросы воспитанія. Судя, напр., о наказаніяхъ учениковъ съ психологической точки зрѣнія, бл. Августинъ естественно смотритъ на нихъ, какъ на мѣру обоудоострую при воспитаніи, а потому и требуетъ крайней осмотрительности въ этомъ случаѣ со стороны педагоговъ ¹⁾. Между тѣмъ св. Златоустъ, рассуждая о нихъ болѣе съ традиціонной точки зрѣнія и буквально понимая нѣкоторыя выраженія о нихъ въ св. Писаніи, является сильнымъ защитникомъ ихъ въ дѣлѣ воспитанія ²⁾.

Н. Миролубовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ „Исповѣдь“ кн. 1-я, гл. 8, 9, 10 и др.

²⁾ Бесѣды Златоуста на разн. мѣста св. Пис. т. III, стр. 151—153 и др. слова т. III, сл. 3-е, стр. 147 и др.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1899 году.

Изданіе богословско- философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1899 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Изъ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Оправедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: вообрен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павел Солтисъ.*

БЕСѢДА

въ храмовой праздникъ Собора 3-хъ Святителей.¹⁾

Въ настоящій храмовой праздникъ въ честь святителей Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоуста мысль наша естественно останавливается съ особеннымъ вниманіемъ на жизни и подвигахъ этихъ святыхъ. Жизнь великихъ мужей вообще поучительна. Но особенно это нужно сказать о воспоминаемыхъ нынѣ святителяхъ, которыхъ христіанскій міръ ублажаетъ, какъ своихъ величайшихъ святыхъ. При благоговѣйномъ воспоминаніи о нихъ первѣе всего возникаетъ мысль о томъ, кто и какимъ образомъ выростилъ и воспиталъ эти удивительныя свѣтила Церкви Христовой, тѣмъ болѣе, что эти святители особенно отличаются отъ другихъ великихъ христіанскихъ мужей тѣмъ, что своими высокими доблестями они были обязаны строгому и усердному воспитанію. Въ ранніе отроческіе годы они прошли удивительную и глубоко-назидательную школу христіанскаго воспитанія, тогда именно были вызваны, развиты и взлелѣяны тѣ великія ихъ доблести, которыми они обезсмертили свое имя и освятили на всѣ грядущія времена память свою. Вопросъ о воспитаніи—важнѣйшій вопросъ жизни человѣческой. Если безспорно воспитаніе должно быть истинно-христіанскимъ, то самыя лучшіе и поучительныя образцы его мы можемъ позаимствовать изъ жизни этихъ чествуемыхъ нами сегодня великихъ святителей.

Св. Василій Великій, Григорій Богословъ и Іоаннъ Златоустъ были воспитаны подъ особеннымъ, и почти исключительнымъ, наблюденіемъ своихъ великихъ матерей. Вотъ первая особенная черта ихъ воспитанія.

¹⁾ Прочтѣна въ домовой церкви 3-й Гимназіи 30-го Января.

Имена свв. Макрины, Еммелии, Нонны и Анеусы неразрывны съ благословенными именами ихъ сыновей не только по закону естественнаго родства, но и еще больше въ силу родства духовно-нравственнаго; сыновья ихъ были чадами ихъ вѣры, ихъ упованій и добродѣтелей. Черезъ сыновей, величайшихъ поборниковъ и учителей христіанской жизни, эти святыя матери приобрѣтаютъ исключительное значеніе и въ исторіи распространенія въ человѣчествѣ христіанскихъ добродѣтелей. Для своихъ дѣтей онѣ были прежде всего живымъ примѣромъ и воплощеніемъ евангельской вѣры и жизни. Такова блаженная бабка Св. Василія Великаго Макрина, испытанная въ суровой и бѣдственной жизни, горѣвшая желаніемъ во время гоненія Максима пострадать за Христа, но, согласно наставленію Св. Григорія Неокесарійскаго, скрывавшаяся въ дебряхъ и лѣсахъ Понтійскихъ въ продолженіе семи лѣтъ, извѣдавшая жизнь лишеній и скорбей, многократно спасаемая чудесною помощію Бога, по словамъ Григорія Богослова, „побудительница къ добродѣтели, живая мученица, одушевленный памятникъ, безмолвная проповѣдь“. Вѣрная спутница послѣднихъ годовъ ея жизни, св. Еммелия, ея невѣстка и мать св. Василія Великаго, — дочь родителей мучениковъ, съ дѣтства сирота, беззавѣтно любившая свою многочисленную семью, подъ конецъ жизни подвижница, — оставила намъ свѣтлый образъ того, чѣмъ должна быть христіанская женщина. А какія добродѣтели имѣла мать св. Григорія—Нонна!? „Она знала, говорить о ней самъ св. Григорій, одно истинное благородство—быть благочестивою, одно надежное и неотъемлемое богатство—тратить свое имущество для Бога и для нищихъ. Подлинно, жена щедролубивѣйшая. Если бы позволили ей черпать изъ атлантическаго или другого обширнѣйшаго моря, и того бы ей не достало. Такъ велико было въ ней желаніе подавать милостыню. А укрывалось ли отъ нея какое время или мѣсто молитвы? Объ этомъ у нея ежедневно была самая первая мысль. Кто оказывалъ такое уваженіе къ рукѣ и лицу священниковъ? Кто такъ высоко цѣнилъ всякій видъ доброй жизни? Кто больше, чѣмъ она, изнурялъ плоть постомъ и бдѣніемъ? Кто благоговѣннѣе ея стоялъ во время всенощныхъ и дневныхъ богослуженій?

Пустое слово никогда не выходило изъ устъ ея и смѣхъ извѣщенный не игралъ на щекахъ ея“ (Твор. Св. Григорія, 2, 107—110). Умная, добрая, крѣпкая духомъ, съ пламеннымъ любвеобильнымъ сердцемъ, она отъ всей души дѣлала всякое дѣло свое; умѣла любить все, что страдаетъ, и говорила, что готова была бы продать себя и дѣтей своихъ въ рабство, чтобы имѣть чѣмъ пособить немущимъ. Но глубочайшее и непритворное изумленіе во всѣхъ вызывала мать св. Іоанна Златоуста, св. Анеуса. Образованная, богатая, знатная, она 20-ти лѣтъ, въ полномъ разцвѣтѣ молодости и красоты, осталась вдовою съ двумя малютками. Ужасно было ея положеніе въ распущенной Антиохіи, тяжкая отвѣтственность за дѣтей лежала на ея одинокихъ плечахъ, она чувствовала трудность управленія домою, алчные враги тѣснили ее. Трудно было въ такихъ обстоятельствахъ отказаться отъ второго брака; но Анеуса съ благородною рѣшимостію отклонила всѣ предложенія и, не падая духомъ, борясь съ затрудненіями, отдалась всецѣло выполненію своего материнскаго долга по отношенію къ дѣтямъ. Оставшись съ однимъ Іоанномъ, она всею горячностію души привязалась къ своему ребенку, въ чертахъ его она видѣла образъ своего мужа; она забыла красоту свою и молодость, и вся жизнь ея точно ушла въ жизнь ея сына. Своею безупречною жизнію, своимъ самоотверженіемъ она поражала язычниковъ, которые не понимали, какъ можно было похоронить свою молодость и красоту въ тѣсныхъ предѣлахъ дѣтской комнаты. Услышавши о ней, знаменитѣйшій Антиохіецъ риторъ язычникъ Ливаній, воскликнулъ: „о, небеса! да какія же женщины у этихъ христіанъ“! Удивительно ли послѣ сего, что сыновья такихъ великихъ матерей выросли и воспитывались подъ самыми благодѣтельными вліяніями.

Примѣръ благочестивыхъ матерей могущественно вліялъ на дѣтей. Эти послѣднія безсознательно и незамѣтно вдыхали въ себя отъ матерей вѣру и христіанское упованіе и пріучались просто и свободно слѣдовать ихъ дѣламъ и поведенію. Изъ личнаго опыта, повтому, вытекаютъ такъ часто высказываемыя этими святителями слова, что „ученіе чрезъ поступки и жизнь есть самое лучшее ученіе“. Эти великія матери глубоко созна-

вали свой непремѣнный и священный долгъ воспитанія дѣтей и руководства ихъ жизнию и развитіемъ. Воспоминанія о своей матери и о своемъ воспитаніи побуждали Св. Іоанна Златоуста высказываться такъ: „подъ долгомъ воспитанія своихъ дѣтей я разумѣю не одно то, чтобы не допустить ихъ умереть съ голоду,—чѣмъ люди, кажется, и ограничиваютъ свои обязанности по отношенію къ дѣтямъ. Для этого не нужно ни книгъ, ни постановленій; объ этомъ весьма громко говоритъ природа. Я говорю о попеченіи образованія сердца дѣтей въ добродѣтели и благочестія,—долгъ священный, котораго нельзя преступить, не сдѣлавшись виновнымъ въ нѣкотораго рода дѣтубійствѣ“¹⁾. И повистивъ, ихъ воспитаніе было воспитаніемъ „въ наказаніи и ученіи Господнемъ“, въ страхѣ Божіемъ и въ любви ко Христу. Эти великія жены, въ старшемъ возрастѣ своихъ сыновей не лишившія ихъ и необходимаго въ тѣ времена классическаго образованія, первые дѣтскіе годы ихъ особенно посвящаютъ усердному и послѣдовательному религіозно-нравственному воспитанію. И опять слышатся личныя благоговѣйныя воспоминанія Іоанна Златоуста въ его словахъ: „душѣ, съ первыхъ поръ получающей впечатлѣнія Слова Божія, трудно забыть страхъ Божій. Не говорю, что въ дѣтствѣ еще не время заниматься вѣрою: я утверждаю, что такое занятіе не только полезно, но и необходимо для сего возраста. Дѣтямъ-то особенно и нужно преподавать первые уроки вѣры и благочестія. По самой гибкости своего ума, они способны болѣе, чѣмъ взрослые, принимать и сохранять впечатлѣнія. Какъ мягкій воскъ легко принимаетъ черты, на немъ впечатлѣваемыя, такъ и дѣти принимаютъ впечатлѣнія безъ большихъ усилій. Въ этомъ-то возрастѣ вкореняются на всю жизньъ склонности порочныя, или добродѣтельныя“²⁾. Бесѣды и напоминавія о Богѣ, благочестивыя наставленія и обученіе молитвамъ—освящали первые сознательные годы этихъ великихъ мужей. Св. Еммелія сажала дѣтей на свои колѣна и заставляла слабымъ лепечущимъ языкомъ произносить сладчайшее имя Господа. Григорія Богослова, когда онъ былъ еще ребенкомъ, мать водила въ храмъ и тамъ давала ему въ руки Св.

¹⁾ Слово къ вѣрующему отцу. Христ. Чт. т. III.

²⁾ Бесѣда II на Ев. Іоанна.

Евангеліе, заставляла его ощупывать, переворачивать Св. книгу, переворачивать въ ней листы и разсматривать ее, какъ будто она хотѣла чрезъ самое прикосновеніе къ Слову Божию озарить его благодатію Св. Духа. Съ благодарностію вспоминая первоначальные уроки матери, Св. Василій В. говоритъ: „то понятіе о Богѣ, которое приобрѣлъ я отъ блаженной матери моей и бабки Макрины, возрасло во мнѣ; потому-то съ раскрытіемъ разума не мѣнялъ я одного на другое, но усовершалъ преподанное мнѣ начало“¹⁾.

Величайшимъ благомъ для чествуемыхъ нами святителей было также и то, что они съ самыхъ юныхъ лѣтъ и съ великимъ усердіемъ изучали Священное Писаніе. И въ этомъ дѣлѣ на нихъ дѣйствовалъ примѣръ ихъ матерей, для которыхъ Священное Писаніе было истиннымъ сокровищемъ вѣры, величайшимъ утѣшеніемъ жизни. Въ тѣ благословенныя времена Священное Писаніе было первою учебною книгою. При обученіи грамотѣ дѣтямъ давали для чтенія Библію. Сажая за письмо, имъ давали въ руководство прописи, состоящія изъ изреченій Свящ. Писанія. Когда, послѣ сего, доходила очередь до устнаго катихизическаго изученія догматовъ вѣры и обязанностей христіанина, то опять давали дѣтямъ Священное Писаніе, задавая изъ него уроки для изученія на память. Дѣтская душа, начиная рядъ своихъ ощущеній и мыслей изученіемъ Слова Божія, скоро крѣпко свыкалась съ нимъ, находила въ немъ высокое наслажденіе и предпочитала его другимъ занятіямъ и удовольствіямъ. Св. Іоаннъ Златоустъ изъ устъ любящей матери получилъ первые уроки чтенія и письма, и первыми словами, которыя онъ научился складывать и читать, несомнѣнно были слова Свящ. Писанія, которое было любимѣйшимъ чтеніемъ Аноусы, находившей въ немъ утѣшеніе въ своемъ преждевременномъ вдовствѣ. Эти первые уроки на всю жизнь запечатлѣвались въ душѣ Іоанна, и если онъ впоследствии самъ постоянно, такъ сказать, дышалъ и питался Словомъ Божиимъ, и истолкованіе его сдѣлалъ главною задачею всей своей жизни, то эту любовь къ нему онъ несомнѣнно воспринялъ отъ своей благочестивой матери. „Чтеніе Свящ. Писанія, говоритъ онъ,

¹⁾ Св. Василій В. Еп. Никанора Арханг. 1894 стр. 5.

это духовная пища, которая укрѣпляетъ умъ и дѣлаетъ душу сильною, твердою и мудрою, не позволяя ей увлекаться неразумными страстями, напротивъ, еще облегчая полетъ ея и вознося ее, такъ сказать, на самое небо¹⁾. И Св. Еммеія, по словамъ ея сына, заботясь о христіанскомъ воспитаніи дѣтей „почитала постыднымъ и совѣмъ неприличнымъ для нѣжной души изучать страсти въ трагедіяхъ или знакомиться съ безстыдствомъ въ комедіяхъ“. Ея дѣти изучали только то, „что она находила удобопонятнымъ изъ богодухновеннаго Писанія, особенно же Премудрость Соломонову и все то, что служитъ къ облагороженію нашей жизни“²⁾. Они назидались книгою Псалмовъ и въ надлежащее время прочитывали изъ нея по указанному порядку. Вставали ли съ ложа, принимались ли за ученіе, отдыхали ли предъ обѣдомъ и послѣ обѣда, идучи ко сну—они назидались словами Свящ. Писанія. И за то какъ же восторженно досточтимые святители восхваляютъ и превозносятъ душеспасительность Свящ. Писанія и книги Псалмовъ! „Ты въ палъ въ искушеніе—найдешь въ немъ самое лучшее утѣшеніе; впалъ во грѣхъ—найдешь безчисленныя врачевства. Впалъ въ несчастіе—увидишь тамъ много приставей. Если ты праведникъ,—пріобрѣтешь оттуда самое надежное подкрѣпленіе, если грѣшникъ,—самое дѣйствительное утѣшеніе. Если тебя надмеваютъ добрыя дѣла твои,—тамъ научишься смиренію. Если ты богатъ и славенъ,—Псалмопѣвецъ убѣдитъ тебя, что на землѣ нѣтъ ничего великаго...“ (Св. Іоаннъ Зл., толк. на Псалм.). Воспитаніе великихъ святителей велось въ духѣ и подъ руководствомъ Св. Церкви Христовой. Блаженныя матери ихъ были совершеннѣйшими и преданнѣйшими чадами Св. Церкви и дѣтей своихъ ввели онѣ въ самое тѣсное и неразрывное общеніе съ нею. Это таинственное единеніе христіанина съ Церковію совершается во храмѣ, который есть и мѣсто общественной молитвы, и мѣсто особеннаго благодатнаго присутствія Божія. И во дни юности духовная жизнь великихъ святителей непрестанно оживотворялась и питалась возвышенными, духовными впечатлѣніями христіанскаго храма: здѣсь опытно крѣпло ихъ религіозное чувство, здѣсь просвѣтлялось ихъ рели-

¹⁾ Уроки и примѣры Христ. Вѣры. Г. Дьяченко. 1892, 52.

²⁾ Св. Василій В. Еп. Никанора, *ibid.*

гіозное сознаніе и мысль. Когда Ноняѣ, послѣ пламенныхъ ея молитвъ, Господь даровалъ сына, то она отнесла свое дитя въ церковь и освятила его младенческія руки возложеніемъ ихъ на священную книгу, этимъ предопредѣляя его быть служителемъ церкви. И съ младенческихъ лѣтъ любовь ко храму возрастала въ немъ до такой степени, что сдѣлалась насущнѣйшею потребностію его христіанской души. Въ юношескомъ уже возрастѣ, столь опасномъ искушеніями, никакіе соблазны не могли ослабить въ немъ этой преданности храму. Когда съ другомъ своимъ, Св. Василіемъ, Св. Григорій Богословъ юношею былъ въ Аѳонахъ и здѣсь изучалъ мірскія науки, то вотъ какъ проводилъ онъ свою жизнь: „намъ, говоритъ онъ, извѣстны были двѣ дороги; одна, первая и превосходнѣйшая, вела къ нашимъ священнымъ храмамъ и къ тамошнимъ училищамъ, другая, неравнаго съ первою достоинства, вела къ наставникамъ наукъ внѣшнихъ. Другія же дороги: на праздники, на зрѣлища, на народныя собранія, на пиршества, мы предоставляли желающимъ...“. Послушаніе, преданность и уваженіе къ Церкви воспитывались въ нихъ съ первыхъ минутъ пробужденія ихъ сознанія. Въ самыхъ юныхъ лѣтахъ матери учатъ ихъ символу, какъ Церквию признанному правилу вѣры, и жизнь ихъ располагалась въ строгомъ соотвѣтствіи обычаямъ и уставамъ церкви. Изъ глубокой любви къ храму и Церкви, духомъ которыхъ они питались, возникла у нихъ такая пламенная ревность о благолѣпіи богослуженія и такое безграничное стремленіе послужить Церкви Христовой. И кто, какъ не эти святители, сообщилъ службѣ церковной такую величавую красоту, торжественность и гармонию, такую христіанскую назидательность; кто, какъ не они, далъ въ руководство вѣрующимъ такіе несравненные гимны, такія святія молитвы?! Съ другой стороны, кто, какъ не они, съ такимъ обаяніемъ святости и благоговѣнія предстоялъ предъ престоломъ Всевышняго, и кто болѣе могучимъ словомъ, чѣмъ они, призывалъ людей къ почитанію святыни храма?!

Таково въ общихъ чертахъ воспитаніе этихъ достохвальнѣйшихъ святителей. Нашимъ ограниченнымъ силамъ и слабому слову не исчерпать всѣхъ добродѣтелей этихъ святителей хотя бы и въ періодъ ихъ начальнаго воспитанія. Съ глубокимъ сми-

реніемъ и благоговѣніемъ мы склоняемся предъ величіемъ этихъ свѣтильниковъ Церкви. Только уроки назиданія мы можемъ брать у нихъ,—тѣмъ болѣе, что въ жизни и дѣятельности они обнаружили тѣ изумительныя доблести, которыя лучше всего доказываютъ величайшую благотворность ихъ воспитанія. Именно потому, что они выросли подъ впечатлѣніями живыхъ примѣровъ въ лицѣ матерей, они пламенно вѣрили въ дѣятельность христіанскаго идеала и христіанскихъ упованій. А то, что они съ юныхъ лѣтъ и отовсюду: отъ матерей, отъ Слова Божія и отъ Церкви, питались духовными вліяніями, это дало ихъ вѣрѣ такую крѣпость, несокрушимость, что ее сломить или даже поколебать не могли самыя удручающія бѣдствія, и, заканчивая свою страдальческую жизнь, они благодарили Божественный Промыслъ, говоря: „слава Богу за все!“ А эта безграничная любовь къ человѣчеству, особенно страдающему, это смиреніе, эта величественность, благороднѣйшая прямота, милосердіе и снисходительность, безкорыстіе,—откуда все это въ нихъ зародилось, какъ не изъ первыхъ незабвенныхъ ощущеній дѣтства и юности?!

И еще разъ изъ примѣра этихъ великихъ святителей мы убѣждаемся въ томъ, что можетъ сдѣлать для дѣтей христіанская мать. Женщина, по самой своей природѣ и по самому душевному своему складу призвана быть именно воспитательницей. „Ясный, просвѣщенный вѣрою разумъ и доброе сердце матери составляютъ въ дѣлѣ воспитанія дѣтей ту же зиждительную силу какъ для природы свѣтъ и тепло. И кто дастъ дитяти первое понятіе о Богѣ, Отцѣ и Промыслителѣ, лучше матери, которая всего ожидаетъ отъ Господа, на все призываетъ благословеніе Божіе, при всѣхъ радостяхъ возводитъ благодарные взоры къ небу, во всѣхъ скорбахъ, колѣнопреклоненная, предъ Богомъ изливаетъ печаль свою? Отвращеніе отъ грѣха и порока и страхъ отвѣтственности предъ Богомъ, написанные на лицѣ матери, раньше уроковъ раскрываютъ дѣтскую совѣсть; взглядъ матери, исполненный состраданія, слезы участія, исторгаемыя изъ ея очей чужой скорбію, проникаютъ жалостію и соболѣзнованіемъ сердце дитяти, еще не имѣющаго понятія о томъ, что такое горе. Первые уроки въ жизненной борьбѣ дѣти получаютъ въ примѣрѣ матери, неутомимой въ

трудѣ, терпѣливой въ лишенияхъ и семейныхъ невзгодахъ" 1). И такіе безмолвные и словесные уроки матери не забываются и благословляются дѣтми во всю жизнь.

Примѣръ нынѣ прославляемыхъ святителей самымъ убѣдительноѣшимъ образомъ увѣряетъ насъ и въ благотворнѣйшемъ вліяніи на душу отрока Священнаго Писанія. И что можетъ быть для человѣка спасительнѣе таинственной бесѣды съ Богомъ при чтеніи Слова Божія?! Здѣсь именно узнается истинная и ясная воля Всевышняго, исторія Божественнаго Промышленія о людяхъ; здѣсь открываются величественные образы библейскихъ праведниковъ и божественный образъ Христа, Спасителя благостнѣйшаго и человѣколюбивѣйшаго. Самая чудесная простота, наглядность, божественная святость и чистота Свящ. Писанія—особенно понятны и близки невиной душѣ отрока. „Пусть же отрокъ и юноша“, скажемъ словами древняго учителя, „сперва изучаетъ псалмы, пусть въ притчахъ Соломоновыхъ назидается къ благочестивой жизни, изъ Екклѣзіаста научается презирать блага міра, въ Іовѣ подражаетъ образцамъ добродѣтели и терпѣнія; потомъ пусть читаетъ Евангелія и напечатлѣваетъ въ сердцѣ своемъ Дѣянія и Посланія Апостоловъ“. (Бл. Иеронима письмо къ Летѣо воспитаніи дочери).

Наконецъ, примѣръ тѣхъ же святителей учитъ, что молитва церковная и вообще храмъ даютъ завершеніе христіанскому воспитанію дѣтей. При пробужденіи совѣсти и мысли о Богѣ возникаетъ могущественнѣйшая воспитательная сила—чувство страха Божія. А укрѣпляется это чувство при тѣхъ упражненіяхъ, какія предписываются христіанину Церковію. Молитва, неопустятельное говѣніе, постъ, самоиспытаніе, исповѣдь, приобщеніе Святѣйшихъ Таинъ,—все это истинное училище страха Божія. Въ храмахъ же отрокъ и юноша вступаютъ въ живѣйшее и тѣснѣйшее общеніе съ Церковію земною и небесною и становятся поистинѣ живыми членами Царства Божія.

Да благословитъ же Отецъ Небесный христіанское воспитаніе сихъ чадъ и да утвердитъ его въ добрыхъ и благотворнѣйшихъ началахъ святоотеческаго воспитанія! Аминь.

Законоучитель 3-й Харьк. Гимназіи *Свящ. Петръ Омичъ.*

1) Проповѣди Амвросія Еп. Дмитр. 1883, стр. 12.

Ворьба съ невѣріемъ въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ.

Впрочемъ, было бы несправедливо всю вину невѣрія и враждебности къ христіанской религіи, какъ они обнаружались въ эпоху возрожденія, приписывать одной схоластикѣ. Въ большей мѣрѣ въ этомъ виновата сама западная церковь. Послѣ своего отпаденія отъ союза съ Восточною церковію, строго хранившею всѣ апостольскія преданія и вѣрною духу и характеру первенствующей церкви, римская церковь сама измѣнила началамъ истиннаго христіанства. Преслѣдуя по преимуществу мірскія, нерѣдко даже противухристіанскія цѣли, впадая постоянно въ одно заблужденіе за другимъ, отвергнувшись раньше своихъ членовъ отъ непосредственнаго руководства Божественнаго Откровенія и ставъ на путь грубаго рачіонализма и интеллектуализма, римская церковь сама была главною виновницею и распространительницею сначала только недовѣрія къ себѣ, а потомъ и совершеннаго невѣрія въ христіанское ученіе. Нравственная распушенность самыхъ видныхъ представителей католичества, ненасытное честолюбіе и корыстолюбіе папъ, торговля и эксплуатація сватынями, борьба съ представителями свѣтской власти, лишеніе мірянъ пріобщенія подъ двумя видами, запрещеніе читать Св. Писаніе и т. п.,—вотъ что было истинною причиною невѣрія, безбожія, нравственной распушенности и крайней враждебности къ христіанству, которыя въ ужасныхъ размѣрахъ охватили челоувѣчество въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ. Именно папство съ своими возмутительными злоупотребленіями въ

церкви, оставившее и путь преданія, и уваженіе къ Богооткровенному ученію, вызвало эту прискорбную страницу въ исторіи христіанства, какъ оно же вызвало движеніе гусситовъ и впоследствии реформацію. Въ подтвержденіе сказаннаго приведемъ нѣсколько свидѣтельствъ исторіи. Папа Сикстъ IV (1471—1484) публично смѣялся надъ христіанскимъ нравоученіемъ. Ради увеличенія своихъ годовыхъ доходовъ онъ разрѣшилъ открыть въ Римѣ публичные дома разврата, и за эти деньги приобрѣлъ для своихъ незаконнорожденныхъ сыновей княжеское достоинство; въ титулѣ позволялъ себя называть богомъ (Deus) и т. д. Иннокентій VIII (1484—1492) велъ открыто развратную жизнь, имѣлъ 16 дѣтей, прижитыхъ внѣ брака, установилъ инквизицію для суда надъ еретиками и едѣмами и незаконно взялъ 40,000 дукатовъ съ турецкаго султана Баязета. Александръ VI (1492—1503) можетъ быть названъ олицетвореніемъ зла и порочности. Для обогащенія своихъ незаконнорожденныхъ дѣтей и для удовлетворенія своей плотской похоти онъ отравлялъ ядомъ своихъ богатыхъ кардиналовъ и не останавливался ни предъ какимъ преступленіемъ. Онъ умеръ наконецъ отъ вина, смѣшаннаго съ ядомъ которое онъ приготовилъ для одного изъ своихъ кардиналовъ. Папа Іоаннъ XXIII отрицалъ безсмертіе души. Павелъ не задолго до своей смерти открыто сознавался, что въ продолженіе всей своей жизни онъ сомнѣвался въ бытіи Божіемъ, безсмертіи души, издвоздаяніи. Между тѣмъ на Библию папы воздвигали, можно сказать, настоящее гоненіе. Такъ, уже папа Григорій IX на Тулузскомъ соборѣ (1229 г.) постановилъ, чтобы ни одинъ мірянинъ не держалъ у себя Библии, за исключеніемъ псалмовъ. Тараконскій соборъ (1234 г.) объявилъ еретикомъ всякаго, кто имѣетъ Библию и въ теченіи 8 дней не представитъ ее своему епископу для сожженія. И такой практики католическая церковь держалась все время и держится даже до настоящаго дня. Папа Григорій XV назвалъ распространеніе Библии дѣломъ сатанинскимъ и проклинаетъ всякаго, кто распространяетъ Библию среди мірянъ. Климентъ IX въ буллѣ Unigenitus объявилъ еретичествомъ чтеніе мірянами Библии. Супруги Франческо и Роза Мадіай за чтеніе Библии,

какъ государственные преступники, были сосланы на галеры. Въ Испаніи преслѣдованіе Библіи продолжалось еще въ 70-хъ годахъ нашего столѣтія. За распространеніе Библіи въ 1859, 1862 и 1863 гг. многіе англичане были присуждены испанскимъ правительствомъ къ заключенію въ тюрьму на срокъ отъ 9 до 12 лѣтъ! Можно представить себѣ, какъ относилось католичество къ чтенію Библіи 500 лѣтъ тому назадъ!..

Странно сказать, что было время, когда христіанскіе народы, за исключеніемъ нѣсколькихъ личностей, истинно гуманныхъ и образованныхъ, добровольно предпочли двинуться не впередъ, а возвратиться на пятнадцать столѣтій назадъ! Было время, когда христіане какъ бы не считали для себя позорнымъ дѣломъ отречься отъ христіанства, чтобы снова стать язычниками, когда порокъ открыто предпочитали добродѣтели, когда проповѣдь о Христѣ уже не язычникамъ, а христіанамъ казалась и безуміемъ, и соблазномъ! Нѣтъ, нужно сказать даже больше: европейскіе христіанскіе народы, тѣ народы, которые предпринимали крестовые походы и добровольно проливали свою кровь для освобожденія св. земли, освященной стопами Спасителя, предпочли быть худшими язычникомъ. Въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, когда всѣ были охвачены воодушевленіемъ въ пользу языческой древности, невѣріе разлилось бурнымъ потокомъ по всѣмъ странамъ западной Европы. И Европа искала тогда для себя обновленія въ просвѣщеніи древнеязыческаго міра. Все, что только интересовалось умственною жизнію и дѣятельностію, устремлялось къ изученію древне-классическаго язычества и прилѣплялось къ нему всею душею; но увлеченіе классическою древностію скоро дошло до сумасбродства, особенно—въ сердцѣ католичества—Италіи. Въ древнемъ мірѣ стали видѣть идеаль совершенства и общественныхъ отношеній, и науки, и искусства, и даже нравственности. Христіанская религія въ глазахъ тогдашняго общества совершенно потеряла свою цѣну; ее замѣнила собою религія *Виргилія* и *Гомера*. Греческій философъ *Платонъ* былъ поставленъ выше Господа *Иисуса*. „Братья во Христѣ“ предпочли называть себя „братьями во *Платонѣ*“. Предъ статуями *Платона* стали возжигать даже свѣтильники и воскурять

оніямъ; „Иегова. Иисусъ, Марія превратились въ Юпитера, Аполлона и въ Венеру; веселый Олимпъ замѣнилъ собою суровую Голгоу“. Въмѣсто почитанія святыхъ безумно увлеченные языческою древностію начали поклоняться языческимъ богамъ древней Греціи, а также героямъ, мудрецамъ и поэтамъ, которыхъ предпочитали древнимъ отцамъ и учителямъ Церкви. Насмѣшки и издѣвательства надъ высшими христіанскими истинами и добродѣтелями наполняли собою тогдашнюю литературу Грубое кощунство не только не было признаваемо порочнымъ и гадкимъ, но имъ даже щеголяли въ обществѣ и притомъ— не только люди свѣтскіе, но и духовные—священники и епископы, не уступавшіе людямъ свѣтскимъ ни въ развратной жизни, ни въ роскоши, предводительствовавшіе своими войсками въ сраженіяхъ, смѣявшіеся надъ своимъ собственнымъ саномъ. Богослуженіе, совершаемое небрежно и на непонятномъ для народа латинскомъ языкѣ, не могло удовлетворять религіознымъ потребностямъ общества, и католическіе храмы были пусты въ самые великіе христіанскіе праздники. Въ нихъ заманивали народъ только кощунственными, неприличными для храма выходками и лицедѣйствами, которыя назывались мистеріями. На самомъ дѣлѣ это были чисто языческія сатурналіи. Таковъ, напр., былъ „праздникъ иподіаконовъ“ или *festum stultorum*. Въ этотъ день низшія духовныя лица избирали себѣ „папу дураковъ“ и такого же епископа, который съ наглымъ безстыдствомъ пародировалъ всѣ епископскія дѣйствія, между тѣмъ какъ клирики въ шутовскихъ маскахъ въ самыхъ католическихъ церквахъ чинили всевозможныя безобразія,—для нихъ тогда считалось дозволеннымъ все, что касалось пищи, питья и удовлетворенія чувственной похоти (Уставъ этого праздника см. у Дюканжа *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, изд. Геншеля 1840—1850, т. III. стр. 959). Было установлено даже празднество въ честь осла, на которомъ Спаситель совершилъ Свой торжественный входъ въ Іерусалимъ предъ Своими спасительными страданіями. Кромѣ того, былъ и еще одинъ *ослиный праздникъ* въ католической церкви—воспроизводившій будто бы въ лицахъ бѣгство Іисуса Христа во Египетъ. Въ этотъ день, въ сопровожденіи многочисленнаго духовенства въ храмъ вводили осла, облаченнаго въ богатая цер-

ковныя одѣянія; на его спинѣ сидѣла молодая красивая дѣвица въ пышномъ и роскошномъ нарядѣ. Осла ставили предъ главнымъ алтаремъ, и священники совершали мессу, оканчивавшуюся пѣсню:

„Amen dicas, Asine!

„Iam satis ex gramine

„Amen, Amen, itera

„As, sternare vetera

„He, Sire Ane, He!“

Окончивъ эту пѣсню, священникъ вмѣсто благословенія, ржалъ трижды на всю церковь по-ослиному, а толпа хоромъ вторила ему. Эти праздники были посѣщаемы императорами, королями, герцогами и епископами, которые принимали въ нихъ участіе и сами, а иногда на свободномъ алтарѣ играли въ кости. Трудно поэтому не довѣрять свидѣтельству лучшихъ людей того мрачнаго времени, что многіе римско-католическіе священники публично смѣялись надъ вѣрою, которую они исповѣдывали и которую были обязаны просвѣщать народъ. Выдающійся представитель этой эпохи *Петръ Помпонатъ* открыто издѣвается надъ евангельскими повѣствованіями о чудесахъ Иисуса Христа, видя въ нихъ безнравственныя нарушенія естественнаго порядка вещей. Зло онъ производитъ отъ самаго Бога и радуется его распространенію въ мірѣ, утѣшая своихъ читателей тѣмъ, что если бы не было въ мірѣ столько зла, то не было бы въ немъ также и столько добра. Вѣру въ безсмертіе человѣческой души онъ считалъ суевѣріемъ, которое можетъ интересовать только женщинъ. И это ученіе Помпоната не было какимъ либо исключеніемъ, выходящимъ изъ общаго порядка вещей того времени. „Невѣріе въ загробную жизнь до того было распространено въ такъ называемомъ образованномъ обществѣ, что десятый Латеранскій соборъ (западный) призналъ нужнымъ возобновить провозглашеніе догмата о безсмертіи души, а одинъ изъ папъ (Левъ X),—если вѣрить позднѣйшимъ свидѣтельствамъ,—кощунственно шутилъ съ своимъ секретаремъ относительно пригодности этого провозглашенія для „сказки“ объ Иисусѣ Христѣ“. ¹⁾ „O quantas divitias nobis dedit fabula de Christo“.

¹⁾ Roscoe, Leo X, II, 388. 488; у Рождественскаго Христ. Аполог. 1893. I. стр. 50.

Этому разсказу можно довѣрять уже потому, что, по достовѣрнымъ извѣстіямъ, этотъ папа открыто ставилъ сочиненія Цицерона выше библіи. Нечего, конечно, удивляться что такое грубое невѣріе повлекло за собою тотъ упадокъ нравовъ, о которомъ не иначе, какъ съ ужасомъ разсказываютъ современники и историки.

Само собою понятно, что эта эпоха открывала самое широкое поле какъ для апологетической дѣятельности вообще, такъ и для развитія христіанской апологетической литературы въ частности. Къ сожалѣнію, съ самаго начала этой эпохи почти не было людей достойныхъ и научно подготовленныхъ для такого рода дѣятельности. За цѣлыхъ три столѣтія мы можемъ назвать не болѣе 10—15 лицъ, которые рѣшились вступить въ борьбу съ невѣріемъ и антихристіанскимъ направленіемъ современниковъ и оставили послѣ себя литературные памятники своей благородной ревности. Но и эти лица больше принадлежать къ концу этой мрачной эпохи, чѣмъ къ ея началу. Изъ нихъ особеннаго вниманія заслуживаютъ: *Марсилій Фицинъ, Пикъ Мирандола, Саванарола, Кампанелла, Паскаль, Вивесъ, Гуетъ, Морней, Гуго Гроціусъ, Г. Каликстъ, Аббади, Лимборхъ, Пикте, Клеркъ, Галлеръ, Петръ Д'Айми, Гудвоортъ* и др.

Марсилій Фицинъ (род. въ 1433 г. ум. въ 1499 г.), священникъ и каноникъ, получившій образованіе въ флорентійской академіи, былъ великимъ почитателемъ и популяризаторомъ философіи Платона, такъ что многіе прямо считаютъ его виновникомъ возрожденія классической философіи. Тѣмъ не менѣе это обстоятельство не ослѣпило его настолько, какъ его современниковъ, и не заставило его философію Платона поставить выше евангелія Христа. Напротивъ онъ рѣшился воспользоваться ученіемъ древняго мудреца, чтобы лучше и основательнѣе выяснитъ истину ученія христіанскаго. Изъ написанныхъ имъ сочинній главнѣйшія суть слѣдующія: *Institutiones ad Platonicam disciplinam, Theologia Platonica* и *De religione christiana et fidei pietate ad Laurentium Medicen* (1478). Главная задача, которую поставилъ Фицинъ для своей литературной дѣятельности, состояла въ томъ, чтобы примирить вообще религію съ философіею, въ частности же-показать соединимость Платоновой философіи съ христіанствомъ. Но какъ

сама по себѣ ни прикрасна эта цѣль, исторія философской мысли не разъ свидѣтельствовала о ея недостижимости. Опытъ Фицина только еще однажды подтвердилъ это свидѣтельство безпристрастной исторіи. Фицинъ, безъ сомнѣнія, былъ глубоко убѣжденнымъ христіаниномъ, что въ его время и въ особенности среди католическаго духовенства уже считалось болышою рѣдкостью. Между прочимъ нельзя не поставить ему въ заслугу и того, что онъ велъ борьбу съ своими противниками на ихъ же собственной почвѣ. Выясняя значеніе религіи для человѣка, онъ указываетъ на то, что она главнымъ образомъ отличаетъ человѣка отъ животныхъ и близко родственна съ истинною и высшею мудростію. Что же касается въ частности христіанской религіи, то Фицинъ доказываетъ ея истинность ссылкой на достовѣрность и высоконравственный характеръ ея провозвѣстниковъ, новозавѣтныхъ писателей, указываетъ на ея божественную силу, мудрость ученія, возвышенность и общедоступность, равно какъ и на чудеса, продолжающія все время совершаться въ христіанской Церкви, на сошествіе Св. Духа на апостоловъ и, наконецъ, на чудесное распространеніе христіанства.

Іоаннъ Пикъ Мирандола (1463—1494), ученикъ Фицина, графъ по своему происхожденію, но уже рано рѣшившій посвятить себя на служеніе Церкви. Сначала онъ изучалъ каноническое право въ боловскомъ университетѣ, но увлекшись философіею и богословіемъ, онъ отправился слушать лекціи въ университеты Италіи и Франціи и съ ревностію предался изученію каббалистически—мистическаго неоплатонизма, ученіе котораго во Флоренціи въ то время преподавалъ Марсилій Фицинъ. Кромѣ того онъ съ полною основательностію изучилъ восточные языки, въ особенности же—древне-еврейскій и халдейскій. Пикъ всю жизнь свою питалъ увѣренность, что можно установить единство всякаго знанія и всякой истины, хотя это единство часто выражается не съ одной и той же, но съ различныхъ сторонъ, и въ различныхъ словахъ и что въ самыхъ противорѣчивыхъ философскихъ системахъ непремѣнно поэтому содержится доля истины. Нужно только умѣть ее находить. На этомъ основаніи онъ считалъ возможнымъ достигнуть полнаго примиренія между христіанскою религіею и клас-

сическою философіею,—что и поставилъ цѣлю своей ученой дѣятельности. Но главнымъ образомъ онъ старался защитить христіанство съ религіозно-исторической точки зрѣнія. Онъ училъ, что христіанство по своему существу есть единственно истинная религія, давняя человечеству съ самаго его существованія. а потому древнѣе его нѣтъ никакой религіи, оно также старо, какъ само человечество, и что есть истиннаго и согласнаго съ достоинствомъ человѣка въ другихъ религіяхъ, то почерпнуто изъ христіанства. Между прочимъ, Пикъ написалъ 12 книгъ противъ астрологовъ и Нептаріуса, въ которомъ разъясняетъ повѣствованіе Моисея о сотвореніи міра. Но что Пикъ не могъ съ надлежащимъ успѣхомъ вести защиту христіанскихъ истинъ, объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ уже одно то убѣжденіе его, будто бы еврейская Кабала есть источникъ мудрости не менѣе важный, чѣмъ Платонъ и Новый Заветъ.

Въ своихъ воззрѣніяхъ Пикъ былъ не одинокъ. Его единомышленниками могутъ быть названы: *Эгубенъ Стеухусъ* и *Вильгельмъ Постелмусъ*. Послѣдній (1510—1581), знаменитый профессоръ математики въ Парижѣ и знатокъ древнихъ, восточныхъ и многихъ новѣйшихъ языковъ, написалъ безчисленное множество различнаго рода сочиненій, въ которыхъ часто проводилъ такія странныя воззрѣнія (религіозныя въ духѣ Пика), что, не смотря на его увѣреніе, будто бы они были открыты ему сверхъестественнымъ образомъ, онъ былъ лишенъ своей катедры, заключенъ въ домъ умалишенныхъ, изъ котораго хотя и бѣжалъ, но, будучи пойманнымъ, окончилъ жизнь свою въ монастырскомъ заключеніи.

Иеронимъ Савинарала (1452—1498 г.), доминиканецъ, съ особенною ревностію изучившій богословіе и въ частности Св. Писаніе, знаменитый проповѣдникъ, неустрашимый обличитель нравовъ и глашатай благородной борьбы противъ развратнаго папства, учитель нашего знаменитаго Максима Грека и живой идеаль для его общественной дѣятельности,—былъ самымъ энергичнымъ и неустаннымъ противникомъ увлеченія Платоновымъ язычествомъ и языческимъ культомъ, которому весьма благосклонно покровительствовали въ его время папы и Медичи. Сдѣлавшись теократическимъ диктаторомъ во главѣ Фло-

рентійской республики, по изгнаніи Медичей, онъ управлялъ ею въ теченіе трехъ лѣтъ съ неограниченною властію, давъ ей устройство по теократическому идеалу. Религіозное воодушевленіе охватило всѣхъ жителей Флоренціи. Театры были закрыты; монастырь обогатился сотнями новыхъ подвижниковъ; частная и общественная жизнь въ нравственномъ отношеніи измѣнилась до неузнаваемости. Но эта дѣятельность Савонарола была не по душѣ развратному безбожнику—папѣ Александру VI. Чтобы положить ей конецъ, папа предложилъ Савонаролу красную кардинальскую шляпу; но Савонарола рѣзко отклонилъ это предложеніе, сказавъ: „Я не желаю никакой другой красной шляпы, кромѣ шляпы мученичества, окрашенной моею собственною кровію“. И онъ получилъ, чего желалъ. Сначала (въ 1497 г.) папа отлучилъ его отъ церкви за непослушаніе и мнимое еретичество, потомъ онъ былъ заключенъ въ темницу и, наконецъ, присужденъ къ казни чрезъ сожженіе, при чемъ и папа произнесъ слѣдующую знаменитую фразу: „Онъ долженъ умереть, хотя бы онъ былъ даже Іоанномъ Крестителемъ“. Изъ его сочиненій для насъ представляютъ интересъ только *Triumphus crucis seu de veritate religionis christinae contra saeculi sapientes* (Торжество креста или объ истинѣ христіанской религіи противъ мудрецовъ вѣка сего) и *Solatium itineris mei* (Утѣшеніе пути моего). Задача, которую ставитъ себѣ Савонарала въ этихъ сочиненіяхъ, состоитъ въ томъ, чтобы доказать истину христіанства и обличить современное невѣріе. Что касается самыхъ доказательствъ, то Савонарола заимствуетъ ихъ частію изъ внутренней силы христіанства и его превосходства предъ всѣми другими религіями и философскими ученіями, частію изъ его дѣйствій. Савонаролу принадлежитъ извѣстное положеніе: *Gratia praesupponit naturam*.

Раймундъ Сабундскій—ученый богословъ 15-го вѣка, по происхожденію испанецъ, около 1436 года, занимался изученіемъ медицины, а потомъ также философіи и богословія. Важнѣйшее изъ его сочиненій носитъ названіе: *Liber creaturarum seu theologia naturatis* (т. е., Естественное Богословіе; такъ называлась тогда Христіанская Апологетика или Основное Богословіе). Въ немъ Раймундъ излагаетъ свой взглядъ на религію

вообще и на христіанскую въ частности, при чемъ, несомнѣнно, руководствуясь принципами Бэкона, хочетъ построить естественно-теологическую систему въ духѣ и формѣ схоластической философіи. Для религіознаго познанія онъ указываетъ два источника: природу и Св. Писаніе. Природа есть первая книга, первая провозвѣстница Бога и Его свойствъ; она доступна всѣмъ людямъ безъ исключенія и даетъ возможность познавать вѣчныя истины при посредствѣ внутренняго и внѣшняго опыта. На каждое твореніе, на каждую вещь въ природѣ слѣдуетъ смотрѣть какъ на букву, написанную перстомъ Божиимъ, Св. Писаніе не только не стоитъ въ противорѣчій съ этимъ источникомъ богопознанія, но даже восполняетъ и исправляетъ его. Божественное Откровеніе было дано людямъ уже только послѣ того, какъ они потеряли способность читать книгу природы. Внѣшнюю природу поэтому Раймундъ дѣлаетъ исходнымъ пунктомъ своего изслѣдованія. Неорганическіе предметы онъ признаетъ такими, которые только существуютъ, растенія—такими, которыя существуютъ и живутъ, животныя—такими, которыя существуютъ, живутъ и ощущаютъ, наконецъ, людей—такими, которые существуютъ, живутъ, ощущаютъ и мыслятъ. Такимъ путемъ онъ приходитъ къ мысли о томъ, что міръ устроенъ разумно, цѣлесообразно и притомъ на пользу человѣка; а такое устройство міра немыслимо безъ разумнаго Творца и Устроителя. Такъ разсмотрѣніе міра приводитъ человѣка къ увѣренности въ бытіи Бога, какъ Творца и Промыслителя, а нравственный міропорядокъ ясно говоритъ о Немъ, какъ о Судіи и Мздовоздаятелѣ,—но такой Богъ можетъ быть только всевѣдущимъ, всеправеднымъ, всемогущимъ,—однимъ словомъ—существомъ всесовершеннѣйшимъ. Троичность Лиць Божества Раймундъ выводитъ изъ принципа любви. Аналогію для этого богооткровеннаго ученія онъ указываетъ въ формулахъ глагола: Богъ Отецъ—*activum*, Богъ Сынъ—*passivum*, Богъ Духъ Святой—*verbum impersonale*. Отсюда Раймундъ переходитъ уже къ ученію о посольствѣ Христа и о Церкви, и объясняетъ христіанскіе догматы. Оригинально его разсужденіе о таинствахъ. Какъ при рожденіи человѣка мать даетъ тѣло, а Богъ присоединяетъ душу, такъ при совершеніи таинствъ священникъ про-

изводитъ внѣшніе знаки, а Богъ сообщаетъ благодатные дары. — Такимъ образомъ, особенность ученія Раймунда состоитъ собственно въ томъ, что за природою онъ признаетъ почти такое же значеніе, какъ и за библіею, и на основаніи изученія ея старается доказать несомнѣнность всѣхъ истинъ богооткровенной религіи.

Иоганнъ Людвигъ Вивесъ (1492—1540), испанецъ по происхожденію, знаменитый гуманистъ и противникъ схоластики, удостоенный въ Оксфордѣ ученаго званія доктора юридическихъ наукъ, извѣстенъ какъ защитникъ христіанства и обличитель невѣрія своихъ современниковъ. Онъ первый издалъ въ свѣтъ сочиненіе бл. Августина *De civitate Dei* (въ Базель, въ 1522 году). Изъ его оригинальныхъ сочиненій для христіанской аполгетики имѣетъ значеніе его трактатъ *De veritate religionis christianaе* (въ 1543 г.), въ которомъ онъ, пользуясь своими естественно-научными познаніями, съ замѣчательною спекулятивною ясностію защищаетъ истину христіанства.

Томмазо Кампанелла (1586—1639), родомъ изъ Стило въ Калабріи, итальянецъ и доминиканскій монахъ, былъ врагомъ схоластики и спекулятивной метафизики, чрезъ что его считаютъ предвозвѣстникомъ опытной или эмпирической философіи. По его ученію, возбужденіе чувственныхъ нервовъ или тѣлесное воспріятіе должно быть признано основнымъ условіемъ человѣческаго познанія; тѣмъ не менѣе воздѣйствіе на нервы происходитъ съ двухъ сторонъ: 1) отъ чувственнаго міра, 2) отъ духа при посредствѣ Божественнаго Откровенія. Послѣднимъ путемъ достигается познаніе неистинъ, увѣренность въ аксіомахъ всякаго познанія: я есмь, я мыслю, я хочу, я зависимъ и т. д. Эти познанія, которыя не могутъ быть отрицаемы безъ отрицанія всякаго знанія, онъ ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія, какъ и дѣйствія Божественнаго Откровенія или явленія чувственнаго міра. Они являются не какъ результаты человѣческаго произвола, а производятся Тою же Первосилою, Которая даруетъ людямъ ихъ бытіе. Уже изъ этого видно, что Кампанелла, просидѣвшій по ложному обвиненію въ темницѣ въ теченіи 27 лѣтъ, вовсе не былъ сторонникомъ того сенсуалистическаго направленія, которое предшествовало матеріализму,

отрицавшему всякое значеніе какъ религіи вообще, такъ и Христіанскаго Откровенія въ частности. Послѣ Кампанеллы остались сочиненія, ясно свидѣтельствующія о томъ, что онъ энергично защищалъ истину христіанскаго ученія и беспощадно обличалъ атеистическое направленіе своего времени. Таково именно его сочиненіе—*Atheismus triumphatus* (издано въ Римѣ въ 1631 г.). Въ немъ онъ доказываетъ, что атеизмъ или невѣріе есть ненормальное, болѣзненное явленіе въ жизни человѣческаго духа, потому что религія и живая вѣра въ Бога суть всеобщій фактъ, имѣющій свое естественное основаніе въ абсолютной зависимости отъ абсолютнаго Существа или Бога, Который есть абсолютная сила, абсолютное вѣдѣніе и абсолютное хотѣніе или любовь, Который есть наивысшее и послѣднее основаніе всякаго существованія, какъ матеріи; законовъ и формъ всего міра, такъ и законовъ мышленія и хотѣнія въ разумной человѣческой природѣ. Безъ бытія Божія и духовнаго познанія,—говоритъ Кампанелла,—совершенно невозможно положительно рѣшить вопросъ о томъ, что—истина и что призракъ. Но насколько неестественъ для человѣка атеизмъ, настолько для него не только естественна вѣра, но и любовь къ Богу, отъ Котораго произошли всѣ люди и всѣ творенія,—потому всѣ здравомыслящіе люди должны быть религіозны по самой природѣ своей. Что касается самой науки о Богѣ, т. е., богословія, то Кампанелла ставилъ его настолько выше философіи, насколько Богъ выше человѣка.

Власій Паскаль (1623—1662), знаменитѣйшій математикъ своего времени, былъ человѣкъ весьма религіозный и вѣлъ строго аскетическій образъ жизни,—что для того времени было явленіемъ исключительнымъ и необычнымъ. Кромѣ того, онъ извѣстенъ не только какъ обличитель невѣрія и безнравственности, но и какъ противникъ іезуитовъ и преступнаго папства. Въ 1656—1657 г.г. онъ издалъ въ свѣтъ свои знаменитыя провинціальныя письма (*Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux K. K. P. P. Jésuites sur la morale et la politique de ces pères 1656—1657*),—въ которыхъ онъ съ замѣчательною острою и ѣдкою сатирою, но въ то же время съ яснымъ выраженіемъ

глубокаго нравственнаго возмущенія и чистымъ религіознымъ чувствомъ ведетъ побѣдоносную борьбу съ пустою, безнравственною моралью іезуитовъ и особенно возстаетъ противъ измышленной ими теоріи нехристіанскаго пробабилізма. Кромѣ того, послѣ Паскаля,—осталось сочиненіе „Мысли о религіи“, по которому мы можемъ составить себѣ представленіе о его міровоззрѣніи. Въ этомъ сочиненіи Паскаль хотѣлъ представить изображеніе: а) бѣдственнаго состоянія человѣка безъ Бога и б) блаженство человѣка съ Богомъ. Но Паскаль не успѣлъ выполнить этого плана. Послѣ его смерти были отысканы только небольшіе наброски, эскизы, разговоры, отдѣльныя мысли, молитвы, написанныя на небольшихъ клочкахъ бумаги и сложенные въ связки безъ всякаго однако-же порядка и плана. Самое названіе изданныхъ записей Паскаля „Мыслями о религіи“ дано не Паскалемъ, а ихъ первымъ издателемъ. Тѣмъ не менѣе и эти отрывочныя разсужденія великаго мыслителя заслуживаютъ полнаго вниманія христіанскаго апологета. Они затрогиваютъ самыя существенныя вопросы религіозно-нравственной жизни человѣка и намѣчаютъ совершенно правильное рѣшеніе ихъ. Особенно свое вниманіе Паскаль часто останавливаетъ на положеніи человѣка, необходимости его искупленія, безсмертіи человѣческой души, на Лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, ветхозавѣтныхъ прообразахъ и пророчествахъ, на достовѣрности евангельскихъ чудесъ, свидѣтельствахъ объ Іисусѣ Христѣ, бытіи Божіемъ, значеніи религіи и т. п.

Важное значеніе Паскаль придавалъ между прочимъ пророчествамъ, именно какъ признакамъ Божественнаго Откровенія; онъ называлъ ихъ величайшимъ изъ всѣхъ доказательствъ божественнаго посольства Іисуса Христа; ихъ исполненіе есть чудо продолжающееся чрезъ всѣ вѣка отъ начала церкви до конца земныхъ временъ. Нужно только умѣть понимать смыслъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Паскаль въ каждомъ пророчествѣ видитъ двоякій смыслъ: вербальный и фигуральный, и послѣдній для него имѣетъ даже гораздо большее значеніе, чѣмъ первый. Какъ въ одной изъ величайшихъ истинъ, Паскаль былъ убѣжденъ въ необходимости того, чтобы Самъ Богъ просвѣщалъ нашъ разумъ и наше мышленіе, и онъ признаетъ истинною

христіанскую религію именно потому, что она одна указала на безпомощное состояніе человѣка безъ Бога и на его спасеніе въ Богѣ. Такимъ образомъ необходимость положительной религіи Паскаль выводитъ изъ необходимости сверхъестественнаго откровенія. Атеистовъ своего времени онъ особенно укоряетъ въ томъ, что они отвергаютъ христіанскую религію, совершенно не зная ея. Они думаютъ,—говоритъ Паскаль,—что сдѣлали все, возможное для вразумленія себя, употребивъ нѣсколько часовъ на чтеніе какой-нибудь библейской книги и сдѣлавъ нѣсколько вопросовъ священнику объ истинахъ вѣры. А потомъ хвалятся тщетностью своихъ исканій въ книгахъ и между людьми... Писаніе есть наука не ума, а сердца. Ово понятно только для чистыхъ сердцемъ... Невѣрующіе оказываются самыми легковѣрными. Они вѣрятъ въ чудеса Веспасіана, чтобы не вѣрить чудесамъ Моисея. Вѣра есть даръ Божій. Не думайте, что мы считаемъ ее даромъ разсудка. Мало есть истинныхъ христіанъ даже въ отношеніи вѣры. Много есть вѣрующихъ, но по суевѣрію; много есть невѣрующихъ, но по легкомыслію. Среднихъ между двумя этими разрядами мало... Истинно христіанская ревность Паскаля не правила главѣ римской церкви. Папа предалъ его осужденію. И это, какъ видно, сильно смущало благороднаго Паскаля. „Я боюсь (писать онъ), не дурно ли я написалъ, что меня проклимаютъ; но примѣръ столькихъ благочестивыхъ писаній заставляетъ меня вѣрить противному. Хорошо писать больше не позволено, —такъ испорчена или невѣжественна инквизиція... Если мои письма осуждены въ Римѣ—я осуждаю въ нихъ то, что осуждено на небѣ“.

Филиппъ де Морней (Duplessis-Mornay) прозванный „гугенотскимъ папою“—род. въ 1549 г.) извѣстенъ своими многочисленными богословскими сочиненіями. Но изъ нихъ для насъ имѣетъ интересъ только его апологетическій трактатъ: *De la vérité de la religion chétienne*, написанное въ 1579 г., въ которомъ онъ защищаетъ истину христіанской религіи. Нельзя не отмѣтить, что это первое апологетическое сочиненіе, явившееся въ свѣтъ не на школьномъ латинскомъ языкѣ, а на живомъ и простомъ языкѣ французскаго народа. „Это сочиненіе, говоритъ Гутте-

вилъ, было принято съ всеобщимъ одобреніемъ и дѣйствительно заслуживаетъ его. Оно отличается правильнымъ планомъ, ясными выводами, живымъ изложеніемъ, картинностію и рѣдкою ученостію, даже, быть можетъ, чрезмѣраю ученостію“.

Гуло Гроцій (1583—1645) также извѣстенъ какъ всесторонне и классически образованный защитникъ христіанства и обличитель невѣрія, широко распространеннаго въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ. Въ 1627 году онъ издалъ въ свѣтъ свое апологетическое сочиненіе—*De veritate religionis christianaе*. На этотъ трудъ, состоящій изъ шести книгъ, слѣдуетъ смотрѣть какъ на первый опытъ систематическаго изложенія христіанской апологетики новаго времени. Онъ былъ печатаемъ безчисленнымъ количествомъ изданій, въ теченіи цѣлаго столѣтія пользовался необычайною популярностію и былъ переведенъ не только на различные европейскіе языки, но и на языки восточныхъ народовъ. Современники Гроція такъ высоко цѣнили это апологетическое сочиненіе, что даже дали ему лестное названіе—*„Aureus liber“* („золотая книга“). Непосредственною цѣлю этого труда было—представить философско-историческія доказательства христіанской религіи какъ религіи единственно истинной. Въ виду этого Гроцій сначала раскрываетъ (въ первой книгѣ) естественныя истины, лежащія въ основаніи христіанской вѣры, а именно уясняетъ понятіе о единомъ Богѣ, какъ Существоѣ всесовершеннѣйшемъ, Творцѣ и Промыслителѣ, а также о духовности и безсмертіи души. Эти основныя христіанскія истины Гроцій излагаетъ въ тѣсной связи съ ученіемъ ветхозавѣтнаго откровенія, божественное происхожденіе котораго у него доказывается между прочимъ чистымъ монотеистическимъ характеромъ и чудесами. Во второй книгѣ свидѣтельствами заслуживающихъ полнаго довѣрія лицъ изъ всѣхъ вѣковъ Гроцій доказываетъ историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій о жизни и чудесахъ Иисуса Христа, при чемъ показываетъ, что преподаваемое Спасителемъ ученіе своею возвышенностію, простотою, внутреннею самодостовѣрностію превосходитъ ученія всѣхъ другихъ религій, а воскресеніе Христа изъ мертвыхъ подтвердило и Его божественность. Въ третьей книгѣ доказывается подлинность и достовѣрность

новозавѣтныхъ писаній вообще. Въ трехъ остальныхъ книгахъ рѣчь идетъ о языческихъ религіяхъ, новоіудействѣ и магометанствѣ и показывается ихъ ложь. Повѣствованіе Моисея о происхожденіи міра и древнѣйшей исторіи человѣчества Гроціи подтверждаетъ древнѣйшими преданіями финикіявъ, индійцевъ, египтявъ и грековъ. Вообще, по его изслѣдованію, книги Моисея суть самый древнѣйшій письменный памятникъ. Нельзя однако же согласиться со взглядомъ Гроція на ветхотавѣтныя пророчества, какъ онъ высказанъ въ этомъ сочиненіи. По его мнѣнію, ветхозавѣтныя пророчества имѣли не прямое отношеніе къ Иисусу Христу и потому должны быть понимаемы только въ переносномъ смыслѣ. Этотъ ошибочный взглядъ съ достаточною основательностію былъ впрочемъ, опровергнутъ въ этомъ же столѣтіи Гуэциемъ. Другія сочиненія Гроція были посвящены въ частности защитѣ католичества.

Георгъ Камикстъ (род. въ 1586 г.), одинъ изъ выдающихся представителей такъ называемаго примирительнаго богословскаго направленія въ лютеранствѣ, профессоръ богословія въ Гельмштедтѣ, былъ противникомъ невѣрія и довольно энергичнымъ апологетомъ христіанской религіи. Изъ апологетическихъ трудовъ его заслуживаютъ упоминанія слѣдующія: *De praecipuis religionis christianae capitibus*; *Britome theologiae* и *De immortalitate animae et resurrectione mortuorum*. Здѣсь кстати замѣтить, что печатаніе послѣдняго сочиненія по настоянію лютеранской консисторіи было запрещено только потому, что приводимыя въ немъ доказательства безсмертія души и воскресенія мертвыхъ носили философскій характеръ.

Гуэцъ или *Гуэций* (1630—1721), епископъ Суассонскій, товарищъ Боссюэта, знаменитый издатель комментариевъ Оригена, также извѣстенъ какъ защитникъ истины христіанства и противникъ невѣрія своихъ современниковъ. Онъ написалъ, между прочимъ, *Demonstratio evangelica* (1679), на которое можно смотрѣть какъ на опытъ систематическаго изложенія христіанской апологетики, подобный опыту Гроція и даже родственнѣйшій съ нимъ по своему плану. Въ этомъ сочиненіи Гуэцій имѣетъ въ виду доказать истину христіанской религіи въ виду господствовавшаго безбожія. Онъ расходится съ Гроціемъ

только въ томъ, что ветхозавѣтнымъ пророчествамъ въ связи съ ихъ исполненіемъ придаетъ гораздо болѣе важное апологетическое значеніе, и затѣмъ,—что свои доказательства истины христіанской религіи онъ ставитъ исключительно на историческую почву и только такія доказательства вообще онъ признаетъ единственно цѣнными для человѣческаго разума. Въ этомъ сочиненіи онъ, между прочимъ, доказываетъ историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій, а также съ прижѣніемъ обширной учености проводитъ и ту мысль, что на книги ветхаго завѣта нужно смотрѣть, какъ на источникъ, изъ котораго черпали свое содержаніе всѣ языческія религіи, затемнивъ его впоследствии дополненіями грубой фантазіи. Методъ его изслѣдованія чисто математическій.

Аббади Яковъ (умеръ въ 1727 г.) извѣстенъ какъ даровитый французскій проповѣдникъ въ Берлинѣ и Лондонѣ. Написанная имъ апологія христіанства—*Traité de la vérité de la religion chrétienne*. Rotterdam, 1684 (въ двухъ томахъ) пользовалась въ теченіи цѣлаго столѣтія большою популярностію и общеизвѣстностію, и была переведена на иностранные языки. Она имѣетъ уже въ виду не только невѣріе, распространившееся въ западной Европѣ зъ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, но и нападки на христіанскую религію, со стороны англійскихъ деистовъ. Въ ней приведены доказательства истины христіанства, вполне удовлетворительныя для того времени. Особенно основательно доказывается въ ней божественное достоинство Иисуса Христа. По заключенію Аббади, если бы Христосъ не былъ истиннымъ Богомъ, то христіанство не имѣло бы ни какого смысла. Впрочемъ, въ этомъ сочиненіи Аббади не былъ достаточно самостоятельнымъ. Въ своихъ возрѣніяхъ и методѣ онъ ясно обнаруживаетъ свою зависимость отъ Гроція. О его трудѣ справедливо сказать, что въ немъ сведены всѣ результаты, достигнутые до того времени апологетическими изслѣдованіями. Въ этомъ, собственно, и нужно полагать истинную причину рѣдкой популярности труда Аббади.

Филиппъ Лимборхъ (1633—1712), ученый богословъ, съ 1657 г. бывший пасторомъ, а съ 1667 г.—профессоромъ богословія въ Амстердамѣ. Изъ его многочисленныхъ богословскихъ

сочиненій, среди которыхъ важное мѣсто занимають его комментаріи на нѣкоторыя новозавѣтныя книги св. Писанія, для исторіи развитія христіанской апологетики имѣють значеніе только два: *Theologia christiana* (издана въ Амстердамѣ въ 1686 г.) и *De veritate religionis christianaе amica collatio cum erudito Iudaeo* (въ 1687 г.).

Бенедиктъ Пикте (1655—1724), профессоръ богословія въ Женевѣ, плодовитый богословскій писатель, извѣстный защитникъ протестантства и противникъ католичества. Для христіанскаго апологета можетъ имѣть историческій интересъ его *Theologia christiana* (издана въ 1696 г.)

Жанъ Клеркъ или Клерикусъ (1657—1736), преемникъ Лимборха по профессорской кафедрѣ, также извѣстенъ какъ необычайно плодовитый писатель, издававшій многія изъ своихъ сочиненій подъ чужимъ именемъ. Изъ его сочиненій въ исторіи христіанской апологетики можетъ занять мѣсто его *Arg critica*, хотя въ немъ и высказывается далеко не вѣрный взглядъ на богодухновенность священныя писателей.

Амбрестъ Галлеръ (род. въ 1708 г.), геттингенскій профессоръ естествознанія, въ 1772 г. издалъ въ свѣтъ свои письма, представляющія настоящую апологетику важнѣйшихъ истинъ Божественнаго Откровенія съ точки зрѣнія естествоиспытателя и фізіолога.

Петръ Айм (1641—1717 г.) извѣстенъ какъ французскій ученый и ревностный защитникъ христіанской религіи противъ возраженій невѣрія современныхъ ему безбожниковъ.

Всѣ эти ученые, имена которыхъ мы только-что называли, несомнѣнно, ревностно старались о томъ, чтобы съ достаточною основательностію доказать своимъ современникамъ истину Божественнаго Откровенія и все неразуміе и беспочвенность тогдашняго невѣрія и враждебность къ христіанской религіи. И въ этомъ отношеніи ихъ труды заслуживаютъ полнаго вниманія и уваженія. Въ нихъ не мало можно найти весьма цѣннаго апологетическаго матеріала, который можетъ быть пригоденъ даже и для христіанскихъ апологетовъ нашего времени.

Только съ чувствомъ глубокаго уваженія и благодарности можно вспоминать о трудахъ тѣхъ немногихъ, но честныхъ и добросовѣстныхъ ученыхъ, которые въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ имѣли мужество выступить на защиту грубо попираемой истины. Но при всемъ томъ справедливость требуетъ сказать, что труды этихъ достойныхъ всякаго уваженія мужей не достигли тѣхъ результатовъ, которыхъ можно было бы отъ нихъ ожидать. Главная причина этого заключалась въ томъ, что сочиненія этихъ христіанскихъ апологетовъ явились въ свѣтъ слишкомъ поздно въ сравненіи съ началомъ распространенія невѣрія и увлеченія классическимъ язычествомъ въ эту эпоху. Невѣріе и нравственная распущенность уже успѣли глубоко пустить свои корни, чтобы появленіе нѣсколькихъ апологетическихъ сочиненій могло положить конецъ ихъ дальнѣйшему развитію. Кромѣ того, эти апологетическія сочиненія не могли достигнуть своей цѣли еще и потому, что почти всѣ они были написаны на латинскомъ языкѣ, — языкѣ тогдашней науки — непонятномъ для народа, безжизненнымъ, сухомъ и скучномъ. Наконецъ, тотъ небольшой успѣхъ, какого достигли апологеты этого времени, находился въ зависимости и отъ незначительнаго числа ихъ въ сравненіи съ количествомъ враговъ и поносителей христіанской религіи. Да и самая нравственная распущенность, царившая въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, гораздо больше располагала общество къ тѣмъ сочиненіямъ атеистическаго направленія, которыя успокаивали развращенную совѣсть, не требуя отъ нея никакихъ жертвъ, чѣмъ къ сочиненіямъ, утверждавшимъ истину христіанства и требовавшимъ той высоконравственной жизни, которая проповѣдуется евангеліемъ. Соблазнить человѣка къ развратной и грѣховной жизни гораздо легче и проще, чѣмъ вызвать у грѣшника рѣшимость оставить грѣховную жизнь и ступить на путь христіанской добродѣтели. Здѣсь требуется болѣе, чѣмъ научные доводы.

Говоря о движеніи религіозно-философской мысли въ концѣ 16 и началѣ 17 вѣка, нельзя не остановить своего вниманія на величайшемъ теософѣ того времени — *Іаковѣ Бэмѣ* (1575—1624). Правда онъ не былъ христіанскимъ апологетомъ въ

собственномъ смыслѣ, но онъ не былъ и легкомысленнымъ невѣромъ, подобно многочисленнымъ своимъ современникамъ. Ученіе религіи для него было высшею мудростію. Истина бытія Божія въ его глазахъ стояла выше всякаго сомнѣнія и онъ поставилъ цѣлю своей жизни—только одно постиженіе этой истины. Бэмъ былъ простой башмачникъ, умѣвшій только читать и писать; все его развитіе ограничивалось лишь изученіемъ библіи и прочтеніемъ нѣсколькихъ мистическихъ сочиненій, въ томъ числѣ и сочиненія Вейгеля. Но ему суждено было положить начало той теософской спекуляціи, которая впоследствии нашла для себя такихъ великихъ истолкователей какъ Шеллингъ, Гегель и многіе мыслители мистико-спекулятивнаго направленія. Воззрѣнія *Бэма* не были церковными въ строгомъ смыслѣ, и неудивительно, что въ Герлицѣ, гдѣ жилъ Бэмъ, мѣстный пасторъ Георгъ Рихтеръ слишкомъ смутился его ученіемъ и даже сталъ опровергать его съ проповѣднической кафедрой. Но самъ Бэмъ всегда считалъ себя истиннымъ христіаниномъ, любилъ читать библію и усердно молилъ Бога просвѣтитъ его Духомъ Святымъ, чтобы онъ могъ понять во св. Писаніи то, что не было доступно его ограниченному разуму. И вотъ, по его словамъ, въ четырехъ экстазахъ или откровеніяхъ ему былъ показанъ самимъ Богомъ внутренній центръ таинственной природы и была предоставлена ему возможность—быстрымъ взоромъ проникнуть въ самое сердце творенія. По просьбѣ своихъ друзей онъ изложилъ свое ученіе о трехъ принципахъ Божественнаго существа въ своемъ сочиненіи, которое онъ назвалъ Авророй или Зарейю. Кромѣ того, ему принадлежатъ еще многія сочиненія, какъ напримѣръ „О троякой жизни человѣка“, „Истинная психологія“, „О вочеловѣченіи Иисуса Христа“, „О шести теософическихъ пунктахъ“, „О шести мистическихъ пунктахъ“ и др. По ученію *Бэма*, для человѣка возможно познаніе не разсудочное, а непосредственное, интуитивное, основанное на „просвѣщеніи“ Св. Духомъ. Благодаря такому именно способу познанія, онъ и надѣется проникнуть въ ту великую тайну, которая сокрыта въ видимыхъ вещахъ. Основнымъ закономъ бытія онъ признаетъ всеобщее раздвоеніе на противоположности. Всѣ вещи

состоять изъ *да* и *нѣтъ*. Любовь была бы невозможна безъ ненависти, добро безъ зла, сладкое безъ горькаго, теплое безъ холоднаго и т. д. Безразличіе есть уничтоженіе. Только мертвый не знаетъ ни печалей, ни радостей, ни горя, ни счастья. Такому же закону раздвоенности подлежить и само божество. Какъ истинный мистикъ, Бэмъ вышелъ изъ понятія о Богѣ. По его ученію Богъ самъ въ себѣ это—абсолютная ширь, неопредѣляемая безграничность, это—воля безъ побужденія, любовь безъ предмета, тѣнь безъ тѣла, центръ безъ окружности, свѣтъ безъ сіянія, солнце безъ лучей, ночь безъ звѣздъ, пропасть безъ дна. Но такъ какъ такой Богъ не можетъ быть Богомъ Откровенія, такъ какъ онъ былъ бы только непознаваемое нѣчто, вѣчная смерть, то на такомъ понятіи о Богѣ Бэмъ и не останавливается. Богъ въ Самомъ Себѣ полагаетъ свое различіе, Богъ въ Сынѣ полагаетъ себя какъ Свою двойственность и такимъ образомъ является живымъ Богомъ, открывающимъ Себя людямъ, абсолютнымъ и конкретнымъ Духомъ. Сынъ въ Богѣ это, по ученію Бэма,—Богъ, сконцентрированный въ Себѣ Самомъ, это—сердце Отца, свѣтильникъ, освѣщающій бездну существа Божія, это—окружность Божественнаго центра, это—тѣло Божіе, это—таинственная природа, живущая, чувствующая, страдающая, умирающая и воскресающая въ насъ.

Ученая неизвѣстность Бэма, его приниженное общественное положеніе, какъ простаго ремесленника, его туманное мистическое направленіе, а съ другой стороны—вообще невѣріе и нравственная распущенность того времени были причинами того, что современники не обратили достаточнаго вниманія на теософію великаго самороднаго философа, который, былъ провозвѣстникомъ основныхъ идей конкретнаго спиритуализма, занявшихъ впоследствии видное мѣсто въ исторіи развитія философско-богословской мысли.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ПРОФЕССОРУ МИШО. ПО ВОПРОСУ О FILIOQUE И ПРЕСУЩЕСТВЛЕНІИ.

(Продолженіе *).

III.

Переходя къ защитѣ православнаго ученія о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи существо хлѣба и вина переходитъ по освященіи въ существо тѣла и крови Господа нашего Іисуса Христа, не могу не сдѣлать слѣдующаго предварительнаго замѣчанія.

А. А. Кирѣевъ въ своемъ *Второмъ ответѣ* мнѣ посвящаетъ вопросу о Filioque не много страницъ, но за то сравнительно очень много и съ разныхъ точекъ зрѣнія разсуждаетъ о *пресуществленіи*, желая поколебать или опровергнуть сказанное мною объ этомъ предметѣ. Къ сожалѣнію, въ разсужденіяхъ этихъ, хотя г. профессоръ Мишо и расхваливаетъ ихъ, *большею частью* обходятся или не затрагиваются самыя существенныя мои соображенія и доказательства въ пользу пресуществленія и *весьма часто* представлены въ *неправильномъ* видѣ, вѣроятно, съ той цѣлю, чтобы оправдать въ глазахъ невнимательныхъ или несообразительныхъ читателей уже опровергнутыя мною мнѣнія и доводы моего оппонента. Въ виду этого я долженъ-бы, вмѣсто выясненія и доказыванія истинности православнаго ученія о пресуществленіи, разоблачать допущенныя генераломъ Кирѣевымъ пропуски, искаженія и неточности въ передачѣ моихъ мыслей и аргументовъ. Дѣлать-же это значило-бы загромождать мою отвѣдь г. профессору Мишо подробнымъ буквальнымъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 2.

сличеніемъ сказаннаго мною съ замѣчаніями и возраженіями А. А. Кирѣева. Такія параллели, обрекая меня на чисто-механическую работу, заняли-бы много мѣста, но безъ особой пользы для дѣла. Чтобы не обременять себя и не докучать читателямъ изложеніемъ таковыхъ параллелей, предпочитаю остановиться на тѣхъ статьяхъ *Revue internationale de theologie*, въ которыхъ профессоръ Мишо особенно усматриваетъ опроверженіе моего воззрѣнія и моей аргументаціи. Попутно-же не премину сказать должное и относительно замѣчаній, направленныхъ противъ меня во *Второмъ ответѣ* генерала Кирѣева. Этотъ способъ веденія полемики самъ собою дастъ мнѣ возможность разоблачить по крайней мѣрѣ главныя фальши и въ этихъ замѣчаніяхъ. Само собою разумѣется, что, оспаривая взгляды и аргументацію старокатолическихъ богослововъ и ихъ русскаго союзника, постараюсь, насколько возможно здѣсь, выяснитъ и положительнымъ образомъ истинность православнаго ученія о пресуществленіи.

А. А. Кирѣевъ утверждаетъ, будто старокатолики безусловно вѣруютъ, что въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь Христа, что хлѣбъ и вино тутъ дѣлаются *субстанціально* тѣломъ и кровію Его и что, такимъ образомъ, подъ видомъ хлѣба и вина вкушаются нами въ евхаристіи самое истинное тѣло и самая истинная кровь Богочеловѣка ¹⁾. Въ доказательство этого онъ ссылается на то, что Роттердамская старокатолическая комиссія прямо и рѣшительно заявила объ этомъ въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „въ евхаристіи тѣло и кровь Христа, хотя и кажутся для нашихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, однако же суть истинно, дѣйствительно и существенно (*substantialiter*) тѣло и кровь Христовы“ ²⁾. По увѣренію генерала Кирѣева, все различіе между православнымъ и старокатолическимъ ученіемъ о таинствѣ евхаристіи состоитъ только въ томъ, что первое изъ нихъ допускаетъ, а второе отвергаетъ терминъ: „пресуществленіе“ ³⁾. Но для непредубѣжденнаго человѣка представляется невѣро-

¹⁾ Стран. 5 и 9 во *Втор. ответѣ* мнѣ.

²⁾ *Ibid.* стран. 9.

³⁾ *Ibid.* стран. 8.

зтемъ, чтобы различіе между православіемъ и старокатоличествомъ въ ученіи объ евхаристіи исчерпывалось этимъ однимъ. Въ самомъ дѣлѣ, если старокатолики несомнѣнно признаютъ, что въ таинствѣ евхаристіи преподаются намъ подъ *видомъ* хлѣба и вина *истинно, дѣйствительно и субстанциально* тѣло и кровь Христовы, то непостижимо, почему-же они столь упорно отвергаютъ терминъ: „пресуществленіе“. Какъ бы ни изворачивались старокатолическіе богословы и ихъ русскій союзникъ, что ни говорили-бы противъ этого термина, во онъ самъ собою предполагается и требуется собственнымъ ихъ ученіемъ о таинствѣ евхаристіи, какъ оно формулировано Роттердамской старокатолической комиссіею. Митрополитъ Макарій писалъ свое *Догматическое богословіе* тогда, когда еще не существовало старокатоликовъ. Между тѣмъ, у него находимъ слѣдующія слова: „иначе хлѣбъ и вино не могутъ содѣлаться истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Христовыми, какъ чрезъ преложеніе или претвореніе самаго существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христовой, т. е. чрезъ *пресуществленіе*“¹⁾. На это-же самое неоднократно указывалъ и я въ своей полемикѣ по вопросу о пресуществленіи, какъ указывали и другіе²⁾. Но вѣдь точно также *должны-бы* разсуждать и старокатолики. Съ ихъ стороны странно было-бы сослаться, подобно Хомякову, на всемогущество Божіе, по которому всякая вещь, вислолько не измѣняя своей физической субстанціи, можетъ стать тѣмъ самымъ тѣломъ Христа, что за насъ страдало и проливало кровь на крестѣ. Старокатолическимъ богословамъ должно быть извѣстно, что чудеса совершаются всемогуществомъ Божіимъ въ этомъ мірѣ или при посредствѣ уже извѣстныхъ намъ силъ и законовъ природы, или при посредствѣ еще не дознанныхъ нами, еще невѣдомыхъ намъ силъ и законовъ ся, но не попираютъ, не уничтожаютъ ихъ³⁾. Значить, недопустимо, чтобы Господь, эта вѣчная и живая истина, попиралъ даже одинъ изъ основныхъ законовъ нашего

¹⁾ Стран. 399 по 3 изд. во II т.

²⁾ Напримѣръ, — г. Керенскій.

³⁾ См. доказательства этого на стран. 309—319 въ I ч. *Аполл. изложенія православно-христ. отроченія* т. е. Свѣтлова.

разума, данныхъ Имъ-же самимъ—законъ тождества, о которомъ забылъ подумать Хомяковъ ¹⁾. По этому, если старокатолическіе богословы всетаки противятся принятію термина: „пресуществленіе“, то это нужно объяснять тѣмъ только, что въ дѣйствительности самое понятіе ихъ объ евхаристіи совсѣмъ не одинаково съ православнымъ ученіемъ о ней.

Это такъ и есть. Неопровержимымъ свидѣтельствомъ и доказательствомъ этого являются статьи профессоровъ Лангена и Мишо, посвященныя вопросу о таинствѣ евхаристіи. Такъ какъ представляется весьма важнымъ и вообще для моей полемики съ профессоромъ Мишо рѣшеніе вопроса о томъ, каково на самомъ дѣлѣ ученіе старокатоликовъ о таинствѣ евхаристіи, то побуждаюсь достаточно изложить существеннѣйшее содержаніе упомянутыхъ статей. Вотъ въ чемъ состоитъ оно.

Въ сатѣѣ, помѣщенной въ XV книжкѣ *Revue internationale de theologie*, г. профессоръ Лангенъ на вопросъ, въ какомъ отношеніи находятся въ евхаристіи хлѣбъ и вино къ тѣлу и крови Христа, отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ. Хлѣбъ и вино и по освященіи остаются здѣсь хлѣбомъ-же и виномъ по существу своему, но съ ними таинственно соединяется *божество* Иисуса Христа и такимъ образомъ они становятся носителями *божественной* жизни. Какowymi являются хлѣбъ и вино для нашихъ чувствъ, такими-же по существу своему они остаются и въ таинствѣ евхаристіи. Хотя и соединяется съ ними таинственнымъ образомъ божество Иисуса Христа, но оно, конечно, не становится сущностью ихъ. Тутъ бываетъ подобное тому, что произошло при вочеловѣченіи Единороднаго Сына Божія. Божество Его не становилось на мѣсто человѣческаго естества, а лишь соединилось съ нимъ въ единой личности Богочеловѣка. Такимъ образомъ мы не вкушаемъ тѣла и крови Христовой въ евхаристіи, а вкушаемъ только хлѣбъ и вино, въ которыхъ вѣрующему открывается божество Христа, но не тѣло Его. Профессоръ Лангенъ старается доказать даже, что нельзя

¹⁾ Вѣдь тогда выходило-бы, что хлѣбъ и вино, будучи таковыми по самому существу своему, суть въ то же самое время тѣло и кровь Спасителя по самому существу ихъ. Въ Иисусѣ Христѣ челоѣчество—не божество, и наоборотъ. Въ послѣднемъ примѣрѣ логика не поворачивается, а въ первомъ страдаетъ.

и бесполезно допускать въ евхаристіи дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Господа Іисуса Христа. Философія, вообще естествознаніе и въ частности физиологія не даютъ, будто бы, никакихъ основаній думать, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи измѣняются по существу своему и становятся тѣломъ и кровію Богочеловѣка. Понятіе Аристотеля о субстанціи и ея акциденціяхъ, на которомъ основано ученіе о пресуществленіи, уже отвергнуто. Мысль о различныхъ матеріальныхъ субстанціяхъ, лежащая въ основѣ ученія о пресуществленіи, не представляется безспорною съ точки зрѣнія естествознанія. Последнее можетъ со временемъ доказать, что существуетъ лишь одна матеріальная субстанція и что, слѣдовательно, всѣ различія между матеріальными вещами обуславливаются только различнымъ расположеніемъ атомовъ. При этомъ пресуществленіе состояло-бы лишь въ измѣненіи *положенія* ихъ, а этого въ дѣйствительности нѣтъ въ евхаристіи. Нельзя упускать изъ виду и того, что теперь среди натуралистовъ распространяется мнѣніе о несуществованіи матеріальной субстанціи, а о бытіи только силы или силъ. Этимъ опять отрицается пресуществленіе, ускользающее отъ чувственнаго воспріятія. Съ физиологической точки зрѣнія, констатирующей непрерывный обмѣнъ матеріи въ нашемъ тѣлѣ, нельзя даже и говорить о тѣлѣ Христа, какъ о чемъ-то одинаковомъ и неизмѣнномъ. Христосъ не имѣлъ одного и того-же тѣла въ теченіе своей земной жизни, кромѣ внѣшней видимости его. Отъ тѣла, съ которымъ Онъ родился, не осталось *ни одного* атома въ томъ тѣлѣ Спасителя, которое было распято на крестѣ. Тѣло Богочеловѣка, взятое само въ себѣ, принадлежало матеріальному міру. О пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа, поэтому не должно-бы быть и рѣчи: тѣло Его было чуждо чого-либо субстанціально устойчиваго, пребывающаго. Да и какую пользу можетъ приносить человѣку то, что *случайно* принадлежало тѣлу Христа при учрежденіи Имъ евхаристіи? *Духовно понимать тѣло и кровь въ евхаристіи училъ самъ Спаситель.* Въ планѣ нашего спасенія можетъ имѣть значеніе не какая-либо опредѣленная матеріальная субстанція, не какое-нибудь особое сочетаніе атомовъ, а лишь богочеловѣческое *лицо*

Христа, которое въ евхаристіи для чувственнаго человѣка чувственно и проявляется въ хлѣбѣ и винѣ (стр. 420—434).

Профессоръ Мишо утверждаетъ, будто бы слово: „пресуществленіе“, будучи прилагаемо къ хлѣбу, къ вину, къ тѣлу, указывая въ силу естественнаго своего значенія на перемѣну одного вещества въ другое, чрезъ то самое неизбѣжно ведетъ къ евхаристическому матеріализму ¹⁾. Въ виду этого онъ старается въ своихъ *Etudes eucharistique* (евхаристическихъ этюдахъ), помѣщенныхъ въ XIII книжкѣ *Revue internationale de theologie*, истолковать слово: *transsubstantiatio* (пресуществленіе) въ благопріятномъ для старокатолическаго своеобразнаго взгляда смыслѣ ²⁾. Если, говорить онъ, мы будемъ имѣть въ виду собственно частицу: *trans*, въ такомъ случаѣ получится у насъ та мысль, что умъ вѣрующаго видитъ въ таинствѣ евхаристіи *сверхъ* субстанціи хлѣба и вина нѣчто иное, что *мысленно* объединяется имъ съ самимъ Иисусомъ Христомъ, закланнымъ для нашего спасенія. А коль скоро остановимся на словахъ: *sub-stans*, у насъ получится слѣдующій смыслъ: то, что находится *подъ* внѣшностью или видимостью хлѣба и вина, для вѣрующаго уже не есть обыкновенный хлѣбъ, обыкновенное вино, а есть нѣчто большее, произведенное освященіемъ — именно самъ Христосъ, сообщающійся подъ этими осязаемыми знаками или символами тѣмъ, кто *достойно* пріемлетъ или вкушаетъ освященные хлѣбъ и вино. Если-же понимать слово: *substantia* (сущность) въ его научномъ значеніи силы, то оно будетъ выражать слѣдующую мысль: вѣра христіанина вовсе не останавливается на *питательной силѣ* хлѣба и вина, а всецѣло сосредоточивается на *освящающей силѣ* нашего Иискупителя и Ходатая. Тутъ и слово: *transsubstantiatio* (пресуществленіе) говорило-бы вѣрѣ христіанина лишь о *простомъ* переходѣ отъ низшей силы хлѣба и вина къ высшей силѣ Христа — къ *духовной* божественной пищѣ для *души* нашей. Такимъ образомъ, въ евхаристіи хлѣбъ и вино остаются и *по* освященіи ихъ тѣмъ-же самымъ, чѣмъ были они *до* освященія. Только

¹⁾ Стран. 555 въ XIX кн. *Revue*.

²⁾ Историческую сторону дѣла изложу независимо отъ тенденціозныхъ представленій ея старокатолическими богословами.

вѣра христіанина усматриваетъ *сверхъ* хлѣба и вина или *подъ* ними самого Христа съ Его тѣломъ и кровію. Но эти тѣло и кровь должны быть понимаемы исключительно въ *духовномъ* смыслѣ. Думать-же, что въ таинствѣ евхаристіи происходитъ какая-бы то ни было матеріальная перемѣна съ хлѣбомъ и виномъ, вслѣдствіе которой они становятся въ какомъ-нибудь смыслѣ дѣйствительнымъ тѣломъ и дѣйствительной кровію Богочеловѣка, значить, по мнѣнію профессора Мишо, не только допускать совершеніе бесполезныхъ чудесъ, о которыхъ нѣтъ-де никакой рѣчи въ Свящ. Писаніи, но и впадать въ безспорныя противорѣчія, легко открывающіяся всякому сообразительному и свѣдущему человѣку. Такое пониманіе отношеній хлѣба и вина въ евхаристіи къ тѣлу и крови Христовымъ было-де свойственно и учителямъ древней церкви (стр. 147—150).

Я передалъ съ достаточной объективностью воззрѣніе профессоровъ Лангена и Мишо по вопросу объ евхаристіи. Сказанное ими можно свести къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ: а) Въ евхаристіи хлѣбъ и вино, хотя и остаются по существу своему хлѣбомъ-же и виномъ и послѣ освященія, но чрезъ нихъ и въ нихъ открывается и сообщается намъ божество Христа, а не тѣло Его, б). Въ таинствѣ евхаристіи чрезъ вкушеніе хлѣба и вина мы вступаемъ собственно въ *духовное*, а не въ тѣлесное общеніе со Спасителемъ—Богомъ нашимъ, в) Въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ присутствуетъ божество Христа только для вѣрующаго и достойно приступающаго къ таинству, а не вообще, не безотносительно. Коль скоро таковъ взглядъ старокатолическихъ богослововъ на означенное таинство, то оказываются безспорно несправедливыми увѣренія А. А. Кирѣева, что старокатолики различаются отъ православныхъ въ ученіи объ евхаристіи только тѣмъ, что не принимаютъ термина: „пресуществленіе“. Должно-бы говорить, что старокатолики стоятъ на *своеобразно-протестантской* точкѣ зрѣнія и не признаютъ *дѣйствительнаго* преложенія хлѣба и вина въ евхаристіи въ *истинное* тѣло и въ *истинную* кровь Богочеловѣка, и потому противятся принятію и термина: „пресуществленіе“. Ссылка генерала Кирѣева на слова Роттердамской старокатолической комиссіи о таинствѣ евхаристіи не опровергаетъ сказаннаго мною.

Старокатолики соединяютъ съ этими словами, нужно полагать, совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой заключается въ нихъ, судя по ихъ буквѣ. Въ противномъ случаѣ остается необъяснимымъ, почему профессора Лангенъ и Мишо высказываются о таинствѣ евхаристіи въ протестантскомъ смыслѣ, не вызывая никакого опроверженія или осужденія со стороны представителей старокатолической іерархіи. А оно представляется необходимымъ въ виду желанія ихъ вступить въ каноническое общеніе съ православной церковію. Нельзя не имѣть въ виду при обсужденіи подлиннаго смысла приведенныхъ А. А. Кирѣевымъ словъ Роттердамской комиссіи и слѣдующаго важнаго обстоятельства. Эта комиссія въ подробномъ изложеніи своего взгляда на таинство евхаристіи воспроизвела очень многое и притомъ весьма существенное изъ той статьи профессора Лангена, содержаніе которой передано мною выше ¹⁾. Такая солидарность въ воззрѣніяхъ между нимъ, явно протестанствующимъ, и составителями вѣроисповѣдныхъ старокатолическихъ формулъ, изложенныхъ въ „Мнѣніи“ Роттердамской комиссіи, достаточно говорить о томъ, что они соединяли съ словами: „истинно, дѣйствительно и существенно“ не тотъ смыслъ, какой имѣютъ эти слова въ *Посланіи* восточныхъ патріарховъ. За это говорить и слѣдующій, весьма важный фактъ. Въ своемъ отвѣтѣ на „Мнѣніе“ Роттердамской комиссіи Синодальная комиссія привела изъ указаннаго *Посланія* такія мѣста, которыя спеціально направлены противъ *протестантскаго ученія* о таинствѣ евхаристіи ²⁾. Почти всѣ эти мѣста приведены мною въ 1-й главѣ настоящей моей отвѣди профессору Мишо. Изъ отвѣта Синодальной комиссіи явствуетъ, что она, взявъ во вниманіе общій характеръ разсужденій Роттердамской комиссіи о рассматриваемомъ таинствѣ, признала по крайней мѣрѣ возможность чисто-протестантской закваски и въ тѣхъ словахъ, на которыя ссылается генераль Кирѣевъ въ доказательство правомыслія старокатоликовъ. А что слова: „истинно, дѣйствительно и существенно“ (substantialiter), *взятая сами по себѣ*, нисколько еще не говорятъ о право-

1) См. въ 30 № *Церк. Вѣстника* за 1896 г.

2) № 39 *Церков. Вѣстника* за 1897 г.

славіи старокатоликовъ въ ихъ ученіи объ евхаристіи, на это я уже указывалъ въ моемъ отвѣтѣ А. А. Кирѣеву. Имѣя въ виду, напримѣръ, то, что онъ допускаетъ бытіе *только одной для всего міра* субстанціи, я высказывалъ слѣдующее: „При допущеніи бытія *только одной субстанціи* теряютъ всякій смыслъ слова: „истинно, дѣйствительно и субстанціально“, употребленныя старокатоликами по отношенію къ освященнымъ въ евхаристіи хлѣбу и вину. Коль скоро существуетъ для *всего міра лишь одна* субстанція, тогда мы, будучи и сами только проявленіемъ этой субстанціи, истинно, дѣйствительно и субстанціально приобщались-бы ей или вкушали бы ее за *каждымъ* нашимъ завтракомъ, обѣдомъ и ужиномъ и при *каждомъ* нашемъ глоткѣ вина-ли или какого нибудь другого изъ напитковъ“¹⁾. По обычаю генераль Кирѣевъ обошелъ эти весьма невыгодныя для его взглядовъ слова мои и снова до-базываетъ правословіе старокатоликовъ употребленнымъ ими выраженіемъ по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину, каковое выраженіе *само по себѣ* ничего не доказываетъ, ибо соединимо съ самымъ превратнымъ возрѣніемъ на таинство евхаристіи.

Излишне распространяться о томъ, что старокатолическое ученіе о таинствѣ евхаристіи, какъ о средствѣ *только къ духовному* общенію христіанина съ Иисусомъ Христомъ, рѣшительно противорѣчитъ ученію нашихъ символическихъ книгъ объ этомъ таинствѣ. Въ нихъ предусмотрѣны старокатолическія заблужденія и заранѣе осуждены безусловно. Это должно быть ясно для всякаго, кто знакомъ хотя-бы только съ *Православнымъ исповѣданіемъ* или съ *Посланиемъ* восточныхъ патріарховъ. Поэтому, мнѣ предстоитъ рѣшеніе совершенно другого вопроса. Онъ состоитъ въ слѣдующемъ: ученіе нашихъ символическихъ книгъ объ евхаристіи, сводящееся въ концѣ всего къ мысли о пресуществленіи въ этомъ таинствѣ хлѣба и вина въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христа, представляетъ-ли собою догматъ вселенской нераздѣленной церкви, или есть не болѣе, какъ богословское мнѣніе, хотя бы и очень распространенное, но неимѣющее общеобязательнаго зна-

¹⁾ Стран. 35 и 36 въ отд. оттискѣ моего *Ответа*.

ченія? Не вдаваясь еще въ специальное обсужденіе вопроса о *терминѣ*: „пресуществленіе“, нахожу необходимымъ признать *чисто догматическій* характеръ за *ученіемъ* нашихъ символическихъ книгъ о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи сущность хлѣба и вина переходитъ по освященіи въ сущность тѣла и крови Господа нашего Иисуса Христа, вслѣдствіе чего христіанинъ, вкушая освященныхъ хлѣба и вина, вступаетъ не въ духовное только, но и въ *тѣлесное* общеніе съ своимъ Искупителемъ и Спасителемъ и тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ Нимъ *тѣлесно* и душевно. Что ученіе нашихъ символическихъ книгъ объ евхаристіи имѣетъ догматическое значеніе, объ этомъ свидѣлствуетъ, во-первыхъ, Священное Писаніе и во-вторыхъ преданіе вселенской нераздѣленной церкви. Обозрѣнимъ этихъ двоякаго рода свидѣтельствъ и займемся, прежде всего, а потомъ обсудимъ и оттѣнимъ разнаго рода возраженія, высказываемыя старокатоликами уже касательно понятія и термина: „пресуществленіе“.

а) Въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного мѣста, которое, бывъ взято въ связи съ контекстомъ, подтверждало-бы старокатолическое мнѣніе только о духовномъ присутствіи Богочеловѣка въ таинствѣ евхаристіи, но всѣ мѣста, въ которыхъ идетъ рѣчь объ этомъ таинствѣ, свидѣлствуютъ, вопреки мнѣнію профессоровъ Лангена и Мишо, о томъ, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи и *тѣломъ* Своимъ.

Прежде всего обращусь къ VI-й главѣ Евангелія отъ Іоанна, въ которой, какъ увѣряетъ г. Лангенъ, заключается ясно ученіе только о *духовной* пищѣ, подаваемой въ разсматриваемомъ таинствѣ. Дѣйствительно, Спаситель говоритъ здѣсь іудеямъ, чтобы они заботились не о „тѣнной пищѣ“ (ст. 27) и что „плоть не пользуетъ нимало“ (ст. 63), но въ этихъ словахъ идетъ рѣчь вовсе не объ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ, а о совершенно другихъ предметахъ. Чтобы надлежаще уразумѣть слова Спасителя о таинствѣ евхаристіи, необходимо взять во вниманіе всю Капернаумскую Его рѣчь и разсмотрѣть отдѣльныя мѣста ея въ связи съ другими.

Свое обѣтованіе касательно таинства евхаристіи Иисусъ Христосъ преподавалъ послѣ того, какъ Имъ чудесно насыщены бы-

ли пять тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами (ст. 5—13). Это чудо произвело столь сильное впечатлѣніе на народъ, что онъ, слѣдуя своимъ превратнымъ взглядамъ на Мессію и Его царство, хотѣлъ провозгласить Христа царемъ, но Господь скрылся (ст. 14—15). Когда послѣ этого Христосъ пришелъ въ Капернаумъ, то толпы народа устремились къ Нему (ст. 16—25). На вопросъ ихъ, когда Онъ пришелъ сюда, Спаситель отвѣчалъ слѣдующими знаменательными словами: *вы ищите Меня не потому, что видѣли чудеса, но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились. Старайтесь не о пищу тѣльную, но о пищу, пребывающую въ жизнь вѣчную, которую дастъ вамъ Сынъ Человѣчскій* (ст. 26—27). Подъ тѣльной пищу здѣсь, очевидно, разумѣются хлѣбъ и рыба, которыми насыщены были пять тысячъ человѣкъ, и вообще всякая пища, какую вкушаютъ люди для утоленія своего голода. Этой пищѣ Христосъ противопоставляетъ *имую*, которую имѣлъ со временемъ преподавать Онъ людямъ, вѣрующимъ въ Него, и которая при своей вѣтлѣнности обуславливаетъ возможность вѣчной для нихъ жизни. Подъ этой-то послѣдняго рода пищу и разумѣлъ Господь учрежденное Имъ послѣ того таинство евхаристіи. Припомнимъ, что Моисей для удостовѣренія евреевъ въ своемъ Божественномъ посольствѣ ниспосылалъ имъ манну съ неба, слушатели Спасителя выразили желаніе, чтобы и Онъ совершилъ какое-либо знаменіе въ подтвержденіе того, что посланъ Богомъ и возвѣщаетъ истину (ст. 28—31). Въ отвѣтъ на это Спаситель сказалъ слѣдующее: *истинно, истинно говорю вамъ, — не Моисей далъ вамъ хлѣбъ съ неба, а Отецъ Мой даетъ вамъ истинный хлѣбъ съ небесъ, ибо хлѣбъ Божій есть тотъ, который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь міру* (ст. 32 и 33). Кто-же или что же такое этотъ небесный хлѣбъ? Этимъ хлѣбомъ, *хлѣбомъ жизни*, Христосъ назвалъ Себя самого (ст. 35). Среди слушавшихъ Его іудеевъ поднялся ропотъ. Они не только недоумѣвали, но и негодовали, слыша, что Иисусъ Христосъ назвалъ Себя спешшимъ съ неба хлѣбомъ жизни (ст. 41 и 42). Спаситель-же не только подтверждаетъ, что Онъ дѣйствительно есть *хлѣбъ жизни*, но и указываетъ, въ какомъ видѣ Онъ дастъ людямъ этотъ хлѣбъ для вкушенія (ст. 44—50). *Хлѣбъ, кото-*

рый Я дамъ, есть,—говоритъ Онъ,—σάρξ μου (плоть Моя), которую Я отдамъ за жизнь міра (ст. 51). Здѣсь высказано Богочеловѣкомъ самое ясное и непререкаемое обѣтованіе касательно таинства евхаристіи. Въ ней вѣрующіе будутъ вкушать самую плоть или самое тѣло Его.

Эти слова Иисуса Христа возбудили споръ среди непосредственныхъ слушателей Его. Одни изъ іудеевъ сомнѣвались въ томъ, чтобы Христосъ могъ подавать намъ для яденія плоть Свою, а другіе, очевидно, лишь отчасти допускали это (ст. 52). Отсюда видно, что іудеи поняли слова Христа о вкушеніи Его тѣла въ *буквальномъ* смыслѣ. Спрашивается: призналъ-ли Спаситель ошибочнымъ такое пониманіе Его словъ? Если бы Онъ разумѣлъ подъ вкушеніемъ Его тѣла какое-либо только духовное общеніе и единеніе съ Нимъ, то, конечно, не замедлилъ-бы, какъ это дѣлалъ Онъ въ другихъ случаяхъ, обличить іудеевъ въ извращеніи смысла Его словъ. Но чтó же мы находимъ въ Евангеліи? Христосъ подтверждаетъ правильность пониманія Его словъ іудеями, поскольку они разумѣли подъ плотію Его не что-либо лишь духовное или чуждое всякой матеріальности, и за тѣмъ полнѣе раскрываетъ свое ученіе о таинствѣ евхаристіи, какъ своего рода *тѣлесномъ* общеніи съ Нимъ вѣрующихъ въ Него. Вотъ эти знаменательныя слова Богочеловѣка: *Истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть плоти (μὴ φάγητε τῆν σάρκα) Сына Человѣческаго и пить крови Его (πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα), то не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядуцій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскресну его въ послѣдній день. Ибо плоть Моя истинно есть пища (βρώσις) и кровь Моя истинно есть питіе (πόσις). Ядуцій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я—въ немъ. Какъ послалъ Меня живый Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядуцій Меня (ὁ τρώων με) жить будетъ Мною (ст. 53—57).*

Отвѣтъ Спасителя іудеямъ не даромъ начинается двукратнымъ повтореніемъ слова: *истинно* (ἀμὴν). Господь указываетъ этимъ на безусловную истинность и непререкаемость того, что въ таинствѣ евхаристіи будетъ преподаваемо вѣрующимъ *дѣйствительное* тѣло Его и *дѣйствительная* кровь Его.

Въ виду этихъ ясныхъ словъ Господа не странно-ли, даже не преступно-ли придавать метафорическій или переносный смыслъ изреченію: „ѣсть тѣло и пить кровь Христа“? Когда это изреченіе употребляется въ Свящ. Писаніи въ небуквальномъ смыслѣ по отношенію къ кому-либо, то указываетъ только на причиненіе кому-нибудь изъ людей разныхъ обѣдъ и неприятностей (Псал. XXVI, 2; Іов. XIX, 22; Мих. III, 3 и друг.). О такомъ отношеніи къ Себѣ, конечно, не могъ говорить и не говоритъ Спаситель, возвѣщая яденіе Его тѣла и питіе Его крови въ таинствѣ евхаристіи. Неразумно повимать означенное изреченіе въ какомъ бы то ни было метафорическомъ или переносномъ смыслѣ и потому, что Господь какъ бы нарочито, для устраненія всякихъ возможныхъ недоразумѣній и кривотолковъ, назвалъ плоть Свою—*истинной* пищей, а кровь свою—*истиннымъ* питіемъ. Такимъ образомъ, Спаситель въ своемъ обѣтованіи касательно таинства евхаристіи самымъ яснымъ образомъ свидѣтельствуемъ, что въ ней вѣрующіе вкушаютъ *истинное* тѣло Его и *истинную* кровь Его.

Утвердивъ въ сознаніи Своихъ слушателей мысль о томъ, что Онъ говоритъ дѣйствительно и несомнѣнно о вкушеніи тѣла и крови Его, Іисусъ Христосъ выясняетъ въ то же время значеніе для людей этой таинственной пищи и этого таинственнаго питія. Вкушая тѣло и кровь Богочеловѣка, люди вступаютъ и *тѣлесно* въ самое тѣсное общеніе и единеніе съ Нимъ. Тѣлу и крови Его свойственна особая *жизнетворная* сила, способная сообщаться вкушающимъ ихъ. Тогда какъ люди вслѣдствіе своей грѣховности носятъ въ себѣ самихъ смертоносную стихію, они, приобщаясь тѣла и крови Христа, тѣмъ самымъ вносятъ въ себя вѣчное житнетворное начало. Если тѣломъ и умрутъ они, то нѣкогда будутъ воскрешены Господомъ и для вѣчно-тѣлесной блаженной жизни.

Прямая и ясная рѣчь Христа о яденіи тѣла и о питіи крови Его, чѣмъ больше усвоилась слушателями, тѣмъ болѣе смущала многихъ даже и изъ учениковъ Его, и они называли слова Его странными (ст. 60). Зная это, Спаситель сказалъ: *Это-ли соблазняетъ васъ? Чтожезъ, если увидите Сына человеческого восходящаго туда, идѣ былъ прежде? Духъ животворитъ; плоть*

не пользуется ни мало. Слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь (ст. 61—63). Эти слова Богочеловѣка, вопреки мнѣнію Лангена, вовсе не къ тому направлены, чтобы укорить учениковъ за то, что они поняли слова своего учителя о плоти и крови въ смыслѣ *дѣйствительной* плоти и крови. Въ приведенныхъ сейчасъ словахъ отцы и учителя церкви, каковы наприм. Св. Іоаннъ Златоустъ и блаж. Теофилактъ, справедливо усматривали совершенно иной смыслъ. По ихъ истолкованію Христосъ высказалъ въ этихъ словахъ слѣдующее ученикамъ Своимъ: Если вы теперь соблазнили рѣчью Моею о вкушеніи Моей плоти и крови, то не большій-ли соблазнъ для васъ будетъ, когда увидите страданія и позорную смерть Мою, не уразумѣвъ по *плотскому* ¹⁾ направленію вашихъ воззрѣній, что эти страданія и смерть—путь къ славѣ Моей и восхожденію туда, гдѣ Я былъ прежде? Высокія истины надобно понимать возвышенно, духовно, а не въ низменно-жизнейскомъ смыслѣ, не чувственно только ²⁾. Когда будете смотрѣть на дѣло духовнымъ окомъ вѣры, такое воззрѣніе оживотворитъ вашу душу, не повергнетъ ея въ соблазнъ, а приведетъ ко Мнѣ и къ вѣчной жизни. Плотское-же или низменно-жизнейское пониманіе Моихъ словъ способно причинить вамъ лишь вредъ, а не пользу принести. Ученіе о Моей плоти и крови, которое Я вамъ предлагаю, и отличается возвышеннымъ характеромъ, раскрывая вамъ надлежащее разумѣніе предметовъ религіи, оживляя вѣру человѣка и ведя его къ вѣчной жизни ³⁾. Такимъ образомъ, въ разсмотрѣнныхъ словахъ Христа заключается, по справедливому и глубокомысленному толкованію отцовъ и учителей церкви, не отрицаніе, а новое подтвержденіе

¹⁾ Извѣстно, что въ Свящ. Писаніи слова: *плоть и духъ* часто противопоставляются другъ другу, какъ противоположныя настроенія или направленія человѣка, выражающіяся въ образѣ его мыслей, чувствованій, желаній, дѣйствій (наприм. Галат. V, 16—23). Здѣсь плоти усволяется много такого, что можетъ исходить только изъ души, но отнюдь не изъ тѣла. Даже и остальное, приписываемое плоти, есть собственно дѣло души...

²⁾ Нужно думать, что слушатели Христа, по свойственному имъ плотскому воззрѣнію, усмотрѣли въ обѣтованіи объ евхаристіи обѣтованіе о *кормленіи* людей плотью и кровью Его и подобно нѣкоторымъ папскимъ богословамъ полагали *грубо-чувственнымъ образомъ* тѣло и кровь Спасителя въ евхаристіи.

³⁾ Стран. 216 и 217 въ 3 т. *Толков. евангелія* еписк. Михаила (2-е изданіе).

и дальнѣйшее уясненіе общей рѣчи Спасителя о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи мы имѣемъ вкушать подаваемая намъ чудеснымъ образомъ *дѣйствительное тѣло и дѣйствительную* кровь Его, хотя и одухотворенныя.

Если-же понимать разсмотрѣнныя слова Иисуса Христа такъ, какъ понимаютъ ихъ старокатолическіе богословы, то это значило-бы навязывать ясное самопротиворѣчіе Ему, съ одной стороны, прямо и ясно учащему о яденіи Его плоти и питіи Его крови въ евхаристіи, а съ другой стороны, будто-бы говорящему о бесполезности той же плоти и крови Его и о чисто-духовномъ общеніи съ Нимъ людей чрезъ евхаристію. Независимо отъ этого нужно сказать, что если бы Христосъ имѣлъ въ виду собственно плоть, подаваемую въ таинствѣ евхаристіи вѣрующимъ, то Онъ сказалъ-бы: „Моя плоть“, и не просто плоть, какъ Онъ выразился на самомъ дѣлѣ. Что разсмотрѣнныя слова Спасителя содержать въ себѣ совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой произвольно усвоается имъ старокатолическими богословами, это видно и изъ слѣдующаго. Послѣ произнесенія Христомъ словъ о духовномъ и плотскомъ воззрѣніи многіе изъ учениковъ Его отошли отъ Него (ст. 66). Они, очевидно, какимъ образомъ не могли, по свойственному имъ мысленаправленію, допустить, чтобы можно было въ какомъ-либо видѣ вкушать *истинное тѣло и истинную* кровь Богочеловѣка, а потому и покинули своего Божественнаго учителя. Онъ-же не только не восхотѣлъ остановить ихъ истолкованіемъ словъ Своихъ о вкушеніи Его плоти и крови въ исключительно духовномъ смыслѣ, но предложилъ я остальнымъ ученикамъ Своимъ оставить Его, если они не принимаютъ преподаннаго Имъ обѣтованія о яденіи Его тѣла и о питіи Его крови (ст. 67).

Повѣствованіе о самомъ учрежденіи таинства евхаристіи находимъ у евангелистовъ Маттея, Марка и Луки. У послѣдняго изъ евангелистовъ читаемъ слѣдующее. Во время Тайной вечери Господь Иисусъ Христосъ, „взявъ чашу и благодаривъ, сказалъ: примите ее и раздѣлите между собою. Ибо сказываю вамъ, что не буду пить отъ плода винограднаго, доколѣ не придетъ царствіе Божіе. И взявъ хлѣбъ *дртов* и благодаривъ, преломилъ и подалъ имъ, говоря: *сіе есть тѣло Мое* (тоѣто

ἔστι το σῶμα μου), которое за васъ предается; сіе творите въ Мое воспоминаніе. Также и чашу послѣ вечери, говоря: сія чаша есть Новый Завѣтъ въ Моей крови, которая за васъ проливается“ (XXII, 17—20). Казалось-бы, не должно подлежать ни малѣйшему сомнѣнію то, что здѣсь заключается ясное ученіе и о преложеніи или превращеніи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ *тѣло* и *кровь* Спасителя. Между тѣмъ, по увѣренію профессора Лангена, въ евангельскомъ повѣствованіи объ учрежденіи таинства евхаристіи нѣтъ, будто бы, никакихъ указаній на то, чтобы хлѣбъ и вино, преподанные по благословеніи Иисусомъ Христомъ ученикамъ Его, были уже тѣломъ и кровію Его, а не просто хлѣбомъ и виномъ. Старокатолическій ученый доказываетъ свою мысль тѣмъ, что слово: *естъ* въ изреченіи: „сіе *естъ* тѣло Мое“ не выражаетъ мысли о превращеніи существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христа, что Спаситель не хотѣлъ предъ Своей смертію вкушать вина, а слѣдовательно и ученики Его пили обыкновенное вино и ѣли обыкновенный хлѣбъ, что вкушеніе крови животныхъ было запрещено такъ называемыми Ноевыми заповѣдями, обязательность коихъ для христіанъ изъ язычниковъ была признана Апостольскимъ соборомъ, а вкушеніе человѣческаго мяса или человѣческой крови было въ глазахъ іудеевъ омерзительнымъ дѣломъ, и что Христосъ возлежалъ за пасхальнымъ столомъ съ тѣмъ самымъ тѣломъ, которое Онъ долженъ былъ предложить Своимъ ученикамъ, а это не допускаетъ-де мысли, чтобы они ѣли тѣло и пили кровь своего Учителя ¹⁾). Эти соображенія и доводы г. профессора Лангена свидѣлствуютъ только о томъ, что старокатолики наклонны, изъ-за своихъ предвзятыхъ мнимо-философскихъ и мнимо-научныхъ воззрѣній, пренебрегать самымъ яснымъ ученіемъ Божественнаго откровенія и навязывать ему совершенно чуждыя для него мысли. Что это дѣйствительно такъ, постараюсь доказать безпристрастнымъ анализомъ словъ Новаго Завѣта объ учрежденіи таинства евхаристіи Господомъ Иисусомъ Христомъ.

Въ этихъ словахъ наше вниманіе останавливается прежде

¹⁾ Стран. 423—424 и 427 въ XIX кн. *Revue internationale de theologie.*

всего на слѣдующемъ весьма важномъ обстоятельствѣ. Господь Иисусъ Христосъ не прямо предложилъ Своимъ ученикамъ евхаристическіе хлѣбъ и вино, но сперва совершилъ особое *благословеніе* надъ хлѣбомъ и виномъ и произнесъ слова молитвеннаго благодаренія къ Отцу Своему (Матѣ. XXVI, 26 и 27; Марк. XIV, 22 и 23; Лук. XXII, 17 и 19). Не указываетъ-ли это на долженствовавшую произойти какую-то чудесную перемѣну съ хлѣбомъ и виномъ? Въ самомъ дѣлѣ, припомнимъ образъ дѣйствій Спасителя, предшествовавшій, на примѣръ, чудесному насыщенію пяти тысячъ человекъ пятью хлѣбами и двумя рыбами. Прежде, чѣмъ утолить голодъ народа этой пищею, Христосъ потребовалъ, чтобы ученики принесли Ему бывшіе у нѣкоторыхъ изъ Его слушателей пять хлѣбовъ и двѣ рыбы. Когда-же требованіе Господа было исполнено, Онъ, взявъ въ Свои руки хлѣбы и рыбу, воззрѣлъ на небо и за тѣмъ благословилъ ихъ (Матѣ. XIV, 17—19). Молитвенное обращеніе Спасителя къ Отцу Своему и благословеніе хлѣбовъ и рыбы произвело чудесное воздѣйствіе на эти предметы. Не измѣнивъ своего вида и, повидимому, даже нисколько не увеличившись въ своемъ числѣ, они, однако, такъ перемѣнились по своему составу, что не только оказались достаточными для утоленія голода нѣсколькихъ тысячъ человекъ, но и не могли быть съѣдены ими безъ значительнаго остатка (Матѣ. XIV, 20). Нѣтъ сомнѣнія, что и благословеніе хлѣба и вина, молитвенно совершонное Богочеловѣкомъ на Тайной вечери, имѣло цѣлю произвести въ нихъ какую-то особую и существенную перемѣну и, конечно, произвело еѣ дѣйствительно. Но какую-же именно перемѣну? Она ясно видна изъ послѣдующихъ словъ и дѣйствій Иисуса Христа. Черезъ молитвенное благословеніе хлѣбъ и вино превращены Имъ въ собственное тѣло и въ собственную кровь Его, и такимъ образомъ Онъ преподавалъ Своимъ ученикамъ подъ видомъ хлѣба и вина уже пречистую плоть Свою и пречистую кровь Свою, а не хлѣбъ и вино, взятые въ ихъ существѣ. Евангельское повѣствованіе объ учрежденіи таинства евхаристіи свидѣтельствуетъ объ этомъ самымъ яснымъ и непрекаемымъ образомъ.

Замѣчательно, что въ греческомъ текстѣ слова: *sic est tñ-*

ло и *сiе* есть кровь (Матѣ. XXVI, 26 и 28) не согласованы между собою такъ, какъ требовалось-бы грамматическими правилами. Извѣстно, что слова: ἄρτος (хлѣбъ) и ποῖνος (вино) мужскаго рода. Между тѣмъ, слово: οὗτος (сей) поставлено въ среднемъ родѣ: τοῦτο (*сiе*). Очевидно, евангелисты допустили это потому, что относили слово *сiе* не къ хлѣбу и вину, но къ словамъ: σῶμα (тѣло) и αἷμα (кровь), каковыя имена существительныя средняго рода. А это прямо и ясно свидѣтельствуешь о томъ, что хлѣбъ и вино, послѣ молитвеннаго благословенія ихъ Иисусомъ Христомъ, перестали быть по *существу* своему хлѣбомъ и виномъ и преложились въ тѣло и кровь Его, сохранивъ только для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина. Вотъ почему и сказано о хлѣбѣ, что онъ—тѣло, а о винѣ, что оно—кровь Господа. Отсюда и связка: *есть* въ приведенныхъ словахъ, вопреки мнѣнiю старокатолическихъ богослововъ, непременно должна быть понимаема не въ смыслѣ глаголовъ: *означаетъ* или *знаменуетъ*, а въ своемъ обычномъ и прямомъ значенiи.

Несомнѣнно, что въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчаются изреченiя, въ которыхъ связка: *есть* имѣетъ иной смыслъ. Но вѣдь глаголы: „означаетъ, знаменуетъ“ употребляются въ качествѣ замѣны связки: *есть* или тамъ, гдѣ мысль передается нарочито въ приточной формѣ (Матѣ. XIII, 37—39), или тамъ, гдѣ вообще одинъ предметъ уподобляется другому для наиболѣе живого и какъ бы нагляднаго уясненiя дѣла (Юан. XV, 1—5). Въ данномъ-же случаѣ повѣствованiе евангелистовъ чуждо всякаго приточнаго или уподобительнаго характера. Слѣдовательно, употребленные тутъ изреченiя или выраженiя должны быть понимаемы въ буквальномъ смыслѣ. Къ тому-же, самое отношенiе между подлежащимъ и сказуемымъ въ изреченiяхъ: *сiе есть тѣло Мое* или *сiе есть кровь Моя* никакъ не допускають того, чтобы понимать связку: *есть* въ смыслѣ упомянутыхъ глаголовъ. Какъ мы видели, слово: *сiе* относится не къ хлѣбу и къ вину, а къ тѣлу и крови Христовымъ. Поэтому выходила-бы странность, если бы, согласно съ старокатолическими богословами, связку: *есть* замѣнить глаголами: *означаетъ* или *знаменуетъ*. Тогда получилось-бы такое антилогическое изрече-

ніе: *тѣло* означает *тѣло* или *кровь* означает *кровь* ¹⁾). Такимъ образомъ, ничего иного не остается, какъ прямо признать, что связка: *есть* служить показателемъ только *существеннаго тождества* между тѣмъ, что держалъ въ своей длани Христосъ, благословляя хлѣбъ и вино, и тѣмъ, что Онъ объявилъ Своими тѣломъ и кровію, передавая ученикамъ бывшее въ Его рукахъ. Говоря иначе, связка: *есть*, взятая въ совокупности съ подлежащимъ и сказуемымъ, выражаетъ ту мысль, что Спаситель подъ видомъ хлѣба и вина преподавалъ ученикамъ истинное тѣло Свое и истинную кровь Свою.

Что евхаристическіе хлѣбъ и вино суть по существу своему тѣло и кровь Его, это видно и изъ другихъ словъ разсматриваемаго повѣствованія о томъ, что имѣетъ видимость хлѣба, Спаситель сказалъ Своимъ ученикамъ, что оно предается за людей. А о томъ, что имѣетъ видимость вина, Христосъ сказалъ, что оно проливается за человѣчество ²⁾). Этимъ прямо указывается на *существенное* тождество вкушаемаго подъ видомъ хлѣба и вина съ распятымъ на крестѣ тѣломъ и съ пролитою кровію Богочеловѣка. Выходитъ и отсюда съ необходимостью мысль о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи мы вкушаемъ истинное тѣло и истинную кровь Его. А если бы мы стали думать иначе объ этомъ, то получилась-бы не только явная несообразность, но и прямое искаженіе смысла евангельскихъ словъ. Нельзя же упускать изъ виду и того, что, по евангельскому повѣствованію объ учрежденіи таинства евхаристіи, Спаситель сказалъ объ евхаристическомъ *благословенномъ* винѣ, что оно есть кровь Его Новаго Завѣта. Въ виду этого представляется болѣе и болѣе непозволительнымъ утверждать, будто ученики Христа пили на Тайной вечери обыкновенное вино и тогда, когда Божественный учитель ихъ подалъ имъ, послѣ окончанія ветхозавѣтной вечери, чашу съ виномъ, уже молитвенно благословеннымъ. Слова Спасителя о крови новаго завѣта нельзя

¹⁾ Тѣло и кровь суть на самомъ дѣлѣ тѣло и кровь, а не служатъ лишь намеками или символическими указаніями на тѣло и кровь.

²⁾ Это указываетъ и на то, что евхаристія есть и умилостивительная жертва Богу, какъ говорить объ этомъ и св. апостолъ Павелъ (1 Кор. X, 16—21; XI, 23—29).

разсматривать внѣ отношенія ихъ къ тѣмъ словамъ, которыя нѣкогда произнесъ Моисей при утвержденіи ветхаго завѣта. Этотъ великій пророкъ, при торжественномъ утвержденіи завѣта между Богомъ и израильскимъ народомъ, взялъ кровь и, окропляя ею народъ, сказалъ: *Это—кровь завѣта, который заповѣдалъ вамъ Богъ* (Евр. IX, 20; Исх. XXIV, 8). Что при утвержденіи ветхаго завѣта требовалась кровь, а не вино, и что Моисей окроплялъ народъ дѣйствительной кровью, а не виномъ, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Въ книгѣ *Исходъ* читаемъ слѣдующее: „Вставъ рано утромъ, Моисей поставилъ подъ горою *жертвенникъ* и двѣнадцать камней по числу двѣнадцати колѣнъ Израилевыхъ. И послалъ юношей изъ сыновъ Израилевыхъ, и принесли они всесоженія и заклали *теляцовъ* въ мирную жертву Господу Богу. Моисей, взявъ половину *крови*, влилъ въ чаши, а другою половиною окропилъ жертвенникъ. И взявъ книгу завѣта, и прочиталъ въ слухъ народа, и сказали они: все, что сказалъ Господь, сдѣлаемъ и будемъ послушны. И взялъ Моисей *крови* и *окропилъ* народъ, говоря: вотъ *кровь* завѣта, который заключилъ Господь съ вами о всѣхъ словахъ сихъ“ (XXIV, 4—8). Пролитая Моисеемъ телячья кровь была лишь образомъ искупительной крови Господа Иисуса Христа, закланнаго на крестномъ жертвенникѣ за грѣхи всего человѣческаго рода. А поелику Спаситель объявилъ находившееся въ чашѣ благословенное вино кровію Его новаго завѣта, то отсюда само собою слѣдуетъ, что это вино по существу своему было тождественно съ кровію Христа, пролитой Имъ на крестѣ за человѣчскій родъ съ цѣлію искупленія его. Думать иначе значило-бы извращать подлинный смыслъ евангельскихъ словъ,—словъ самого Господа,—и усвоить имъ несвойственное имъ значеніе.

Возраженія старокатолическихъ богослововъ противъ ученія объ евхаристическомъ благословенномъ хлѣбѣ и винѣ, какъ истинномъ тѣлѣ и истинной кровіи Иисуса Христа, представляются вполне шаткими и неосновательными. Разсмотрю всѣ тѣ возраженія, которыхъ спеціально еще не касался я.

Справедливо указываетъ г. профессоръ Лангенъ, что Спаситель на Тайной вечери высказалъ ученикамъ слѣдующія о

Себѣ слова: *отнынѣ не буду пить отъ плода винограднаго до того дня, когда буду пить съ вами новое вино въ царствѣ Отца Моего* (Матѣ. XXVI, 29; Марк. XIV, 25; Лук. XXII, 18). Но изъ этого развѣ слѣдуетъ даже то одно, что Христось не вкушалъ винограднаго вина на Тайной вечери? Вѣдь сказалъ Онъ и о пасхѣ, что *уже не будетъ псть ея, пока она не совершится въ царствѣ Божіемъ* (Лук. XXII, 16). Между тѣмъ, Онъ несомнѣнно вкушалъ ее на Тайной вечери, (Марк. XIV, 18). Слова, сказанныя Спасителемъ касательно вина, относились къ будущему, непосредственно послѣдовавшему за тайной вечерью, времени. Но изъ того, что Христось не вкушалъ, *постъ* Тайной вечери, ни пасхи, ни вина, развѣ слѣдуетъ какимъ-нибудь образомъ, что ученики Его не пили подъ видомъ вина истинной крови Его? Вѣдь самъ Спаситель сказалъ ученикамъ Своимъ, что Онъ подаетъ имъ подъ видомъ вина истинную кровь Свою. Кошунственно было-бы думать, что Богочеловѣкъ или неправильно отождествлялъ благословенное Имъ вино съ Своей кровью, или не умѣлъ выразиться точно. Единственной опорой для мнѣнія Лангена могло-бы быть то, что, по повѣствованію евангелиста Луки, Иисусъ Христось сказалъ о Своемъ нежеланіи пить отъ плода винограднаго вслѣдъ за тѣмъ, какъ Онъ подалъ ученикамъ, послѣ благодаренія, чашу и повелѣлъ раздѣлить ее между ними (Лук. XXII, 17 и 18). Но и эта опора—безусловно скользящая, совсѣмъ безнадежная. Дѣло въ томъ, что чаша, которую апостолы должны были раздѣлить между собою и которую имѣть въ виду г. профессоръ Лангенъ, была еще чаша ветхозавѣтнаго обряда, изъ которой іудеи испивали обыкновенное вино во время вкушенія пасхальнаго агнца, опрѣсноковъ и горькихъ травъ, а отнюдь не чаша евхаристіи¹⁾. Объ этой послѣдней чашѣ евангелистъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ рѣчь идетъ уже не о ветхозавѣтной вечери, которая была окончена, и гдѣ находившееся въ *новозавѣтной* чашѣ названо не виномъ, а истинной *кровью* Спасителя (Лук. XXII, 20). Старокатолическій ученый, такимъ образомъ, обнаружилъ въ своемъ возраженіи противъ

¹⁾ См. доказательства этого на стран. 427—429 въ I т. и на стран. 581 во 2 т. *Толков. святилія* еписк. Михавла.

православнаго ученія объ евхаристіи лишь невѣдѣніе элементарныхъ вещей или общеизвѣстныхъ серьезнымъ богословамъ фактовъ.

Указываемое профессоромъ Лангеномъ то обстоятельство, что Христосъ возлежалъ за пасхальнымъ столомъ съ тѣмъ самымъ тѣломъ, которое Онъ имѣлъ предложить Своимъ ученикамъ, тоже ни малѣйше не доказываетъ, будто въ евхаристіи вкушаются обыкновенные хлѣбъ и вино. Если бы необходимо и должно было, то и каждый человѣкъ могъ-бы предложить кому-нибудь изъ своихъ ближнихъ частицу своего тѣла съ кровью. Въ медицинской практикѣ такіе случаи, какъ извѣстно, бывали на самомъ дѣлѣ. Когда-же идетъ рѣчь о таинствѣ евхаристіи, то подателемъ Своего тѣла и Своей крови является не человѣкъ только, но воплотившійся Единородный Сынъ Божій. Какъ всевѣдущее и всемогущее по божеству Своему существо, Онъ, конечно, безусловно могъ, находясь и среди Своихъ учениковъ, превратить, одному только Ему вѣдомымъ чудеснымъ образомъ, существо евхаристическихъ хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Своей, нисколько и ни въ чемъ не измѣняя Своего вида въ глазахъ учениковъ Своихъ. Во время славнаго преображенія Своего на горѣ Ѡаворѣ Онъ уже показалъ чудо Своего премудро-всемогущаго воздѣйствія на Свое тѣло. На тайной-же вечери Онъ могъ воздѣйствовать на него и *инымъ* чудеснымъ образомъ, какъ Богъ. На какихъ-нибудь *разумныхъ* основаніяхъ не могутъ отвергнуть этой истины даже и старокатолическіе богословы. А если могутъ, то пусть попытаются сдѣлать это надлежащимъ, а не легкомысленнымъ, образомъ.

Противъ вкушенія апостолами и всѣми вѣрующими истиннаго тѣла и истинной крови въ таинствѣ евхаристіи напрасно возражаетъ профессоръ Лангенъ и ссылками на запрещеніе христіанамъ изъ язычниковъ вкушать кровь животныхъ и на отвращеніе іудеевъ къ человѣческому мясу и къ человѣческой крови. Все это зналъ не только Іисусъ Христосъ, но и Его ученики. Однако же, Спаситель даже заповѣдалъ людямъ вкушать въ евхаристіи пречистое тѣло и пречистую кровь Свою (Лук. XXII, 19; I Коринѣ. XI, 25). Непосредственные-же Его ученики или вообще апостолы сами совершали таинство евхаристіи (Дѣян. XX, 11 и друг.) и поощряли первенствующихъ

христіанъ, кто бы они ни были по національности, приобщаться тѣла и крови нашего Искупителя и Спасителя (I Кор. XI, 28). А что ближайшіе ученики и послѣдователи Иисуса Христа признавали освященные въ евхаристіи хлѣбъ и вино истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Его, это видно изъ слѣдующихъ словъ св. апостола Павла: „чаша благословенія, которою благословляемъ, есть приобщеніе *крови* Христовой, а хлѣбъ, который преломляемъ, есть приобщеніе *тѣла* Христова“ (I Кор. X, 16). Упустивъ все это изъ виду, профессоръ Лангенъ какъ бы забылъ и то, что въ таинствѣ евхаристіи вѣрующіе вкушаютъ отнюдь не обычную животную кровь и не обычное человѣческое мясо съ кровью, а подъ видами хлѣба и вина приобщаются непостижимаго для насъ существа тѣла и крови Спасителя, въ которыхъ таинственно же присутствуютъ Его божество и Его человѣческая душа. Значить, между животной кровью и человѣческой плотью и кровью, съ одной стороны, и евхаристическими тѣломъ и кровію Христа, съ другой стороны, существуетъ несоизмѣримое или радикальное различіе, доходящее до противоположности.

И такъ, Св. Писаніе, вопреки мнѣнію старокатолическихъ богослововъ, весьма ясно и непререкаемо учитъ, что въ таинствѣ евхаристіи подъ видомъ хлѣба и вина вѣрующіе вкушаютъ истинное *тѣло* и истинную *кровь* Господа Иисуса Христа и чрезъ то вступаютъ не только въ духовное, но и въ *тѣлесное* общеніе и единеніе съ Нимъ. Осуждается Св. Писаніемъ и та мысль профессоровъ Лангена и Мишо, будто тѣло и кровь Спасителя не могутъ приносить людямъ никакой пользы ¹⁾. Слово Божіе ясно учитъ, что приобщеніе тѣла и крови Господней вносить въ наше тѣло особое животворящее начало и является залогомъ будущаго воскресенія нашихъ тѣлъ для блаженной жизни. Рѣшительно-же противорѣчитъ ученію Божественнаго откровенія и та мысль упомянутыхъ старокатолическихъ богослововъ, будто Христосъ присутствуетъ въ освященныхъ хлѣбѣхъ и винѣхъ только для вѣрующихъ и до-

¹⁾ Если бы это было такъ, то зачѣмъ-же воплощался Христосъ, воскресъ и съ тѣломъ вознесся на небо? Старокатолики слишкомъ уже тяготеютъ къ своего рода докетизму...

стойно приступающихъ къ таинству евхаристіи, какъ мы видѣли изъ евангельскаго повѣствованія объ учрежденіи этого таинства. Спаситель прежде, чѣмъ преподавъ св. дары ученикамъ Своимъ, молитвенно благословилъ хлѣбъ и вино и чрезъ то преложилъ ихъ въ существо Своего тѣла и крови. Изъ этого слѣдуетъ, что до вкушенія апостолами хлѣба и вина, освященныхъ Иисусомъ Христомъ, и независимо отъ вкушенія, хлѣбъ и вино были уже тѣломъ и кровію Его, сохраняя только для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина. Къ тому-же, Спаситель, преподавая Своимъ ученикамъ хлѣбъ и вино, ничѣмъ не выражалъ той мысли, что преподаваемые предметы *содѣлаются* тѣломъ и кровію Его въ зависимости отъ вкушенія или невкушенія ихъ, но ясно сказалъ, что благословенные хлѣбъ и вино уже *суть* тѣло и кровь Его. Если же св. дары пребываютъ независимо отъ вкушенія или невкушенія ихъ тѣломъ и кровію Богочеловѣка, то таковыми-же остаются они, хотя бы человѣкъ приступалъ къ нимъ и приобщался ихъ безъ надлежащей вѣры и вообще недостойно. Эту мысль особенно ясно выражаетъ св. апостолъ Павелъ въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „кто будетъ ѣсть хлѣбъ или пить чашу Господню недостойно, тотъ виновенъ будетъ противъ *тѣла* и *крови* Господней“ (I Кор. XI, 27). Значитъ, невѣрующій или вообще недостойно приступающій къ таинству евхаристіи имѣетъ дѣло все таки съ тѣломъ и кровію Иисуса Христа, но только не получаетъ ни духовной, ни тѣлесной пользы отъ вкушенія ихъ и становится даже глубоко отвѣтственнымъ за свое невѣріе или за пренебрежительное отношеніе къ великому таинству.

Такая совершенная независимость присутствія тѣла и крови Спасителя въ евхаристіи отъ вѣры или невѣрія людей, отъ вкушенія или невкушенія ими св. даровъ, есть прямое послѣдствіе чудеснаго пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Иисуса Христа. Старокатолики справедливо утверждаютъ, что въ священномъ писаніи прямо не говорится объ этомъ пресуществленіи и не встрѣчается самаго термина: „пресуществленіе“. Но въ высшей степени неправы они, говоря, будто понятіе и слово: „пресуществленіе“ есть про-

извольное и ни для кого необязательное измышление. Напротивъ, Новый Завѣтъ даетъ твердыя и ясныя основанія для мысли о переходѣ существа хлѣба и вина въ евхаристіи въ существо тѣла и крови Богочеловѣка, и чрезъ то безусловно предрасполагаетъ насъ къ принятію и термина: „пресуществленіе“. Мною достаточно, полагаю, доказано на основаніи Нового Завѣта, что въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино становятся по освященіи *дѣйствительнымъ* тѣломъ и *дѣйствительной* кровію Спасителя, сохраняя лишь для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина. Уча такъ о таинствѣ евхаристіи, Слово Божіе *тѣмъ самымъ* говоритъ именно о переходѣ существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Господа, т. е. о пресуществленіи. Хлѣбъ и вино вѣдь никоимъ образомъ не могутъ содѣлаться *истиннымъ* тѣломъ и *истинной* кровію Его и сохранить при этомъ только для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина, если не совершится съ ними указаннаго пресуществленія. Эта истина находитъ для себя и особаго рода подтвержденіе въ слѣдующемъ. Попытки протестантовъ разныхъ фракцій и профессоровъ Лангена и Мишо объяснить *инымъ образомъ* присутствіе Христа въ евхаристіи исходятъ вѣдь изъ *непризнаванія* благословенныхъ хлѣба и вина истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Богочеловѣка и влекутъ за собою извращеніе всего Богооткровеннаго ученія о разсматриваемомъ таинствѣ. Эти попытки можно и должно назвать въ концѣ всего дерзкимъ и легкомысленнымъ исправленіемъ ясныхъ словъ Иисуса Христа о благословенныхъ хлѣбѣ и винѣ, какъ о *несомнѣнныхъ* тѣлѣ и крови Его. Спаситель утверждаетъ, что благословенные хлѣбъ и вино суть дѣйствительныя тѣло и кровь Его по ихъ существу. Профессоръ-же Лангенъ не соглашается съ этимъ и утверждаетъ, что хлѣбъ и вино суть хлѣбъ-же и вино по своему существу, но съ ними только соединяется или чрезъ нихъ проявляется *божество* Христа. Профессоръ Мишо вдается въ самыя разнообразныя ухищренія, въ различную логомахію, чтобы измѣнить ясный смыслъ ясныхъ словъ Господа и навязать имъ свои тенденціи. Изъ всѣхъ произвольныхъ умствованій профессора Мишо получается въ концѣ всего только тотъ выводъ, что хотя въ евхаристіи хлѣбъ и вино ос-

таются хлѣбомъ-же и виномъ, но изобрѣтательная фантазія вѣрующаго усиливается то такъ, то иначе увидѣтъ въ нихъ нѣчто иное, но всё—таки не тѣло и не кровь Богочеловѣка. Этотъ-то *произволъ* въ объясненіяхъ *способа* присутствія Христа въ евхаристіи отстаиваетъ даже епископъ Веберъ, вѣроятно, въ какихъ-то интересахъ богословской науки ¹⁾, какъ это дѣлаютъ профессора Лангенъ и Мишо. Но они забываютъ, что *способъ* присутствія Христа въ евхаристіи *самъ собою* опредѣляется *сущностью* Богооткровеннаго ученія о ней, которое, какъ мы знаемъ, состоитъ въ томъ, что вѣрующіе подъ *видами* хлѣба и вина приобщаются не мыслимаго; не воображаемаго только, а *дѣйствительнаго* и *несомнѣннаго* тѣла и крови Господа нашего Іисуса Христа.

Но,—говорятъ старокатолическіе богословы,—мысль о существленіи хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Спасителя есть всё—таки плодъ человѣческаго умозаключенія, сдѣланнаго на основаніи извѣстныхъ данныхъ, но прямо не высказана въ Божественномъ откровеніи. Но, во-первыхъ, развѣ не дѣлаютъ своеобразныхъ умозаключеній старокатолическіе богословы на основаніи тѣхъ или иныхъ словъ Свящ. Писанія и развѣ не считаютъ ихъ выражающими смыслъ обсуждаемыхъ словъ? Во-вторыхъ, строго говоря, ни одна догматическая истина не можетъ быть констатирована безъ того или иного умозаключенія. Въ Свящ. писаніи нигдѣ прямо не сказано, напримѣръ, того, что Сынъ Божій и Богъ Отецъ единосущны. Въ немъ читаемъ мы слѣдующія и подобныя имъ слова: *Я и Отецъ одно* (Іоан. X, 30) или *видѣвшій Меня видѣлъ Отца* (Іоан. XIV, 9) и т. дал. Нигдѣ не сказано прямо въ Божеств. откровеніи и того, что Сынъ Божій воплотился или вочеловѣчился. Въ немъ находимъ лишь разныя основанія для понятія и термина: „воплощеніе, вочеловѣченіе“ ²⁾. Такихъ примѣровъ, гдѣ наши умозаключенія являются только простой передачею Богооткровеннаго ученія, но въ „техническихъ“ появ-

¹⁾ Стран. 553 въ XIX кн. *Revue internationale de theologie*.

²⁾ Что Сынъ Божій единосущенъ Отцу, что Онъ воплотился и вочеловѣчился, это было догматомъ, конечно, искони въ христіанской Церкви, а не со времени только вселенскаго собора.

тіяхъ и словахъ, можно было-бы привести весьма не мало. Эти понятія и слова составляютъ, конечно, плодъ умозаключеній того или иного рода. Даже и тамъ, гдѣ догматическая истина нами выражается въ понятіяхъ и словахъ, находимыхъ въ Божеств. откровеніи, все таки мы не обходимся и не можемъ обойтись безъ своего рода умозаключеній. Значить, все дѣло—только въ томъ, чтобы эти умозаключенія *сами собою* какъ бы подсказывались здраво размышляющему христіанину *встѣмъ тѣмъ*, что говорится въ Божеств. откровеніи касательно даннаго предмета. Поскольку *обязательно* для насъ принятіе *сказаннаго* въ немъ объ *извѣстномъ* предметѣ, постольку-же *обязательно* для насъ и *подсказываемое* словами Его *умозаключеніе* извѣстнаго рода. Но именно къ разряду *таковыхъ* умозаключеній и относится мысль о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ евхаристіи въ истинное тѣло и въ истинную кровь Спасителя. Тутъ мы не привносимъ какой-либо „самовольной“ человѣческой точки зрѣнія, какого-нибудь произвольнаго человѣческаго мнѣнія, а выражаемъ только въ „техническихъ“ понятіяхъ и словахъ идею, данную въ Божеств. откровеніи. Она, какъ знаемъ, состоитъ въ томъ, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино являются лишь для нашихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, но въ дѣйствительности, въ существѣ своемъ, суть истинное тѣло и истинная кровь Иисуса Христа. Но поелику хлѣбъ и вино не могутъ стать таковыми безъ *субстанціальной* перемѣны, то и выходитъ съ неизбѣжностью, что они пресуществились. Если таковое умозаключеніе неправильно, не выражаетъ сущности Богооткровеннаго ученія о таинствѣ евхаристіи, то настоятельно приглашаю профессоровъ Лангена и Мишо основательно разъяснить и доказать это. Въ противномъ случаѣ я и мои читатели вынуждены будемъ думать и утверждать, что имъ гораздо дороже свои предвзятія,—протестантскія или летучія философско-научныя,—воззрѣнія, чѣмъ Богооткровенная истина.

б) Какъ учила вселенская нераздѣленная Церковь о таинствѣ евхаристіи, на этотъ вопросъ отвѣчаетъ г. профессоръ Лангенъ слѣдующее: „Въ древности Церковь не знала споровъ объ евхаристіи, а въ восточной Церкви не было ихъ и въ позднѣй-

шее время. Въ древнихъ вѣроисповѣданіяхъ не находимъ словъ объ этомъ таинствѣ. Когда на Западѣ въ IX вѣкѣ начались спеціальныя изслѣдованія касательно ученія древней Церкви объ евхаристіи, то изслѣдователи рѣзко разошлись въ своихъ мнѣніяхъ, поелику убѣдились, что и отцы церкви очень различно думали объ этомъ таинствѣ. Всѣ оттѣнки мнѣній, начиная съ аллегорическаго пониманія и оканчивая грубо-чувственнымъ, встрѣчаются въ патристической литературѣ. Древнія литургіи единогласно держатся словъ установленія, не примыкая къ какой-либо теоріи касательно образа или способа присутствія Христа въ евхаристіи. Въ особенности же заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что патристическіе термины: *converti*, μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι не всегда употреблялись въ смыслѣ физическаго превращенія, а иногда должны были выражать только ту мысль, что хлѣбъ и вино по освященіи суть уже не та, какою была раньше, обыкновенная пища, но таинственная, имѣющая религіозное значеніе. Эти слова не всегда выражали схоластическое представленіе о физическомъ превращеніи, въ послѣдствіи соединившееся съ терминомъ: *transsubstantiatio*, μετουσίωσις (пресуществленіе). Русскій догматистъ Макарій тоже свидѣтельствуетъ, что означенный терминъ вошелъ въ употребленіе на Западѣ въ XI-мъ, а на Востокѣ лишь въ XV-мъ столѣтіи¹⁾. Такимъ образомъ, по взгляду старокатолическаго историка-богослова, выходитъ, будто древняя церковь разногласила сама съ собою, въ лицѣ ея отцовъ и учителей, въ дѣлѣ пониманія существа евхаристіи и будто термины, употреблявшіеся ими для обозначенія образа присутствія Христа въ евхаристіи, не всегда имѣли цѣлю выразить то, что прямо и ясно выражается терминомъ: „пресуществленіе“.

Высказанное г. профессоромъ Лангеномъ служитъ прекраснымъ подтвержденіемъ того, что я говорилъ въ первой главѣ касательно пользованія принципомъ Викентія Лиринскаго. Мои слова объ этомъ сводятся къ слѣдующему тезису: если взять означенный принципъ *лишь* въ формулѣ: „во что вѣровали всѣ, всегда и вездѣ, то и есть подлинно вселенская вѣра“, и при

¹⁾ Стран. 424 и 425 въ XV кн. *Revue internationale de theologie*.

этомъ не имѣть особой руководящей нити въ рукахъ, то этотъ принципъ, *при надлежащемъ уразумѣннн его совершенно правильныи и плодотворныи*, можетъ привести богослова, домогающагося *открыть* истинную вѣру вселенской нераздѣленной церкви, къ самымъ превратнымъ выводамъ. Что пользованіе этимъ принципомъ безъ надежной руководящей идеи само по себѣ не освобождаетъ богослова—исслѣдователя отъ привнесения чисто-личныхъ предвзятыхъ воззрѣній въ изслѣдуемое дѣло, это блестяще доказалъ на собственномъ примѣрѣ и г. профессоръ Лангенъ. Прежде, чѣмъ войду въ *историческую* провѣрку ¹⁾ словъ его касательно ученія древней церкви объ евхаристіи, считаю не бесполезнымъ для дѣла высказать слѣдующее. Принципъ Викентія Лиринаскаго слѣдуетъ брать не въ его голой только формулѣ, но и въ томъ освѣщеніи или изъясненіи, какое находимъ у Викентія же Лиринаскаго. Изъ относящихся сюда словъ этого замѣчательнаго древняго богослова приведу наиболѣе подходящія къ данному случаю. На вопросъ о томъ, какъ нужно поступать богослову въ случаѣ неважденія соборнаго опредѣленія по какому-либо предмету вѣры, Викентій Лиринаскій отвѣчаетъ: „нужно постараться сличить и обсудить мысли отцовъ, жившихъ хотя бы въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ, по *непоколебимо* пребывавшихъ по вѣрѣ въ общеніи съ единой вселенской церковью и бывшихъ *уважаемыми* учителями, и коль скоро окажется, что относительно возникшаго вопроса не одинъ и не двое только, но *все* вмѣстѣ *единогласно* что-либо содержали, писали, преподавали открыто, чисто, неизмѣнно, то слѣдуетъ принять, что и мы *также* должны вѣровать въ *это* безъ *всякаго* сомнѣнія“ ²⁾. У Викентія Лиринаскаго находимъ даже частнѣйшія указанія касательно того, какъ должно смотрѣть, при опредѣленіи уче-

¹⁾ Въ нашей богословской литературѣ достаточно разработана исторія святоотеческаго ученія о таинствѣ евхаристіи въ такихъ серьезныхъ трудахъ, каковы: „Догм. ученіе о семи церк. таинствахъ въ твореніяхъ др. отцовъ и писателей церкви до Оригена“ А. А. Катанскаго и „Опытъ православно-догм. богословія“ еп. Сильвестра (4-й томъ). Въ 6 и 8 книжкахъ *Бююсл. Вѣстника* за 1898 годъ напечатана очень дѣльная статья г. Малахова специально по вопросу о пресуществленіи св. даровъ съ исторической точки зрѣнія.

²⁾ *Commonitorium*. С. 3.

нія вселенской церкви относительно того или иного предмета вѣры, на мнѣнія, *напримѣръ*, такихъ церковныхъ писателей, каковы: Оригенъ, Климентъ Александрійскій, Тертуллианъ. Такъ, о первомъ изъ нихъ Викентій Лиринскій замѣчаетъ, что онъ не уважалъ церковныхъ преданій и учительства древнихъ отцовъ и многое истолковывалъ по своему ¹⁾, а о послѣднемъ говорить, что онъ былъ не слишкомъ твердъ во всеобщей и древнецерковной вѣрѣ ²⁾. Само собою разумѣется, что мнѣнія такихъ церковныхъ писателей далеко не вездѣ и не во всемъ могутъ служить для изслѣдователя показателемъ подлинныхъ вѣрованій древней церкви, а потому и не слѣдуетъ поставлять ихъ, такъ сказать, на одну и ту-же доску со свидѣтельствами истинно авторитетныхъ церковныхъ писателей.

Профессоръ-же Лангенъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ. Говоря о томъ, что въ древней церкви встрѣчается и аллегорическое пониманіе таинства евхаристіи, онъ имѣлъ въ виду, конечно, такихъ писателей, каковымъ былъ, *напримѣръ*, Оригенъ, и придавалъ ихъ субъективному воззрѣнію одинаковое значеніе со взглядами отцовъ и учителей церкви, выражающими вѣрованія самой церкви. Вотъ почему и получилось у старокатолическаго историка—богослова та разногласіе въ ученіи о таинствѣ евхаристіи, на которую онъ указываетъ въ древней церкви. Будучи-же и самъ склоненъ къ *своего рода* аллегорическому или символическому пониманію существа таинства евхаристіи, онъ сквозь призму личнаго своего мнѣнія разсматриваетъ вообще слова отцовъ и учителей церкви объ этомъ таинствѣ и потому открываетъ въ нихъ благопріятные его мнѣнію взгляды или съ видимымъ несочувствіемъ относится къ рѣзко противоположнымъ его мнѣнію взглядамъ. Это еще болѣе помогало старокатолическому историкъ—богослову представить ученіе древней церкви о таинствѣ евхаристіи не въ надлежащемъ видѣ. Но къ совсѣмъ иному результату пришолъ бы г. профессоръ Лангенъ, если бы понималъ критерій Викентія Лиринскаго такъ, какъ разъяснялъ его этотъ древній богословъ, и прилагалъ его не въ интересахъ оправданія сво-

¹⁾ Ibid. с. 17.

²⁾ Ibid. с. 18.

ихъ предвзятыхъ взглядовъ, а въ интересахъ объективнаго изображенія дѣла. У старокатолическаго ученаго тогда получился-бы слѣдующій выводъ: вселенская нераздѣленная Церковь, какъ въ лицѣ ея отцовъ и учителей, такъ и всѣхъ истинно вѣровавшихъ сыновъ ея, была далека отъ того, чтобы допускать мысль, что въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино суть лишь символы духовнаго присутствія Христа, или что Онъ однимъ-ли божествомъ Своимъ или вмѣстѣ и человѣчествомъ своимъ только соединяется съ хлѣбомъ и виномъ, только сопребываетъ въ нихъ и подъ ними, но всегда вѣровала, что хлѣбъ и вино по освященіи *пресуществляется* въ истинное тѣло и въ истинную кровь Богочеловѣка, хотя и выражала понятие о пресуществленіи *различными*, все болѣе и болѣе усовершенствовавшимися, терминами. Что именно такъ долженъ быть выводъ изъ надлежащаго изученія дѣла, это постараюсь доказать здѣсь, насколько позволяютъ размѣры и назначеніе моего труда.

Для насъ имѣютъ особенно важное значеніе, такъ сказать, коллективныя свидѣтельства о томъ, какъ вѣровала и учила вселенская нераздѣленная Церковь. Къ такого рода свидѣтельствамъ принадлежатъ слова древнихъ литургій и еще болѣе слова вселенскихъ соборовъ объ этомъ таинствѣ. Остановимся сперва на древнѣйшемъ чинѣ литургіи св. апостола Іакова-дошедшемъ до насъ въ такъ называемыхъ *Апостольскихъ постановленіяхъ*, которыя относятся тоже къ глубоко древнему времени, хотя опредѣлить его со всей точностью и нелегко.

Когда наступало время приношенія Богу евхаристической жертвы, состоящей изъ хлѣба и вина, священнослужитель сначала произносилъ евангельскія слова установленія евхаристіи, а за тѣмъ обращался къ Богу съ молитвеннымъ прошеніемъ о томъ „да милостиво призритъ Онъ на предлежащія предъ Нимъ дары сія и ниспошлетъ на жертву сію Духа Своего Святаго, свидѣтеля страстей Господа Исуса, яко да покажетъ ¹⁾. Хлѣбъ сей тѣло Христа Его и чашу сію кровь Христа Его“ ²⁾.

1) Слово: „покажетъ“ нужно понимать здѣсь, конечно, не въ буквальному смыслу: тѣло и кровь Христа въ евхаристіи невидимы. Слово: „покажетъ“ здѣсь однозначаще съ словами: „произвестъ“, „сотворитъ“.

2) Книга VIII, гл. 12 (по изданію 1864 г.).

Во время же преподанія Святыхъ даровъ желавшимъ приобщиться священнослужитель долженъ былъ произносить слѣдующія слова: „тѣло Христова“, „кровь Христова“, на что приемиющій ихъ отвѣчалъ словами: „аминь“, „аминь“¹⁾). Здѣсь выражается вѣра не только въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Спасителя въ евхаристіи, но и въ пресуществленіе хлѣба и вина въ это тѣло и въ эту кровь, хотя терминъ: „пресуществленіе“ и отсутствуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, священнослужащій молится Богу не о томъ вѣдь, чтобы Христось какъ-либо соединился съ хлѣбомъ и виномъ или проявилъ Себя черезъ нихъ и въ нихъ, но о томъ, *чтобы самыя* хлѣбъ и вино содѣлались черезъ особое чудесное воздѣйствіе Духа Святаго на нихъ истиннымъ тѣломъ и истинной кровью Богочеловѣка. Такая молитва есть молитва собственно о пресуществленіи святыхъ даровъ. А что древніе христіане вѣровали и въ то, что дѣйствіемъ Духа Святаго несомнѣнно совершается пресуществленіе хлѣба и вина въ дѣйствительное тѣло и въ дѣйствительную кровь Спасителя, это ясно свидѣлствуется словами священнослужителя, произносимыми при раздаваніи тѣла и крови подъ видами хлѣба и вина, и словами, которыя произносилъ приемиющій Святые дары. Изъ этихъ словъ ясно, что въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ древніе христіане усматривали уже *истинное* тѣло и *истинную* кровь Іисуса Христа, хотя хлѣбъ и вино для ихъ чувствъ и сохраняли обычныя свои свойства. Безъ признанія совершившейся *субстанціальной* перемѣны съ хлѣбомъ и виномъ нельзя было называть ихъ *несомнѣнными* тѣломъ и кровью Спасителя: хлѣбъ и вино вѣдь не признавались и первенствующими христіанами за тождественныя по своему существу съ тѣломъ и кровію Іисуса Христа.

Обращаясь къ вселенскимъ соборамъ, находимъ, что и они преподаютъ тоже самое ученіе касательно таинства евхаристіи. Наше вниманіе прежде всего останавливается на слѣдующемъ исповѣданіи отцовъ перваго вселенскаго собора: „на божественной трапезѣ не должно просто видѣть предложенный хлѣбъ и чашу, но возвышаясь умомъ, должно вѣроу разумѣть, что на

¹⁾ Ibid. гл. 13.

священной трапезѣ лежитъ *Агнецъ Божій, взявшаи чрты міра* (Іоан. 1, 29), приносимый въ *жертву* священниками, и, *истинно* приѣмля честное тѣло и кровь Его, должно вѣровать, что это—знаменіе нашего воскресенія¹⁾. Тутъ прямо не сказано-же о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа, но не сказано, конечно, потому, что вѣра въ пресуществленіе, мысль о немъ, сама собою предполагалась въ тѣхъ, кто высказалъ приведенное исповѣданіе, и въ тѣхъ, къ кому обращено было оно. Что непресуществленные хлѣбъ и вино никоимъ образомъ не могутъ содѣлаться всецѣлымъ и истиннымъ Агнцомъ Божиимъ, т. е. Христомъ, взявлющимъ на Себя грѣхи человѣчества, пострадавшимъ и умершимъ на крестѣ ради нашего спасенія, этого не могли не сознавать и отцы перваго вселенскаго собора, какъ и всѣ здравомыслящіе люди. Между тѣмъ, отцы собора прямо и ясно отождествляютъ лежащіе на жертвенникѣ святые дары съ самимъ Христомъ и указываютъ въ хлѣбѣ и винѣ не иное что, какъ честную кровь и честное тѣло Его. Этого никакъ не могли бы сказать отцы собора безъ допущенія пресуществленія уже и потому, что хлѣбъ и вино для человѣческихъ чувствъ остаются хлѣбомъ-же и виномъ и по освященіи ихъ. Значить, если отцы перваго вселенскаго собора всетаки говорятъ объ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ, какъ о *самомъ* Агнцѣ Божіемъ съ Его плотью и кровью, то-лишь потому, что признавали *фактъ* совершившейся *субстанціальной* перемѣны съ хлѣбомъ и виномъ, не постижимый для насъ, для нашего разума, и потому требующій отъ насъ вѣры, къ какой отцы собора и взываютъ. Если сдѣланные мною выводы неправильны, не вытекаютъ *сами собою* изъ словъ отцовъ перваго вселенскаго собора, то пусть *докажутъ* это старокатолическіе богословы, а не отдѣлываются молчаніемъ или голословными замѣчаніями крайне сомнительной цѣвности.

Подобное тому, что было высказано отцами перваго вселенскаго собора, выражено и на третьемъ вселенскомъ соборѣ въ одобренномъ имъ *Посланіи* св. Кирилла Александрійскаго къ Несторію. „Мы совершаемъ въ церквахъ, говоритъ Ефесскій

1) Gelas. Comment. in act. concil. nic. c. 31. Diathp. 5.

соборъ, безкровную жертву и освящаемся, причащаясь святой *плоти* и честной *крови* Христа, Спасителя всѣхъ насъ,—принимаемъ не какъ обыкновенную плоть (да не будетъ!), не какъ плоть человѣка освященнаго и сопряженнаго съ Словомъ единеніемъ достоинства или сдѣлавшагося обиталищемъ божества, но какъ кровь *по истинѣ* животворящую и *собственную* для *самого* Слова. Хотя Оно и говоритъ намъ: „аще не съѣсте плоти Сына Человѣческаго, ни пиете крови Его“ (Іоан. VI, 53), однакожъ мы должны разумѣть плоть не человѣка, одного изъ подобныхъ намъ (ибо какъ плоть человѣка будетъ животворящею по собственному естеству своему?), но плоть *по истинѣ* принадлежащую *собственно* Тому, Кто ради насъ сдѣлался и дѣйствовалъ какъ Сынъ человѣческій“¹⁾. Эти слова третьяго вселенскаго собора тоже направлены какъ-бы прямо противъ возрѣній профессоровъ Лангена и Мишо. По ученію отцевъ этого собора, хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи не остаются по существу своему хлѣбомъ-же и виномъ, но становятся святой плотью и честной кровію Христа. Въ хлѣбѣ и винѣ не проявляются только Христось, съ хлѣбомъ и виномъ Онъ не соединяется только божествомъ Своимъ, но они по освященіи суть собственные Христовы тѣло и кровь. Не вѣра только христіанина усматриваетъ сверхъ хлѣба и вина или подъ ними нѣчто Богочеловѣческое, но на самомъ дѣлѣ хлѣбъ и вино становятся по освященіи животворящей и самому Сыну Божию принадлежащей плотью и кровью. Спаситель присутствуетъ въ евхаристіи не духовно только, или динамически—силою Своей божественною, но и чувственнымъ, хотя невидимымъ-же, образомъ: въ евхаристіи, по ученію отцевъ и третьяго вселенскаго собора, мы приобщаемся *по истинѣ* плоти и крови Христа, но вѣдь плоть и кровь, взятая даже и въ существѣ своемъ, не суть что-либо духовное въ строгомъ смыслѣ этого слова, но суть нѣчто *физическое, матеріальное*, хотя бы и въ высшей степени утонченное или одухотворенное. „По отношенію къ сущности тѣло, говорить св. Іоаннъ Дамаскинъ, не есть одно и то же съ безтѣлеснымъ.

¹⁾ Стран. 179 въ I т. *Двѣй всел. соборовъ* (втор. изданіе).

Единое въ отношеніи къ сущности какъ души, такъ и тѣла разрушаетъ самое бытіе ихъ, приводя ихъ въ совершенное несуществованіе въ дѣйствительности“¹⁾. Само собою разумѣется, и слова третьяго вселенскаго собора, приведенныя мною, включаютъ въ себя идею или мысль о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя, хотя въ нихъ и нѣтъ прямыхъ указаній на это. Думать такъ *должны* мы по тѣмъ же самымъ причинамъ, по которымъ *принуждены* были признать и въ словахъ перваго вселенскаго собора какъ бы завитую идею пресуществленія.

Седьмой вселенскій соборъ говоритъ о таинствѣ причащенія слѣдующее: „никогда никто изъ трубъ Духа, т. е. святыхъ апостоловъ и преславныхъ отцовъ нашихъ, не называлъ безкровной нашей жертвы образомъ плоти Христовой, потому что они не получили отъ Господа заповѣди говорить такъ и возвѣщать, но слышали, что Онъ въ Евангеліи своемъ говоритъ: *если не будете есть плоти Сына человеческого и пить кровь Его*, не увидите въ царствіе небесное; *ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и я—въ немъ* (Іоан. VI, 53 и 56); *примите, ядите: сіе есть тѣло Мое* (Мате. XXVI, 26—28), а не сказалъ: примите, ядите: сіе есть образъ тѣла Моего“²⁾. Этими словами осуждается всякій,—прямой-ли то или косвенный, крайній-ли то или смягченный,—символизмъ и аллегоризмъ въ пониманіи таинства евхаристіи и подтверждается сказанное о немъ первымъ и третьимъ вселенскими соборами. Такимъ образомъ, и по ученію седьмого вселенскаго собора, вѣрующіе вкушаютъ въ таинствѣ евхаристіи не воображаемая только, но дѣйствительныя тѣло и кровь Богочеловѣка и вступаютъ съ Нимъ не въ духовное только, но и въ тѣлесное общеніе. Порицая всякій аллегоризмъ и символизмъ въ ученіи о существѣ разсматриваемаго таинства, седьмой вселенскій соборъ уже этимъ однимъ указываетъ на совершающееся въ евхаристіи дѣйствительное пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа.

1) Стран. 175 въ *Точк. изложетіи правосл. вѣр.*

2) Стран. 757 въ V т. *Binii Concil. Nic. VI c. 2, act. VI.*

Боль скоро отцы вселенскихъ соборовъ такъ учатъ о таинствѣ евхаристіи, то можно было-бы уже не говорить касательно ученія объ этомъ таинствѣ въ твореніяхъ отдѣльныхъ церковныхъ писателей. Въдѣ въ разсмотрѣнныхъ словахъ вселенскихъ соборовъ выразились вѣрованія всей древней церкви и, можно сказать, возведены на степень непререкаемыхъ и общеобязательныхъ истинъ. Послѣ этого голосъ отдѣльныхъ церковныхъ писателей уже какъ-бы теряетъ свое значеніе. Если бы кто нибудь изъ нихъ училъ о таинствѣ евхаристіи иначе, чѣмъ учатъ отцы вселенскихъ соборовъ, то это доказывало-бы только, что церковные писатели способны погрѣшать, могли высказывать неправильныя мысли, которыя странно было бы принимать и раздѣлять въ виду противоположнаго имъ ученія вселенскихъ соборовъ. Нужно лишь удивляться тому, что, напримѣръ, профессоръ Лангенъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ. Для опредѣленія и уясненія того, какъ вѣровала вселенская нераздѣленная церковь касательно евхаристіи, онъ вдается, какъ и профессоръ Мишо, въ вѣкоторыя даже напрасныя изысканія и видимо придаетъ особенно важное значеніе симпатичнымъ для него, но одинокимъ голосамъ символистовъ или аллегористовъ въ родѣ Оригена, но въ то же время игнорируетъ прямое и ясное ученіе отцовъ вселенскихъ соборовъ, осуждающее всякій символизмъ или аллегоризмъ въ воззрѣніяхъ на таинство евхаристіи. Это-то обстоятельство и побуждаетъ меня показать, хотя бы только на нѣсколькихъ примѣрахъ, что напрасно ищутъ старокатолическіе богословы оправданія своего предвзятаго взгляда и у церковныхъ писателей, остававшихся вполнѣ православными.

Только у Оригена, Климента Александрійскаго и отчасти у Тертуліана встрѣчаемъ то большее, то меньшее уклоненіе въ аллегорическое или символическое пониманіе существа таинства евхаристіи, хотя и изъ ихъ твореній можно было-бы привести многія мѣста, ясно свидѣтельствующія о томъ, что и они не были послѣдовательными аллегористами или символистами и верѣдко высказывались въ томъ-же смыслѣ объ евхаристіи, въ какомъ высказались первый, третій и седьмой вселенскіе соборы ¹⁾.

¹⁾ См. доказательства этого въ выше упомянутыхъ мною сочиненіяхъ епископа Сильвестра и профессора Катаанскаго.

Что же касается истинныхъ отцовъ и учителей церкви, то у нихъ не находимъ ни малѣйшихъ слѣдовъ какого-либо символическаго или аллегорическаго пониманія существа ея.

Положимъ они, разсуждая объ этомъ таинствѣ, не рѣдко употребляютъ по отношенію къ хлѣбу и вину выраженія: *ἀντίστον*, *τοπος*, *figura*, *imago* (образъ и т. под.), но изъ этого никоимъ образомъ не слѣдуетъ, будто они понимали существо разсматриваемаго таинства въ символическомъ или аллегорическомъ смыслѣ. Упомянутыя выраженія не могутъ говорить объ аллегорическомъ или символическомъ пониманіи этого таинства отцами и учителями церкви уже по тому одному, что какъ въ Свящ. Писаніи, такъ и въ церковномъ преданіи эти выраженія употребляются въ значеніи показателей не настоящаго, а будущаго какого-либо предмета или его состоянія. Въ какихъ смыслахъ употребляли отцы и учителя церкви вышеозначенныя термины, это прекрасно разъясняется св. Іоанномъ Дамаскинскимъ. „Если, говоритъ онъ, нѣкоторые и называли хлѣбъ и вино образами (*ἀντίστον*) тѣла и крови Господа, подобно тому какъ говорилъ богоносный Василій, то сказали о хлѣбѣ и винѣ не послѣ ихъ освященія, но *прежде* освященія, назвавъ такъ *самое* приношеніе“ ¹⁾. Но, по свидѣтельству этого отца и учителя церкви, писатели ея употребляли означенное выраженіе еще въ другомъ подобномъ-же смыслѣ: „образами (*ἀντίστον*) будущихъ хлѣбъ и вино называются не потому, что они не суть по истинѣ тѣло и кровь Христа, но потому, что теперь, конечно, чрезъ нихъ мы дѣлаемся участниками божества Христова, а тогда—духовнымъ образомъ чрезъ одно только лицезрѣніе“ ²⁾. Изъ всѣхъ этихъ словъ св. Іоанна Дамаскина видно, что отцы и учителя церкви, употребляя по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину выраженія: *образъ* и т. д., нисколько не впадали чрезъ это въ какое-либо аллегорическое или символическое пониманіе таинства евхаристіи. Но даже и тогда, когда разсматриваемыя слова употреблялись отцами и учителями церкви не въ указанныхъ двухъ смыслахъ, всё таки они отнюдь не выражали какого-нибудь аллегорическаго или симво-

¹⁾ Стран. 225 въ *Точн. изложеніи правосл. вѣри.*

²⁾ *Ibid.* Стран. 226.

лическаго пониманія существа евхаристіи. Слова *образъ* и т. п. въ этомъ случаѣ выражали у нихъ, какъ это видно изъ объясненій Иларія Пуатьескаго и Августина, только ту мысль, что мы приобщаемся тѣла и крови Спасителя подъ *образами* хлѣба и вина ¹⁾. Но вѣдь и вся Православная Церковь говоритъ то же самое, выражаясь, что истинное тѣло и истинная кровь Спасителя преподаются вѣрующимъ подъ *видами* хлѣба и вина. Иначе и нельзя передать, особенно въ краткихъ формулахъ, ученіе о томъ, что хотя хлѣбъ и вино и остаются для нашихъ чувствъ хлѣбомъ-же и виномъ, но въ сущности мы приедемъ и вкушаемъ самое тѣло и самую кровь Богочеловѣка.

Нисколько не подтверждается, а, напротивъ, сполна опровергается словами отцовъ и учителей церкви мнѣніе профессоръ Лангена и Мишо, будто нѣкоторые изъ нихъ учили о таинствѣ евхаристіи, только какъ о *духовной*, таинственно подаваемой намъ, пищѣ. Чтобы видѣть тенденціозность и неосновательность указаннаго мнѣнія, достаточно воспроизвести слѣдующія слова св. Іоанна Дамаскина. „Плоть Господня, говоритъ онъ, есть животворящій духъ, потому что она зачата отъ животворящаго Духа, ибо рожденное отъ Духа духъ есть. Говорю же это, *не уничтожая естества тѣла*, но желая показать животворность и божественность этого“ ²⁾. Вотъ въ какомъ смыслѣ и другіе отцы и учителя церкви называютъ евхаристію *духовной* таинственной пищею. Они, повтому, далеки были отъ того, чтобы не допускать *тѣлеснаго* общенія и единенія со Христомъ чрезъ евхаристію. Мало того: они прямо и рѣшительно учили, что чрезъ нее, т. е. чрезъ вкушеніе тѣла и крови Спасителя, мы не только соединяемся съ *тѣломъ* Его, но и *становимся тѣломъ* Его по своей плоти, такъ какъ тѣло и кровь Его переходятъ въ составъ *нашего тѣла*, въ *нашу тѣлесную* сущность ³⁾. Стараясь оправдать свое своеобразно-протестантское воззрѣніе на таинство евхаристіи, профессора Лангенъ и Мишо игнорировали не только это, но и то, что въ самомъ Священномъ Писаніи различаются одни тѣла отъ дру-

¹⁾ См. подробности на 123 стран. въ авг. кн. *Бюсл. Вѣстника* за 1898 г.

²⁾ Стран. 225 въ *Точн. изложеніи правосл. вѣры*.

³⁾ Ibid. стран. 224.

гихъ, и нѣкоторыя изъ нихъ называются духовными, хотя этимъ нисколько не отрицается своего рода *материальность* и послѣднихъ изъ тѣлъ (I Кор. XV, 39—40 и 44—45). Вотъ это-то и имѣли въ виду отцы и учителя церкви, называя евхаристическое вкушеніе плоти и крови Христовой, подъ видомъ хлѣба и вина, *духовной* пищею. Но какъ изъ того, что апостоль Павелъ называетъ Господа Иисуса Христа „духомъ животворящимъ“ (I Кор. XV, 45), никакъ не слѣдуетъ, будто онъ не признавалъ физической или тѣлесной природы Его и не допускалъ *тѣлеснаго* нашего общенія съ Нимъ въ евхаристіи (Рим. 1, 3; I Кор. XI, 29; X, 16 и 17), точно также и изъ того, что отцы и учителя церкви нерѣдко называли евхаристическіе освященные хлѣбъ и вино духовной пищею, никоимъ образомъ не слѣдуетъ, будто они не признавали своеобразной материальности въ „плоти и крови“ Христа и не считали вкушеніе ихъ хотя и таинственнымъ, но *дѣйствительнымъ* вкушеніемъ существа плоти и крови Христа и *тѣлеснымъ* общеніемъ съ Нимъ.

Уже отсюда видно, что отцы и учителя вселенской нераздѣленной церкви, вопреки мнѣнію профессора Лангена, не часто лишь, а всегда употребляли термины: *converti*, *μεταβάλλειν* (прелагать), *μεταποιεῖν* (претворять) и прочіе въ смыслѣ нѣкоего *физическаго*, чудеснымъ образомъ съ хлѣбомъ и виномъ совершающагося, превращенія, каковой смыслъ самъ собою предполагается терминомъ: *transsubstantiatio*, *μετουσίωσις* (пресуществленіе). Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ отцы и учителя древней церкви признавали въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ истинное тѣло и истинную кровь Христа, а не что-либо только духовное, чуждое всякой материальности, то, значитъ, всѣ они выражали терминами: *преложеніе*, *претвореніе* и т. д. ту же мысль, какая прямѣе выражается словомъ: *пресуществленіе*. Вообще коль скоро будемъ брать во вниманіе общій строй и смыслъ словъ ихъ о таинствѣ евхаристіи, то должно быть яснымъ для всякаго разсудительнаго и безпристрастнаго челоука, что они выражали терминами: *преложеніе*, *претвореніе* и т. д. то же самое, что выражается и терминомъ: *пресуществленіе*. Въ подтвержденіе этого кратко разсмотрю ученіе о таинствѣ евхаристіи, изложенное св. Григоріемъ Нисскимъ

и св. Іоанномъ Дамаскинымъ. Такъ какъ послѣдній былъ выразителемъ воззрѣній, предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей восточной церкви, то, изложивъ его ученіе, чрезъ то самое охарактеризую ученіе и ихъ.

Въ разсужденіяхъ св. Григорія Нисскаго встрѣчаемъ не только терминъ: μεταποίησις, но и термень: μετασταχείωσις. Послѣдній изъ этихъ терминовъ, всего однажды употребленный св. отцомъ, означаетъ собственно перемѣну самыхъ стихій или основныхъ элементовъ въ какомъ-нибудь тѣлѣ. Кто знакомъ съ тѣмъ, что сказано, на примѣръ, у св. Іоанна Дамаскина о стихіяхъ или объ основныхъ элементахъ тѣлъ¹⁾, тотъ не рѣшится оспаривать мысль о томъ, что слово: μετασταχείωσις, съ точки зрѣнія древнихъ писателей, не только въ высшей степени сходно, но даже почти тождественно, по своему смыслу и значенію, съ словомъ: transsubstantiatio, μεταουσίωσις (пресуществленіе). Однако же, допустимъ, что св. Григорій Нисскій исключительно употреблялъ только терминъ: μεταποίησις (претвореніе). Все таки изъ словъ его о таинствѣ евхаристіи само собою выходитъ, что онъ училъ о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа въ этомъ таинствѣ. Вотъ почему я и предпочелъ остановиться и на ученіи этого отца и учителя церкви объ евхаристіи. Чрезъ это ярче освѣтится и лучше докажется защищаемая мною мысль.

Ученіе св. Григорія Нисскаго о разсматриваемомъ таинствѣ съ точностью можно свести къ слѣдующему: Иисусъ Христосъ даровалъ вѣрующимъ подъ видомъ хлѣба и вина въ евхаристіи собственную плоть Свою и собственную кровь Свою, въ которыя Онъ претворяетъ Божественной Своей силою упомянутые чувственные виды. Это претвореніе совершается чрезъ освященіе и благословеніе подобно тому, какъ во время земной жизни Иисуса Христа обыкновенные хлѣбъ и вино, вкушавшіеся Имъ для утоленія голода и жажды, претворялись въ Его тѣло и кровь²⁾. Различіе между тѣмъ и другимъ явленіемъ

¹⁾ Стран. 51, 65 и друг. въ *Точн. изложеніи православл. свѣд.* При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду и ученіе древнѣйшихъ греческихъ философовъ объ основнѣйшихъ стихіяхъ или элементахъ природы.

²⁾ Само собою, этимъ св. отецъ не намѣревался объяснить необъяснимый процессъ пресуществленія евхаристическихъ даровъ, а хотѣлъ указать только на необходимость пресуществленія.

состоять только въ томъ, что въ таинствѣ евхаристіи премудро—всемогущая сила Божія мгновенно претворяетъ хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Спасителя, а во время земной Его жизни хлѣбъ и вино претворялись въ Его тѣло и кровь медленнымъ органическимъ процессомъ при дѣйстви-же силы Его. „По истинѣ вѣрую, говорить св. Григорій Нисскій, что и нынѣ хлѣбъ, освящаемый словомъ Божиимъ, претворяется въ тѣло Бога-Слова, ибо и оное тѣло было хлѣбомъ, но освятилось обитаніемъ Слова, жившаго во плоти. Итакъ, по той-же самой причинѣ, по какой въ томъ тѣлѣ претворенный хлѣбъ измѣнился въ божественную силу, и нынѣ происходитъ *то же самое* явленіе. Ибо какъ тамъ благодать Слова освящала тѣло, которое поддерживалось хлѣбомъ и нѣкоторымъ образомъ было само хлѣбомъ, такъ и здѣсь хлѣбъ, какъ говоритъ Апостолъ (I Тим. IV, 5), освящается словомъ Божиимъ и молитвою, не чрезъ вкушеніе и питіе содѣлываясь тѣломъ Слова, а тотчасъ-же претворяясь въ тѣло Слова, какъ сказано самимъ Словомъ: сіе есть тѣло Мое“ ¹⁾. А что касается того, что въ евхаристіи мы видимъ не плоть и кровь, то это объясняетъ Григорій Нисскій,—какъ объясняли и нѣкоторые другіе изъ отцовъ и учителей церкви, —слѣдствіемъ снисхожденія Божія къ намъ, ибо мы могли-бы ужаснуться и вострепетать при видѣ плоти и крови. Взявъ во вниманіе всѣ эти мысли и слова Григорія Нисскаго, каждый разсудительный и безпристрастный человѣкъ долженъ признать, что этотъ св. отецъ и учитель церкви ясно учитъ о пресуществленіи, и что терминъ: *претвореніе*, взятый въ связи со всѣмъ, высказаннымъ у него объ евхаристіи, служитъ выраженіемъ именно понятія о пресуществленіи, а не другого какого-нибудь понятія.

Касательно ученія св. Іоанна Дамаскина о таинствѣ евхаристіи мною уже сказано въ *Отвѣтъ* А. А. Карѣеву слѣдующее: „Хотя этотъ отецъ и учитель церкви выражался, что хлѣбъ и вино по освященіи предлагаются или измѣняются (*μεταβάλλονται*) или же претворяются (*μεταποιούνται*) въ тѣло и

¹⁾ Въ XXV t. Patrol. curs. compl. Ser. graec. Col. 96 et seq. Ученіе св. Кирилла Іерусалимскаго объ евхаристіи изложено мною на стран. 36 и 37 въ *Писемъ* моихъ А. А. Карѣеву (отд. отт.).

кровь Христа, но, само собою разумѣется, имѣлъ при этомъ въ виду собственно *пресуществленіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Его. На это указываютъ, кромѣ признанія св. отцовъ субстанцій Богочеловѣка отличными отъ субстанцій растительныхъ организмовъ и физическихъ стихій или элементовъ, въ особенности тѣ слова его о таинствѣ евхаристіи, въ которыхъ онъ какъ бы полемизируетъ съ непризнающими *субстанціально* измѣненія хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи по дѣйствию Духа Святаго. Въ этомъ таинствѣ мы вкушаемъ подъ видами хлѣба и вина тѣло и кровь Спасителя нашего „не потому, говоритъ св. отецъ, что вознесшееся тѣло Господа нисходитъ съ неба, но потому, что самый хлѣбъ и вино измѣняются въ тѣло и кровь Бога. Хлѣбъ и вино не есть образъ тѣла и крови Христа, но *самое* тѣло Господа обожествленное, такъ какъ самъ Господь сказалъ: *сие есть Мое*, не образъ тѣла, но *тѣло*, и не образъ крови, но *кровь*. Хлѣбъ предложенія и вино и вода, чрезъ призваніе и пришествіе Святаго Духа, преестественно измѣняются въ тѣло Христово и кровь, и *не* суть *два*, но *единое* и *то же* самое“. Развѣ это—не рѣчь въ собственномъ смыслѣ о переходѣ сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Богочеловѣка или, говоря иначе, о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ самое тѣло и кровь Богочеловѣка? Слова: *предложеніе* или *измѣненіе*, употребленныя св. отцомъ, конечно, не тождественны съ словомъ: *пресуществленіе* сами по себѣ, но эти слова, взятая вмѣстѣ съ остальными словами св. Іоанна Дамаскина объ евхаристіи, заключаютъ въ себѣ *тождественный* смыслъ у него съ терминомъ: *пресуществленіе*, что не подлежитъ сомнѣнію¹⁾. То, что здѣсь сказалъ я относительно ученія св. Дамаскина объ евхаристіи, признаютъ многіе изъ протестантскихъ безпристрастныхъ богослововъ, а изъ старокатолическихъ—въ особенности профессоръ Лангенъ. Всѣ они соглашаются, что у св. Іоанна Дамаскина ясно выражено ученіе о пресуществленіи евхаристическихъ даровъ, и что употребленные имъ термины выражаютъ у него то же самое, что выражается терминомъ: „пресуществленіе“. Между тѣмъ, генераль Кириѣвъ оспариваетъ мой взглядъ на ученіе св. Іоанна

¹⁾ Стран. 39 и 40 въ отдѣл. оттискѣ.

Дамаскина объ евхаристіи, но оспариваетъ, по свойственному ему обычаю, самымъ страннымъ образомъ.

Онъ нисколько не входитъ въ разсмотрѣніе подлиннаго ученія св. отца и учителя церкви о таинствѣ евхаристіи и не провѣряетъ моего взгляда и моихъ выводовъ словами его, какъ сдѣлалъ-бы *всякій* истиннолюбивый и серьезный полемистъ, а вѣдается,—точно выражаюсь,—въ *праздныхъ* разглагольствіи по поводу выхваченныхъ имъ изъ моей рѣчи отдѣльныхъ фразъ, лишь бы только *показаться* правымъ и *затуманить* дѣло. А чтобы набросить побольше невыгодной тѣни на мои слова, А. А. Кирѣевъ дозволилъ себѣ слѣдующую фразу и относительно моихъ цитатъ: „я, говорить онъ о себѣ, не имѣю возможности провѣрить цитату, а имѣю поводъ относиться съ нѣкоторымъ недоувѣріемъ къ цитатамъ“ ¹⁾. Казалось-бы если *не имѣешь* возможности провѣрить цитаты, а есть только *поводъ* къ заподозрѣванію ихъ, то слѣдовало-бы или молчать, или же прежде, чѣмъ возбуждать печатно недоувѣріе къ своему противнику, доказать *наличность* указаннаго повода. Но это элементарное правило литературной этики, должно быть, существуетъ не для яраго апологета и союзника старокатоликовъ ²⁾. Однако, обращусь къ „возраженіямъ“ его.

Онъ объявляетъ себя непонимающимъ того, что собственно говорить въ пользу пресуществленія допускаемое св. Іоанномъ Дамаскинымъ и изложенное мною мнѣніе его о бытіи различныхъ субстанцій, каковы субстанціи Бога, человѣческой души, человѣческаго тѣла, растительныхъ организмовъ и чисто-физическихъ явленій? На самомъ-же дѣлѣ генералъ Кирѣевъ долженъ знать и, конечно, очень хорошо знаетъ уже изъ моего *Ответа* ему, что именно доказывается бытіемъ таковыхъ разнородныхъ субстанцій. Доказывается, во первыхъ, то, что, вопреки упрямому утверженію его, понятіе о субстанціи или о субстанціяхъ не есть исключительно философское, но оно въ

¹⁾ Стран. 20 во *Втор. ответѣ* мнѣ г. Кирѣева.

²⁾ На стран. 18-й этого *Ответа* А. А. Кирѣевъ увѣряетъ, будто слово: *неясность*, поставленное мною въ кавычкахъ, я усвою *ему*, хотя мнѣ и на мысль не приходило это. Въ кавычкахъ я ставлю и въ отвѣдѣ профессору Мишо не мало словъ, которыя я лично не употребилъ-бы, но которыя употребляются другими... Вообще долженъ сказать я, что мой оппонентъ много называетъ мнѣ чуждаго...

то же время есть святоотеческое и даже вселенско-церковное понятіе. Во-вторыхъ, этимъ доказывается антихристіанскій и антицерковный характеръ мысли, настойчиво утверждаемой А. А. Кирѣевымъ и во *Второмъ ответѣ* мнѣ, будто существуетъ для *всего* существующаго, для *всего* космоса *одна* только субстанція ¹⁾. Въ—третьихъ, доказывается законность или разумность понятія о пресуществленіи. При существованіи *одной* только субстанціи не должно быть *никакой* рѣчи о пресуществленіи. А коль скоро существуетъ нѣсколько тварныхъ субстанцій, то премудро-всемогущая сила Божія *можетъ*, по достаточнымъ побужденіямъ, превращать одну изъ нихъ въ другую, а именно: субстанцію хлѣба и вина въ субстанцію тѣла и крови Спасителя. Въ—четвертыхъ, доказывается *необходимость* пресуществленія въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Иисуса Христа. Кто держится библейско-церковной точки зрѣнія касательно *существеннаго* отличія тѣла Богочеловѣка отъ хлѣба и вина, тотъ вынуждается думать и говорить, что хлѣбъ и вино не могутъ безъ субстанціальной съ ними перемѣны содѣлаться истиннымъ тѣломъ и истинной кровію самаго Христа, родившагося по особому дѣйствию Духа Святаго отъ Приснодѣвы Маріи.

По поводу значащихся у меня словъ о двухъ субстанціяхъ ²⁾ въ Богочеловѣкѣ генералъ Кирѣевъ замѣчаетъ слѣдующее: „я, говоритъ онъ о себѣ, отнесусь скептически ко всякой попыткѣ объяснить, *какимъ образомъ* совершилось соединеніе двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ, ибо объясняющій это не можетъ не впасть въ тѣ же затрудненія, въ которыя впадаетъ объясняющій пресуществленіе“ ³⁾. Хотя это за-

¹⁾ Стран. 11 во *Втор. ответѣ* мнѣ. Наставая на битіи для *всего* космоса *одной* субстанціи, г. Кирѣевъ въ то же время утверждаетъ, что онъ не отрицаетъ битія *двухъ* субстанцій въ Богочеловѣкѣ (стран. 20). Какъ тутъ вьзается одно съ другимъ, этого не постигнетъ никакая логика...

²⁾ По поводу этого слова г. Кирѣевъ поучаетъ меня, что нужно-бы сказать: не субстанцій, а естествъ, и протестуетъ противъ употребленія слова: *природа* вмѣсто слова: *субстанція*. Но поученіе и протестъ генерала, вообразившаго себя богословомъ, относятся не ко мнѣ, а къ св. Іоанну Дамаскину, котораго воззрѣнія и терминологию передавалъ я и у котораго упомянутыя слова употребляются нерѣдко въ замѣвъ одного другимъ. Косвенно обращены поученіе и протестъ г. Кирѣева и ко многимъ другимъ отцамъ и учителямъ церкви. Лучше было-бы, если бы г. Кирѣевъ не поучалъ ихъ, но поучался у нихъ.

³⁾ Стран. 20 во *Втор. ответѣ* мнѣ.

мѣчаніе и не имѣеть никакого отношенія къ вопросу о томъ, училъ или не училъ св. Іоаннъ Дамаскинъ о пресуществленіи, однако же приходится отвѣтить на него. На вопросъ о томъ, какимъ образомъ совершилось во Христѣ соединеніе божеской и человѣческой природы, и можно ли нельзя отвѣчать, смотря по тому, что собственно имѣется при этомъ въ виду? Извѣстно, что отцы и учителя церкви не только разсуждали, даже на вселенскихъ соборахъ, объ образѣ ипостаснаго соединенія во Христѣ двухъ естествъ, но требуютъ и отъ насъ исповѣдывать, что два естества въ нашемъ Спасителѣ соединились, съ одной стороны, неслитно и неизмѣнно или непреложно, а, съ другой, нераздѣльно и неразлучно. Но церковь въ то же время признаетъ за необъяснимое, какимъ именно образомъ два естества въ Иисусѣ Христѣ, божеское и человѣческое, соединились, не смотря на всю ихъ разность, во едину Ипостась, какимъ образомъ Онъ, будучи совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, есть только одно Лицо? То же должно сказать и объ образѣ присутствія Христа въ евхаристіи. Основываясь на ясномъ и непререкаемомъ ученіи Божественнаго откровенія о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи мы вкушаемъ истинное тѣло и истинную кровь Спасителя, и имѣя въ виду, что они для нашихъ чувствъ представляются всетаки хлѣбомъ и виномъ, равно какъ и то, что тѣло вознесшагося Христа не вездѣсуще, православная церковь говоритъ, что тѣло и кровь Богочеловѣка присутствуетъ въ евхаристіи чрезъ *пресуществленіе* хлѣба и вина въ нихъ. На вопросъ-же о томъ, какъ именно происходитъ это пресуществленіе, православная церковь отвѣчаетъ, что оно совершается премудро—всемогущимъ дѣйствіемъ Духа Святаго, но *непостижимымъ* для насъ образомъ. Это самое высказываетъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ ¹⁾, хотя и говоритъ о пресуществленіи св. даровъ въ таинствѣ евхаристіи. Если генераль Кирѣевъ не относится скептически къ упомянутому ученію Церкви объ образѣ ипостаснаго соединенія двухъ естествъ во Христѣ, то онъ не долженъ относиться скептически и къ ученію Церкви о пресуществленіи. *А. Θ. Гусевъ.*

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Стран. 221 въ *Точн. изложеніи прав. вѣры.*

Примѣч. Въ началѣ этой статьи (См. № 24 прошлаго года) на страницѣ 729, въ строкѣ 25 сверху напечатано *предлагаются*, надобно же читать *предлагаются*.

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.

(† 11 февраля 1898 года).

*Предзрътъ Господа предо мною
выну, яко одесную мене есть, да не
подвижуся. (Псал. 15, 8).*

Это изреченіе слова Божія весьма примѣнимо къ почившему Архипастырю Москвы, высокопреосвященнѣйшему митрополиту Сергію, годовщина кончины котораго исполнилась 11 февраля н. г. Много было писано объ этомъ Архипастырѣ со дня его кончины, но цѣльнаго нравственнаго образа его въ связи съ внѣшнимъ теченіемъ его жизни еще никто доселѣ не попытался начертать, хотя отдѣльныя черты этого образа и были представляемы то въ словахъ и рѣчахъ на память о почившемъ, то въ некрологическихъ статьяхъ, посвященныхъ той же памяти. Попробуемъ, насколько будемъ въ силахъ, начертать этотъ образъ, по истинѣ величавый и поучительный, а въ то же время тѣмъ болѣе заслуживающій вниманія, что при жизни высокопреосвященнаго Сергія, по извѣстному его нерасположенію къ тому, чтобы о немъ говорили ¹⁾, полной характеристики его и совсѣмъ не было, также какъ и портретовъ съ себя онъ не позволялъ снимать.

Это былъ въ высшей степени цѣльный человекъ, ни разу въ жизни сознательно не подвинувшійся въ сторону отъ цѣли, къ которой стремился. А такъ какъ цѣль эта была высокая, религіозно-нравственная, то тѣмъ поучительнѣе подвигъ, совер-

¹⁾ См. о семъ въ началѣ нашей статьи о высокопреосвященномъ Сергію, помѣщенной въ апрѣльской книжкѣ *Душенол. Читанія* за 1898 г.

шенный почившимъ архипастыремъ, который какъ бы постоянно руководствовался въ совершеніи его приведеннымъ псаломскимъ изреченіемъ: *всегда вижу предъ собою Господа: Онъ одесную меня; не поколеблюсь*. И онъ дѣйствительно не поколебался, что ни говорили ему и о немъ многіе въ разрѣвъ съ намѣченной имъ для себя цѣлю жизни; остался вѣренъ себѣ. Въ такомъ случаѣ нельзя не вѣрить, что Господь, Котораго онъ *предзрѣлъ предъ собою быти, одесную себя*, и подкрѣплялъ его въ устойчивости, сдѣлалъ его истиннымъ Своимъ избранникомъ.

Послѣдующее, надѣмся, подтвердитъ сейчасъ сказанное.

I.

Первый періодъ жизни въ Бозѣ почившаго митрополита Сергія можно назвать *Тульскимъ*. Родился онъ въ г. Тулѣ 9 мая 1820 года и названъ при крещеніи Николаемъ въ честь празднуемаго 9 мая святителя Николая Мурликійскаго чудотворца. Родители его. Іаковъ Иродіоновичъ Каркадиновскій, съ 1816 года священникъ Тульской градской Богородицерождественской, или въ просторѣчїи Тульскихъ жителей, Пречистенской, что въ Гончарахъ, церкви, а впослѣдствіи протоіерей († 1855 г.) и Анна Степановна, урожденная Ляпидевская ¹⁾ (сконч. въ 1886 г.), были люди благочестивые, строгихъ правилъ жизни и вообще обладали такими свойствами, которыя сыну ихъ могли внушить только лучшее для юной жизни его. Особенно черты матери отразились ясно и сильно въ нравственномъ образѣ Н. Я. Ляпидевскаго. Этими чертами, кромѣ строгаго благочестія ея, были: ясный, проникательный умъ, твердость воли и характера, прямота и откровенность въ словахъ и дѣйствіяхъ, точность и неуклонная правильность въ исполненіи обязанностей, величавость вида и движеній, невольно внушавшія къ ней всеобщее уваженіе и даже заставлявшія многихъ

¹⁾ Отсюда и Николаю Яковлевичу, будущему митрополиту Московскому Сергію, при поступленіи его въ духовное училище, по желанію матери, дали фамилію Ляпидевскій. Стефанъ Емел. Ляпидевскій былъ протоіереемъ при той же Пречистенской Церкви и на его мѣсто, со взятіемъ дочери въ замужество, поступилъ І. И. Каркадиновскій.

побавяться ея. Само собою разумѣется, что такого характера женщина—мать могла имѣть и имѣла сильное вліяніе на воспитаніе своихъ дѣтей ¹⁾). Кромѣ ея, въ воспитаніи Н. Я. Ляпидевскаго принимали долю участія, какъ самъ отецъ, чело-вѣкъ очень добрый, въ исполненіи своихъ обязанностей рачи-тельный и вообще бывшій во истину *пастыремъ добрымъ*, а потому также пользовавшійся общимъ уваженіемъ и любовію, такъ и братъ матери П. С. Ляпидевскій, скончавшійся въ 1891 году въ санѣ протоіерея въ Москвѣ. Обладая семейны-ми чертами Ляпидевскихъ ²⁾, выразившимися въ сестрѣ его—Аннѣ Степановнѣ, Павелъ Степачовичъ, очевидно, могъ произ-водить также лишь соотвѣтствующее вліяніе на воспитаніе своего племянника.

Подъ такими добрыми вліяніями росъ дома и учился въ учи-лищѣ и семинаріи Тульскихъ отроковъ и юноша Николай Ляпи-девскій. Не смотря на дальность разстоянія дома родителей Н. Я. Ляпидевскаго и отъ училища и отъ семинаріи ³⁾, онъ акку-ратно посѣщалъ классы и вообще исполнялъ свои учениче-скія обязанности. Вотъ что говоритъ о немъ за это время одинъ изъ сверстниковъ его по ученію, доселѣ здравствующій старецъ Н. С. Дружининъ: ⁴⁾ „велъ онъ себя хорошо и весьма

¹⁾ Кромѣ Н. Я-ча, у нея было еще два сына и 6 дочерей. Изъ нихъ одинъ сынъ (Н. Я. Каркадиновскій) и 4 дочери доселѣ здравствуютъ.

²⁾ Характеристику протоіерея П. С. Ляпидевскаго можно видѣть въ *Душепо-лезномъ Читеніи* за 1882 г. ч. III, стран. 165 и дал. Достоинственный о. прото-іерей П. С. Ляпидевскій до 1828 года жилъ въ домѣ своей сестры, гдѣ жила дол-гое время также и мать ихъ,—вдова протоіерея С. Е. Ляпидевскаго, умершая едва ли не ста лѣтъ. Поступивъ въ 1828 г. изъ Тульской семинаріи въ Москов-скую духовную академію, П. С. Ляпидевскій на каникулы также пріѣзжалъ къ сестрѣ и матери въ Тулу. Будучи, по окончаніи академическаго курса, нѣкото-рое время (въ 1833—1835 гг.) профессоромъ Виѣанской семинаріи, онъ на ко-роткое время перемѣстилъ было изъ Тульской семинаріи въ Виѣанію и Н. Я. Ляпидевскаго.

³⁾ Разстояніе—версты на три—четыре.

⁴⁾ Николай Сергѣевичъ Дружининъ учился въ Тульскомъ духовномъ училищѣ вмѣстѣ съ Н. Я. Ляпидевскимъ все время до IV класса (или высшаго отдѣленія), когда, сломавъ себѣ нечаянно руку, остался въ этомъ классѣ на повторительный курсъ и потому на классъ отсталъ отъ Ляпидевскаго; но знакомство съ нимъ про-должалъ и послѣ; бывалъ у него въ домѣ, также какъ и Н. Я. Ляпидевскій бы-валъ у него въ домѣ дяди Н. С—ча, гдѣ послѣдній жилъ. За тѣмъ и въ Москов-ской духовной академіи продолжалось ихъ знакомство. Н. С. Дружининъ, по окон-чаніи академическаго курса въ 1846 году, поступилъ на службу въ Тулу, гдѣ и донинѣ живеть.

прилично, былъ весьма далекъ отъ всѣхъ шалостей, а по временамъ и безобразій семинаристовъ. Вина не пилъ и нигдѣ не шатался, отъ чего не свободны были многіе изъ нашихъ товарищей. Семинарію посѣщалъ исправно и всегда былъ въ числѣ лучшихъ учениковъ ¹⁾. Очевидно, Ляпидевскій уже тогда *предзрѣлъ Господа предъ собою выму, яко одесную* его есть; и отъ того не *подвинулся* въ сторону отъ добраго пути, угоднаго Господу. Но несомнѣнно и то, что въ такомъ добромъ направленіи тогдашняго жизненнаго пути его благотворное вліаніе на него оказывало семейное воспитаніе, продолжавшееся и во время обученія его въ Тульскихъ духовныхъ училищѣ и семинаріи, гдѣ онъ былъ однимъ изъ приходящихъ лишь на классное время, а по окончаніи классовъ отправлялся снова домой. По этому-то впоследствии, говоря слово въ день Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы „о первоначальномъ воспитаніи въ семействѣ“, самъ высокопреосвященный Сергій съ полнымъ и глубокимъ, вынесеннымъ изъ собственнаго опыта, убѣжденіемъ высказываетъ слѣдующія, между прочими, мысли: „безспорно, основаніемъ къ прочному самообразованію и къ доброму въ общественной дѣятельности участію служить первоначальное воспитаніе. Если само оно основано на святыхъ началахъ вѣры, на чистыхъ требованіяхъ семейнаго благоустройства: то здѣсь и образуется тотъ сокровенный сердца человѣкъ, ²⁾ котораго украшеніе—кротость и спокойствіе, котораго направленіе—безбоязненная любовь къ добру и преданность своему долгу ³⁾. Къ сожалѣнію, многіе изъ товарищей Н. Я. Ляпидевского по училищу и семинаріи, оторванные отъ добраго семейнаго воспитанія и живя, во время своего обученія въ нихъ, или по квартирамъ, обыкновенно бѣднымъ, принадлежавшимъ домовладѣльцамъ изъ мѣщанскаго преимущественно сословія,

¹⁾ Изъ письма Н. С. Дружинина къ составителю настоящей статьи отъ 17 февраля 1898 года, въ отвѣтъ на просьбу—сообщить свѣдѣнія о митрополитѣ Сергіи и родныхъ его.

²⁾ Слово и сказано на текстъ: *Но питаніи сердца челоютокъ, въ истиннѣи кроткостю и молчаливою духа* (1 Петр. 3, 4).

³⁾ „Слова и рѣчи Сергія, архіепископа Херсонскаго и Одесскаго“ (впоследствии митрополита Московскаго), т. I, стран. 251. Одесса, 1893. Изданіе Одесскаго Свято-Андреевскаго Братства.

или же въ бурсѣ, портились нравственно отъ сообщества съ дурными людьми, согласно изреченію слова Божія: *худыя сообщества развращаютъ добрыя нравы* (1 Кор. 15, 33). И вотъ почему, т. е. изъ опасенія такихъ печальныхъ послѣдствій отъ болѣе близкаго общенія съ испорченными нравственно товарищами, Н. Я. Ляпидевскій, во время своего обученія въ означенныхъ заведеніяхъ, по свидѣтельству вышеупомянутаго сверстника своего, „къ товарищамъ относился хорошо,—по товарищески, но друзей не имѣлъ“¹⁾.

По окончаніи семинарскаго курса въ числѣ самыхъ первыхъ учениковъ, Н. Я. Ляпидевскій былъ аттестованъ отъ семинарскаго начальства какъ ученикъ „способностей превосходныхъ, прилежанія неослабнаго и поведенія весьма честнаго“, а потому вмѣстѣ съ другимъ своимъ товарищемъ, Вл. Гр. Назаревскимъ²⁾, былъ посланъ на казенный счетъ, для высшаго образованія, въ Московскую духовную академію. Это было въ 1840 году.

Въ августѣ 1840 года, будучи 20-ти лѣтъ отъ роду, Н. Я. Ляпидевскій прибылъ въ Сергіевъ Посадъ Московской губерніи, гдѣ, въ стѣнахъ Сергіевой Лавры, помѣщается Московская духовная академія и съ полнымъ успѣхомъ выдержалъ приѣмныя испытанія, бывъ зачисленъ однимъ изъ первыхъ студентовъ на младшій курсъ. Этимъ начался второй, длившійся также цѣлыхъ 20 лѣтъ, періодъ жизни высокопреосвященнаго Сергія, Троицкій Лаврскій, въ теченіе коего Н. Я. Ляпидевскій, предъ самымъ окончаніемъ академическаго курса, перемѣнилъ мірское имя свое на монашеское; за тѣмъ, бывъ оставленъ при академіи какъ одинъ изъ лучшихъ воспитанниковъ послѣдней, восходилъ по степенямъ бакалавра, профессора, инспектора и ректора академіи.

Во все продолженіе четырехъ лѣтъ своего обученія въ академіи, съ 1840 по 1844 годъ, Н. Я. Ляпидевскій, очевидно также *предзрѣвшій Господа предъ собою вѣну*, и учился и велъ себя очень хорошо, образцово. Взамѣнъ благочестивыхъ

¹⁾ Изъ того же, конечно, не изданнаго, письма Н. С. Дружинина къ составителю настоящей статьи.

²⁾ Умершимъ въ санѣ протоіерея, въ Москвѣ, въ 1861 году, 9 марта.

родителей здѣсь доброе вліаніе на него имѣлъ сперва инспекторъ (съ 31 августа 1838 и по 25 ноября 1841 года), а потомъ ректоръ (съ 25 ноября 1841 и по 17 января 1847 года) академіи архимандритъ Евсеій (Орлинскій) ¹⁾; товарищъ по семинарскому и академическому курсу ²⁾ и землякъ дяди его П. С. Ляпидевского, хорошо знакомый съ родителями Н. Я. Ляпидевского и нерѣдко бывавшій въ домѣ ихъ, дружески расположенный къ нимъ и П. С. Ляпидевскому, а потому оказывавшій отеческое покровительство и Н. Я. Ляпидевскому ³⁾. Обладая красивымъ почеркомъ, Н. Я. Ляпидевскій, вскорѣ по поступленіи въ академію, именно въ 1841 году, былъ опредѣленъ, по прошенію, въ письмоводителя при экономѣ ⁴⁾. Это дало ему возможность получить, для житья и занятій, отдѣльную, хотя и маленькую, комнатку рядомъ съ квартирою эконома и такимъ образомъ, послѣ домашней семейной жизни въ Тулѣ, избѣжать многихъ неудобствъ академическаго общежитія. При такихъ условіяхъ жизни въ академіи Н. Я. Ляпидевскій могъ безпрепятственно вести себя такъ, какъ указывалъ ему находившійся *одесною* его, и исполнять въ точности все, что предписывалось ему долгомъ его послушанія начальству, не подчиняясь дурнымъ вліаніямъ окружавшей его среды. Онъ по номерамъ студенческимъ не шатался, и къ нему товарищи заходили только изрѣдка. Онъ любилъ только гулять по лѣсамъ и собирать грибы ⁵⁾.... Лекціи посѣщаль онъ исправно; сочиненія подавалъ въ срокъ; велъ себя безукоризненно; съ

¹⁾ Скопчавшійся въ 1833 году въ санѣ архіепископа Могилевскаго.

²⁾ Оба они, изъ Тульской семинаріи въ 1828 году поступили въ Московскую духовную академію и здѣсь окончили курсъ со степенью магистра въ 1832 году.

³⁾ П. С. Ляпидевскій уже въ 1835 году оставилъ учебную службу и перешелъ въ Москву во священника, при чемъ долѣе всего служилъ настоятелемъ Скорбященской, на Большой Ордынкѣ, церкви. При этой церкви онъ и скончался. По сему въ академіи ближайшимъ покровителемъ Н. Я. Ляпидевского и сталъ архим. Евсеій.

⁴⁾ Экономъ академіи (съ 1838 по 1867 г.) былъ также уроженецъ Тульской епархіи, дѣйствительный студентъ академіи выпускъ 1838 года, іеромонахъ Геронтій (Никольскій).

⁵⁾ Сергіева Лавра, какъ извѣстно, окружена лѣсами. Въ этихъ прогулкахъ спутникомъ Н. Я. Ляпидевского нерѣдко былъ пишущій о семъ, вышеупомянутый Н. С. Дружанинъ, по сообщенію самаго Н. С.—ча.

товарищами былъ хорошъ, деликатенъ; друзей не имѣлъ; изъ товарищей ближе другихъ къ нему былъ А. О. Ключаревъ, нынѣ высокопреосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковскій¹⁾. По этому и въ періодическихъ донесеніяхъ инспекціи въ академическое правленіе о поведеніи студентовъ, Н. Я. Ляпидевскій постоянно рекомендуемъ былъ съ отличной стороны. Такъ, еще въ 1841 году инспекторъ, упомянутый архимандритъ Евсевій, доносилъ, что Ляпидевскій²⁾, Ключаревъ³⁾ и нѣкоторые другіе рекомендуются, „при постоянно добромъ поведеніи, отличною ревностію къ занятіямъ науками“⁴⁾; или просто: „отлично добрымъ поведеніемъ“⁵⁾. За тѣмъ, въ 1842 году инспекторъ архимандритъ Платонъ (Овсейскій)⁶⁾ замѣтилъ о Ляпидевскомъ, что онъ рекомендуется „отлично скромностію и ревностію въ занятіяхъ“⁷⁾;—іеромонахъ Агаѳангель (Соловьевъ)⁸⁾:—„благочестіемъ и благопочтительностію“⁹⁾. Въ томъ же году, по переходѣ Ляпидевского на старшій курсъ, о. Агаѳангель ходатайствовалъ предъ академическимъ правленіемъ объ утвержденіи студента Николая Ляпидевского, „отличающагося примѣрно доброю нравственностію, въ званіи личнаго старшаго“¹⁰⁾. Это было 8 сентября 1842 года. Вскорѣ послѣ того о. Агаѳангель выбылъ изъ академіи (въ ректоры Харьковской семинаріи), а его мѣсто въ академіи занялъ о. Евгений (Сахаровъ-Платоновъ)¹¹⁾. И этотъ новый инспекторъ, въ томъ же 1842 году, доносилъ правленію академіи, что сту-

1) Слова того же письма Н. С. Дружинина къ составителю настоящей статьи отъ 17 февраля 1898 года.

2) Въ донесеніи онъ, по ошибкѣ, названъ Павломъ, очевидно по воспоминанію о дядѣ его П. С. Ляпидевскомъ. Павла Ляпидевского въ курсъ 1840—1844 года совсѣмъ не было.

3) Нынѣ высокопреосвященный Амвросій.

4) Тамъ же.

5) № 63 дѣлъ внутренняго правленія Московской духовной академіи за 1841 г.

6) Скончавшійся въ 1877 году въ санѣ архіепископа Костромскаго.

7) Тотъ же № 63 дѣлъ правленія академіи за 1841 г.

8) Скончавшійся въ 1876 году въ санѣ архіепископа Волынскаго.

9) Тотъ же № 63 дѣлъ правленія академіи за 1841 годъ.

10) № 49 дѣлъ внутр. правленія Моск. дух. акад. за 1842 г. Вмѣстѣ съ тѣмъ Ляпидевскій и по должности письмоводителя при экономѣ получалъ прибавку жалованья, о чемъ см. тѣхъ же дѣлъ № 58 за 1842 г.

11) Вслѣдствіи епископъ Симбирскій († 1888).

дентъ Ляпидевскій отличается „отмѣнною скромностію и религіозностію“, а студентъ Ключаревъ „отлично—честнымъ поведеніемъ и внимательностію къ своимъ обязанностямъ“ ¹⁾.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, не смотря на частое прихварываніе ²⁾, Н. Я. Ляпидевскій съ отличнымъ успѣхомъ велъ и свое учебное дѣло въ академіи, какъ это отчасти видно было и изъ предшествующаго. По успѣшномъ выдержаніи пріемныхъ испытаній ³⁾, онъ почти съ одинаковымъ успѣхомъ учился и во всѣ четыре года академическаго курса, шелъ ровно, не колеблясь. Такъ, еще на первомъ году младшаго курса Н. Я. Ляпидевскій, вмѣстѣ съ своими товарищами, долженъ былъ писать сочиненіе по философіи, подъ заглавіемъ: *Cognitio sui ipsius quam maxime necessaria est philosopho* („Познаніе самого себя болѣе всего необходимо философу“). Тему для этого сочиненія давалъ знаменитый профессоръ философіи въ Московской духовной академіи протоіерей Ѳеодоръ Александровичъ Голубинскій († 1854). Большая часть студентовъ, въ томъ числѣ Ляпидевскій, писали это сочиненіе по латыни, а нѣкоторые (11 человѣкъ), въ томъ числѣ Ключаревъ, писали его по русски. Подводя итоги достоинствамъ этого сочиненія по написаніи его студентами, Ѳ. А. Голубинскій раздѣлилъ сихъ послѣднихъ на пять разрядовъ: на писавшихъ „очень хорошо“ (10 человѣкъ, лучшихъ), — „хорошо“ (тоже 10 чел.), — „довольно хорошо“ (25 чел.), — „порядочно“ (15 чел.) и „слабо“ всѣ остальные). Ляпидевскій оказался четвертымъ, а Ключаревъ—шестымъ въ числѣ самыхъ лучшихъ, т. е. въ первомъ разрядѣ ⁴⁾. За тѣмъ, по переходѣ на старшій курсъ,

¹⁾ См. тотъ же № 49 дѣль вн. пр. за 1842 г.

²⁾ Такъ, напримѣръ, по вѣдомостямъ (больничнымъ) академическаго врача И. М. Висоцкаго, въ 1842 году у Ляпидевскаго значатся болѣзни: въ маѣ—*tussis* (кашель), въ сентябрѣ—*contusio* (ушибъ), въ октябрѣ—*funguli* (вередя); въ 1843 г.—въ январѣ и февралѣ—катарръ, въ октябрѣ—*ophthalmia* (болѣзнь глазъ), въ ноябрѣ и декабрѣ—перемежающаяся лихорадка, и т. д. Ключаревъ, по тѣмъ же вѣдомостямъ, въ сентябрѣ 1843 г. страдалъ ревматизмомъ, въ ноябрѣ и декабрѣ—ангиною (жабон); о чемъ см. № 55 дѣль вн. правл. за 1842 г. и № 15 за 1843 г.

³⁾ Объ этомъ см. подробнѣе въ составленномъ нами біографическомъ очеркѣ интродукта Сергія, напечатанномъ въ *Душеспольномъ Читаніи*. За 1898 г. кн. IV (апрѣль), стран. 715—716.

⁴⁾ Эти свидѣнія сохранились въ спискахъ, веденныхъ Ѳ. А. Голубинскимъ съ 1818 по 1852 годъ и находящихся у сына его, доселѣ здравствующаго профес-

Н. Я. Ляпидевскій въ 1843 году награжденъ былъ, въ числѣ немногихъ лучшихъ, „за похвальные успѣхи и поведеніе“, отъ академической конференціи, Библію большаго формата и экземпляромъ св. Іоанна Златоуста, Толкованія на посланіе св. Апостола Павла къ Римлянамъ, при чемъ записанъ былъ, въ числѣ этихъ лучшихъ, подъ № 6-мъ ¹⁾. Наконецъ, вѣнцомъ ученія его въ академіи должно было быть курсовое сочиненіе. Это сочиненіе Н. Я. Ляпидевскій писалъ на тему: „О поминаненіи усопшихъ, по ученію святой православно-каатолической восточной церкви“. Для того чтобы серьезнѣе и сосредоточеннѣе завязаться этимъ сочиненіемъ, Ляпидевскій въ письмоводствѣ по экономической части просилъ помощи у Н. С. Дружинина, который съ любовію и помогъ ему, также какъ, по написаніи Ляпидевскимъ курсоваго сочиненія, переписывалъ, по его просьбѣ, набѣло это сочиненіе ²⁾, чрезъ что далъ ему возможность лучше подготовиться къ устнымъ выпускнымъ экзаменамъ. Въ прежнее время въ Московской духовной академіи обыкновенно бывало такъ, что лучшія курсовыя (преимущественно магистерскія, рѣдко кандидатскія) сочиненія студентовъ, по одобреніи ихъ наставникомъ и академическою конференціею, представляемы были сею послѣднею митрополиту Филарету на благоусмотрѣніе и разрѣшеніе къ напечатанію самыхъ лучшихъ изъ нихъ на счетъ академическихъ суммъ, и рѣдкій курсъ проходилъ, чтобы митрополитъ Филаретъ не выражалъ такъ или иначе своего неудовольствія на

сора Московской духовной академіи Дмитрія Федоровича Голубинскаго, которому и обязанъ мы возможностью пользоваться этими любопытными для исторіи означенной академіи документами. При этомъ на особомъ листѣ Ѳ. А. Голубинскій относительно сочиненія А. О. Ключарева сдѣлалъ такое замѣчаніе: „Очень хорошій проповѣдникъ. Мысли вѣрныя, стройно, плавно и легко изложенныя, съ участіемъ сердечнымъ. Расположеніе правильно. Есть наблюдательность“. А относительно другаго сочиненія: *Num philautia pro radice omnium affectuum ac passionum haberi potest? (—„Можетъ ли самолюбіе быть считаемо за корень всѣхъ аффектовъ и страстей?“)*, которое А. О. Ключаревъ написалъ по латыни, Ѳ. А. Г-ій, при имени его, замѣтилъ: „Очень хорошо, ясно, раздѣльно, съ чувствомъ. Разграниченіе правильно. Языкъ (латинскій) знаетъ, но не безъ ошибокъ“

¹⁾ № 8 дѣлъ конференціи Моск. дух. академіи за 1843 годъ.

²⁾ Объ этомъ также писалъ въ упомянутомъ письмѣ отъ 17 февраля 1898 года къ составителю настоящей статьи самъ Н. С. Дружининъ.

несовершенства даже признанных конференціею лучшими курсовыхъ сочиненій. Съ курсовымъ сочиненіемъ Н. Я. Ляпидевскаго однако же случилось нѣчто совсѣмъ особое. Будучи не только подано аккуратно въ срокъ, но и рассмотрѣно профессоромъ и одобрено конференціею до окончанія учебнаго года, оно, какъ одно изъ самыхъ лучшихъ, было представлено митрополиту конференціею съ просьбою разрѣшить его, какъ таковое, напечатать на казенный счетъ. Митрополитъ Филаретъ на этомъ представленіи далъ такую резолюцію отъ 5 іюня 1844 года: „Согласенъ. И съ удовольствіемъ нахожу сочиненіе довольно обработаннымъ и не требующимъ особенныхъ указаній къ исправленію“¹⁾. Послѣ такого лестнаго отзыва вовсе не щедраго на похвалы владыки—митрополита, цензура не замедлила дать и свое одобреніе къ напечатанію²⁾, и сочиненіе въ томъ же 1844 году было напечатано въ Москвѣ, въ типографіи А. Семена.

Съ окончаніемъ академическаго курса для Н. Я. Ляпидевскаго совпало и принятіе имъ монашества. Какъ бы кто ни объяснялъ причины, побудившія его къ этому принятію, но то несомнѣнно, что онъ крылся въ глубинѣ собственнаго его духа, такъ хорошо расположеннаго къ тому и предшествовавшимъ семейнымъ воспитаніемъ и настоящимъ положеніемъ и образомъ жизни въ академіи. Быть можетъ, отчасти и совнѣ располагали его къ тому же, съ одной стороны, убѣжденія покровителя его архимандрита Евсевія, а съ другой,—желаніе быть полезнымъ многочисленному семейству матери въ отношеніи матеріальномъ, такъ какъ положеніе ученаго монаха представлялось въ будущемъ болѣе обеспеченнымъ, нежели оставав-

1) № 72 дѣлъ внутренняго правленія Моск. дух. академіи за 1844 годъ. Въ томъ же № можно видѣть одобреніе владыки къ напечатанію и курсоваго сочиненія А. О. Ключарева (высокопреосвященнаго Амвросія), подъ заглавіемъ: „Преподобный Тихонъ I, епископъ Воронежскій и Елецкій. Москва 1844. Изъ другихъ сочиненій того же курса между прочимъ напечатано на казенный счетъ сочиненіе кандидата іеромонаха (впослѣдствіи епископа Угличкаго) Акилохія Казанскаго: „О трехъ обѣтахъ монашества. М. 1845.

2) Цензурное одобреніе помѣчено 12-мъ іюня того же 1844 года. Это одобреніе подписалъ цензоръ, ректоръ Виенской семинаріи архимандритъ Филоевъ, что впослѣдствіи митрополитъ Кіевскій († 1882).

шагося въ свѣтскомъ положеніи воспитанника академіи ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, въ бытность свою студентомъ академіи Н. Я. Ляпидевскій, по словамъ раньше упомянутого сверстника своего Н. С. Дружинина, „монахомъ не прикидывался и почти до самаго постриженія никто не зналъ, что онъ пойдетъ въ монахи“ ²⁾. Но очевидно, съ дѣтства возлюбивъ послушаніе,—сперва волѣ родительской, а потомъ волѣ училищнаго, семинарскаго и академическаго начальства, возлюбивъ угодный Господу путь добродѣтели и отрѣшившись отъ пристрастія къ земнымъ благамъ, онъ хорошо оказался подготовленнымъ къ монашеству, и, безъ сомнѣнія, въ своей уединенной письмоводительской комнаткѣ уже предъусматривалъ иноческую для себя келлію, гдѣ, въ сторонѣ отъ мірскаго шума, ему удобнѣе было созерцать *Господа предъ собою ѡмы*, чтобы не колебаться на избранномъ благомъ пути. Такъ, всесторонне обдумавъ мысль о монашествѣ, которое, къ тому же, принимали тогда и нѣкоторые товарищи его по академіи, ³⁾ Н. Я. Ляпидевскій и самъ принялъ непоколебимое рѣшеніе—вступить въ монашество. Съ этою цѣлю 12 мая 1844 года, слѣдовательно еще до окончанія курса, онъ подалъ прошеніе о постриженіи въ монашество, и въ юнѣ того же года на это прошеніе послѣдовалъ указъ Св. Синода, разрѣшавшій таковое постриженіе. Самое постриженіе, въ Троицкомъ соборѣ Сергіевой Лавры, 24 іюня означеннаго года совершилъ ректоръ академіи архимандритъ Евсевій, при чемъ новопостриженному далъ имя Сергія, въ честь и память почивающаго въ лаврѣ святыми мощами великаго угодника Божія преподобнаго Сергія. „Много лѣтъ тому назадъ вошелъ я въ эту обитель,—говорилъ самъ въ Бозѣ почившій митрополитъ Сергій въ рѣчи, произнесенной вскорѣ по вступленіи на Московскую митрополию, въ Троицкомъ соборѣ

¹⁾ Такое предположеніе между прочимъ высказываетъ Н. С. Дружининъ. См. *Душепол. Читеніе* 1898 г. ч. II, стран. 133, 134.

²⁾ Изъ того же письма Н. С. Дружинина къ составителю настоящей статьи отъ 17 февр. 1898 г.

³⁾ Напримѣръ землякъ его Михаилъ, въ монашествѣ Андрей Поспѣловъ, впоследствии епископъ Муромскій († 1868); за тѣмъ еще Петръ Екатериновскій, епископъ Томскій († 1889), упомянутый Амфилохій Казанскій, епископъ Угличскій († 1898) и др.

Сергіевой лавры 23 сентабря 1893 года,—и водворился въ учебной обители, находящейся въ стѣнахъ ея. Тамъ я не только учился наукамъ, но и навикалъ послушанію. Для меня было утѣшеніемъ быть въ подчиненіи. Потомъ, чтобы лучше навикнуть послушанію, я принялъ иноческое званіе, и въ этомъ самомъ храмѣ, на этомъ мѣстѣ,¹⁾ неожиданно для меня наречено мнѣ имя, которое недостойно ношу. Вскорѣ за тѣмъ у этого престола я получилъ первую священную степень: былъ рукоположенъ въ іеродіакона²⁾. Это послѣднее состоялось 20 іюля того же 1844 года, при чемъ рукоположеніе его совершилъ самъ митрополитъ Филаретъ,³⁾ пребывавшій въ то время, по случаю основанія Геосиманскаго скита, въ Лаврѣ. Въ іеромонаха новопостриженный инокъ Сергій имъ же, митрополитомъ Филаретомъ, рукоположенъ 6 августа того же года въ Преображенскомъ соборѣ Спасо-Виеанскаго монастыря, что близъ Сергіевой лавры⁴⁾.

Такъ, принятіемъ монашества и возведеніемъ на первыя степени священства отецъ Сергій еще ближе сталъ къ Господу, Котораго и прежде видѣлъ предъ собою *оному* и съ благодатною помощію Котораго теперь еще тверже, непоколебимѣе прежняго, сталъ на пути послушанія и добродѣтели.

Между тѣмъ самое положеніе о. Сергія, какъ не простаго, а ученаго монаха нуждалось въ усвоеніи ему особаго рода послушанія,—по учебной части. Какъ одинъ изъ лучшихъ питомцевъ академіи, іеромонахъ Сергій имѣлъ право на занятіе должности при самой академіи, и въ самомъ началѣ 1844—1845 учебнаго года онъ опредѣленъ былъ, съ званіемъ бакалавра, на кафедрѣ дѣятельнаго богословія, т. е. нравственнаго и пастырскаго⁵⁾. Эти предметы онъ преподавалъ въ

¹⁾ Т. е. на амвонѣ, съ котораго митрополитъ Сергій произносилъ рѣчь.

²⁾ См. *Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ*, издав. при Св. Синодѣ за 1893 г., № 41, стран. 1469, столб. 1.

³⁾ Въ то же время митрополитомъ Филаретомъ рукоположенъ въ іеромонаха ранѣе о. Сергія постриженный землякъ его, помянутый Андрей Поспѣловъ. См. № 55 дѣлъ внутр. Правл. Моск. дух. академіи за 1844 годъ.

⁴⁾ См. тотъ же № 55 дѣлъ вн. правл. за 1844 г.

⁵⁾ Подробности о занятіи имъ этой кафедры см. въ нашихъ статьяхъ въ *Душеспол. Читаніи* 1898 г., ч. II, стран. 135 и дал.

академіи неизмѣнно, съ 1844—1845 и до начала 1857—1858 учебнаго года, когда, по вступленіи въ должность ректора воспитавшей его академіи, согласно установившемуся издавна обычаю, долженъ былъ преподавать уже догматическое богословіе. Продолжительное, въ теченіе 12-ти лѣтъ, преподаваніе дѣятельнаго богословія въ высшемъ духовно-учебномъ заведеніи, такъ соотвѣтствовавшаго притомъ и новому (иноческому) положенію и сану (священному) преподавателя, еще болѣе утвердили его на вышепомянутомъ пути послушанія и добродѣтели. Съ одной стороны, христіанское нравоученіе, которое онъ долженъ былъ преподавать, а для сего съ тщательностію изучать, укрѣпляло и дѣлало болѣе сознательною его собственную нравственность, которая и ранѣе того, подъ вліяніемъ добраго семейнаго воспитанія, была, какъ мы видѣли, на довольно высокой степени. А такъ какъ это христіанское нравоученіе уже по самому своему понятію должно было имѣть характеръ религиозный, какъ основывающееся на вѣроученіи христіанскомъ, мало того, у православнаго богослова должно было запечатлѣваться характеромъ именно православнаго нравственнаго богословія: то еще сильнѣе должно было оно и вліять на собственную нравственную жизнь молодого бакалавра. И его глубоко-убѣжденныя, строго-православныя, а вмѣстѣ и вполне ученныя лекціи по нравственному богословію, часть которыхъ стала извѣстною и путемъ печати ¹⁾, лучше

¹⁾ Таковы, напримѣръ, статьи его: „О побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона“ (въ *Прибавл. къ Твор. св. отцевъ* за 1851 г. ч. X, стр. 263—340);—„О терпѣніи въ молитвѣ“ (тамъ же, 1855 г., ч. XIV, стр. 397—408);—„О любви къ Богу, испытываемой скорбями“ (тамъ же, 1856 г., ч. XV, стр. 160—173) и др. Самыя лекціи по нравственному богословію о. Сергій послѣ введенія, въ которомъ раскрывалъ пользу этой науки, ея связь съ догматическимъ богословіемъ, отношеніе нравственности христіанской къ философской морали и т. д., начиналъ указаніемъ на источникъ зла—въ поврежденности природы человѣка вслѣдствіе грѣхопаденія (Римл. 5, 12) и на задатки добра въ этой природѣ, которыхъ не уничтожило грѣхопаденіе. За тѣмъ, опредѣляя поврежденное состояніе какъ болѣзненное, а доброе направленіе какъ здоровое состояніе природы человѣка, о. Сергій подвергалъ изслѣдованію вопросъ о томъ, гдѣ искать и гдѣ искать человѣкъ способомъ къ избавленію себя отъ поврежденнаго состоянія и къ возвращенію въ состояніе здоровое. Подвергая критикѣ разныя способы такового исцѣленія, профессоръ приходилъ самъ и своихъ слушателей приводилъ въ мысля, что безъ благодатной, сверхъестественной помощи такое избавленіе и

всего доказываютъ ту тѣсную связь, въ какой стояли онѣ съ его собственною религіозно-нравственною жизнію. Эту связь онъ и самъ всячески старался сдѣлать еще болѣе тѣсною, понятно, съ тѣхъ поръ, какъ въ 1848 году назначенъ былъ на должность инспектора академіи, т. е. главнаго блюстителя нравственности въ своихъ собственныхъ слушателяхъ,—студентахъ.—Съ другой стороны, пастырское богословіе, какъ наука, требовавшая отъ о. Сергія также основательнаго изученія для преподаванія ея на академической кафедрѣ, побуждало его глубже войти въ собственное свое положеніе, какъ лица, самымъ саномъ священства, призваннаго къ пастырскому служенію въ церкви Христовой, хотя еще и не имѣвшаго для себя въ то время настоящей паствы,—сознать и осмыслить свои обязанности какъ пастыря, выразумѣть, усвоить и заблаговременно воспитать въ себѣ качества требуемыя отъ истиннаго пастыря и устранить недостатки, нетерпимые въ немъ, наконецъ просознать и вполнѣ взвѣсить отвѣтственность, лежащую на пастырѣ. И въ этомъ отношеніи сохранившіяся въ запискахъ его слушателей лекціи ясно свидѣтельствуютъ, какъ глубоко и широко понималъ и излагалъ свой предметъ отецъ Сергіи¹⁾. Поэтому же и послѣ, когда онъ былъ уже самостоя-

тельное возвращеніе невозможно. Далѣе, по связи предметовъ, онъ разсуждалъ объ отношеніи благодати Божіей къ свободѣ воли человѣческой въ нравственной дѣятельности, о необходимости закона для человѣка и въ благодатномъ и въ грѣховномъ состояніи и т. п. При этомъ онъ обстоятельно опредѣлялъ самое понятіе о законѣ, говорилъ о вѣншемъ положительномъ законѣ, Моисеевомъ и Христовомъ, о главномъ началѣ христіанской нравственной дѣятельности,—любви, о побужденіяхъ къ исполненію нравственнаго закона (—въсколько лекцій), о содѣсти, какъ одномъ изъ побудителей къ исполненію нравственнаго закона, и т. д. Затѣмъ, уже во второмъ полугодіи учебнаго года, о Сергіи читалъ о добродѣтели, о грѣхѣ и порокахъ, о богопочтеніи; обязанностяхъ въ отношеніи къ Богу (вѣрѣ, надеждѣ, любви, страхѣ, повинновеніи и благодарности), о самопознаніи, образованіи ума, какъ нравственной обязанности, образованіи художественномъ, —вообще объ обязанностяхъ въ отношеніи къ самому себѣ и наконецъ объ обязанностяхъ въ отношеніи къ ближнему,—частныхъ и общественныхъ.—Содержаніе этихъ лекцій мы изложили по запискамъ, сдѣланнымъ однимъ изъ слушателей о. Сергія, воспитанникомъ XIX курса (1850—1854 г.г.) Московской духовной академіи, профессоромъ сей послѣдней Д. Ѳ. Голубинскимъ. Срав. *Душесп. Чтеніе* за 1898 г., ч. II, стр. 136—138 въ нашей статьѣ.

¹⁾ Лекціи по пастырскому богословію, которыя о. Сергіи обыкновенно читалъ въ академіи послѣ лекцій по богословію нравственному, именно во второй учеб-

тельнымъ архипастыремъ, во многихъ своихъ проповѣдяхъ предлагалъ превосходные уроки изъ области пастырскаго богословія по различнымъ случаямъ и въ различныхъ мѣстахъ (какъ напр. въ храмахъ духовныхъ семинарій) ¹⁾; чрезъ что въ значительной мѣрѣ пополнялся какъ бы недостатокъ въ его статьяхъ по пастырскому богословію по сравненію съ статьями по нравственному богословію ²⁾.

Въ исполненіи обязанностей бакалавра отецъ Сергій остался вѣренъ себѣ. Раньше не разъ упомянутый сверстникъ его по лѣтамъ, но отставшій отъ него на одинъ курсъ, Н. С. Дружининъ, ставшій въ 1844—1845 учебномъ году однимъ изъ старшаго курса, онъ предварялъ также введеніемъ, въ которомъ раскрывалъ важность и значеніе сей науки, опредѣлялъ границы ея, указывалъ планъ ея преподаванія, источники—въ Свящ. Писаніи и Церковномъ преданіи, при чемъ дѣлалъ разборъ книги св. І. Златоуста о священствѣ, св. Григорія Великаго *De cura pastorali* и нѣк. др. изъ древнихъ, а изъ новыхъ книги „О должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ“, писемъ А. С. Стурдзы и др. Затѣмъ говорилъ о необходимости пастырскаго служенія и различныхъ степеней священства, о высокомъ достоинствѣ этого служенія, о превосходствѣ священства новозавѣтнаго предъ ветхозавѣтнымъ,—о трудности служенія пастырскаго, осторожности, съ какою приступали къ нему древніе пастыри Церкви, объ отвѣтственности лежащей на пастыряхъ Церкви, о призваніи къ пастырскому служенію и условіяхъ во вступленію въ это званіе; опровергалъ латинское ученіе о безбрачій духовенства; говорилъ о необходимости умственнаго и нравственнаго образованія для пастырей, о важности для нихъ и свѣтскаго образованія, о необходимости доброй жизни и благочестія для пастыря, о нравственныхъ качествахъ пастыря (—нѣсколько лекцій), о грѣхахъ неприличныхъ пастырю (съ изъясненіемъ X-й главы Апокалипсиса) и о добродѣтеляхъ, ему свойственныхъ, о занятіяхъ и удовольствіяхъ, ему дозволимыхъ, объ обязанностяхъ пастыря—учить (нѣсколько лекцій) и священнодѣйствовать.—Лекціи эти записаны были также профессоромъ Д. Ѳ. Голубинскимъ, записями котораго мы и пользовались съ глубокою благодарностію къ записавшему ихъ въ 1853—1854 учебномъ году. Срав. *Душев. Чтеніе* 1898, II, 138. 139—въ нашей статьѣ о митрополитѣ Сергій.

¹⁾ Такъ, въ проповѣди при освященіи храма въ Казанской духовной семинаріи (Одесск. изд. словъ и рѣчей м. Сергія, ч. II, 235—238 стр.) преосвященный Сергій раскрываетъ вопросъ „о призваніи къ священному служенію“;—въ проповѣдяхъ, произнесенныхъ въ Кишиневской духовной семинаріи, говоритъ—о томъ, „что требуется отъ священнослужителей и въ частности отъ юношей, приготовляющихся къ священному званію“. (Тамъ же, стр. 75—79).—„О благоприличіи, свойственномъ служителемъ церкви“ (стр. 80—84), и т. д.

²⁾ Изъ напечатанныхъ въ академическомъ журналѣ статей высокопреосвященнаго Сергія только одна: „Бракъ и безбрачіе лицъ духовныхъ“ (*Приб. къ Твор. св. Отц.* 1860, XIX, 169—235) можетъ быть отнесена къ области пастырскаго богословія.

изъ первыхъ слушателей его, пишетъ о немъ: „ставши бакалавромъ, онъ читалъ намъ нравственное богословіе вполне удовлетворительно. Лекціи его были всегда аккуратно рассчитаны на часъ. Никогда не случалось, чтобы лекція его о томъ или о другомъ осталась неоконченною до другаго раза, и никогда не случалось, чтобы онъ окончилъ лекцію ранѣе часа“¹⁾. Такъ онъ, издавна привыкшій къ аккуратности въ исполненіи своихъ обязанностей, съ дѣтства воспитывавшій въ себѣ „сокровеннаго сердца человѣка, котораго украшеніе—кротость и спокойствіе, котораго направленіе—безбоязненная любовь къ добру и преданность своему долгу“, и въ новомъ, бакалаврскомъ „послушаніи“ остался „непоколебимъ“; ибо, безъ сомнѣнія, *предзрѣлъ Господа предъ собою выну, яко одесную его есть*. Эти—кротость и спокойствіе, безбоязненная любовь къ добру и преданность своему долгу выражались и во всей внѣшней его фигурѣ²⁾,—въ величавости вида и поступи, въ манерѣ держать себя съ надлежащимъ достоинствомъ, при звучности голоса въ чтеніи лекцій, довершавшей впечатлѣніе, которое онъ производилъ на студентовъ. Одинъ изъ послѣднихъ, впоследствии почтенный Московскій протоіерей—магистръ выпуска 1848 года С. Г. Вишняковъ († 1892), слушавшій о Сергія въ 1846—1848 годахъ, въ письмѣ къ покойному архіепископу Тверскому Саввѣ († 1896) отъ 8 сентября 1848 г., слѣдовательно подъ живымъ впечатлѣніемъ лекцій, имъ слышанныхъ, характеризуя тогдашнихъ профессоровъ академіи (А. В. Горскаго, о. Леонида Краснопѣвкова и др.), продолжаетъ въ шутивомъ тонѣ: „Не говорю объ о. Сергіѣ. Онъ, я думаю, пришедши въ классъ³⁾ и окинувъ всѣхъ гордымъ окомъ, на-

¹⁾ Изъ письма Н. С. Дружинина къ составителю настоящей статьи отъ 17 февр. 1898 г.

²⁾ Наружность высокопреосвященнаго Сергія за то время, еще въ 1840 году, при поступленіи его въ академію, вышеупомянутый профессоръ академіи Ѳ. А. Голубинскій, въ своихъ запискахъ и спискахъ, также упомянутыхъ, описываетъ такъ: „Николай Яковл. Липидевскій, 20 лѣтъ, роста средняго, темнорусый“. См. *Духовн. Учен.* 1898 г. ч. I, стр. 715.

³⁾ Между тѣмъ какъ С. Г. Вишняковъ въ 1848 г. уже окончилъ курсъ, высокопреосв. Савва только что перешелъ на старшій курсъ и слѣдовательно только что началъ слушать лекціи о. Сергія.

чнетъ похвѣвать славно¹⁾. Но что это не была гордость въ дѣйствительности, о томъ говоритъ глубокое смиреніе, которое также украшало молодаго бакалавра. Вотъ примѣръ. Въ академіи, при окончаніи каждаго курса, правленіе запрашивало профессоровъ и бакалавровъ, желаютъ ли они продолжать службу при академіи, при чемъ требовалась письменная отиѣтка въ заявленіи ими своего желанія или нежеланія. Запросъ сдѣланъ былъ и въ 1846 году; когда о. Сергій, уже въ 1845 г. утвержденный въ степени магистра богословія, только что окончивъ первый, двухгодичный опытъ преподаванія своего двойнаго предмета на академической кафедрѣ. И что же? Между тѣмъ какъ остальные профессора и бакалавры просто (письменно) заявляли свое желаніе продолжать службу при академіи, бакалавръ іеромонахъ Сергій 27 мая означеннаго года написалъ: „ежели начальству благоугодно будетъ оставить меня на занимаемой мною вакансіи, то я съ благопокорностію принимаю сіе начальственное распоряженіе“²⁾. Разумѣется, начальство безъ всякаго колебанія оставило о. Сергія на занимаемой имъ вакансіи.

Профес. И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Письмо помѣщено въ „Автобіографическихъ запискахъ“ преосв. Саввы, печатаемыхъ въ приложеніяхъ къ *Богословскому Вѣстнику*; но настоящее мѣсто тамъ опущено было, такъ какъ печаталось письмо еще при жизни митрополита Сергія. Срав. нашу статью о немъ въ *Духовн. Ут.* 1893, II, 139, 140.

²⁾ № 37 дѣлъ внутр. правл. Моск. дух. академіи за 1846 годъ.

ОВЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1899 году.

Издакiе богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1899 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархiи.

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

Цѣна за годовое изданiе внутри Россiи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакцiи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинарiи, 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, Петровскiя лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперiи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакцiи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданiя за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакцiи продаются слѣдующiя книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненiе прасвященнаго Амвросiя. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древнiе и современные софисты“. Сочиненiе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкiй. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненiя, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненiи „Церковь и государство?“ Сочиненiе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненiе графа Л. Н. Толстого „Царствiе Вошiе внутри васъ“. Бритическiй разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Панство, какъ причина раздѣленiя Церквей, или Римъ въ своихъ сношенiяхъ съ Восточною Церковiю“. Докторское сочиненiе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1898 года.

Харьковъ. Типографiя Губернскаго Правленiя,

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пістєтє вообѣмєн.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволєно цензурою. Харьковъ, 28 Феврала 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтєвъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьновскаго,

въ недѣлю о блудномъ сынѣ.

О сокрушеніи сердца.

*Жертва Богу духъ сокрушенъ:
сердце сокрушенно и смиренно Богъ
не уничижитъ (Пс. 50, 19).*

Понятіе о сокрушеніи сердца въ общемъ смыслѣ означаетъ всякую скорбь и печаль, ощущаемую нами подъ тяжестію бѣдствій, сопровождающихъ земную жизнь нашу. Народъ нашъ на своемъ простомъ языкѣ называетъ эту печаль *кручиною*, разумѣя подъ этимъ словомъ скорбь глубокую и продолжительную. Такъ всѣ мы испытываемъ бѣдствія и скорби: кто отъ болѣзни, кто отъ бѣдности, кто отъ измѣны друзей, кто отъ злобы враговъ, кто отъ непоправимыхъ собственныхъ ошибокъ, отъ неудавшихся предпріятій и несбывшихся надеждъ, кто отъ оскорбленнаго самолюбія и т. под. Перечислить всѣ наши скорби нѣтъ возможности, и совершенно освободиться отъ нихъ нѣтъ средствъ у рода человѣческаго. Но всѣ эти житейскія скорби и страданія въ Словѣ Божіемъ называются *печалію вѣка сего*, которая при крайнемъ усиленіи скорбей, при нашей безпомощности *смерть содѣлываетъ* (2 Кор. 7, 10), т. е. подавляетъ духъ нашъ и лишаетъ его силъ и возможности выдти побѣ-

дителемъ изъ борьбы съ бѣдствіями жизни и ввергаетъ въ отчаяніе и погибель.

Совершенно иное значеніе имѣетъ нравственное состояніе, испытанное Давидомъ послѣ его паденія и названное имъ въ покаянномъ псалмѣ его *сокрушеніемъ сердца*. Это чувство, въ противоположность печали вѣка сего, Апостоль Павель называетъ *печалью по Богу*, т. е. скорбію о нашей неблагодарности къ Богу, оскорбляемому грѣхами нашими.

Ясно, что сокрушеніе сердца есть чувство религиозное и, какъ нравственное состояніе, представляется въ смыслѣ жертвы Богу, — духовнымъ подвигомъ, привлекающимъ къ намъ Божіе милосердіе и открывающимъ путь ко спасенію, — по другому изреченію Давида: *близъ Господь сокрушеннымъ сердцемъ и смиреннымъ духомъ спасетъ* (Пс. 33, 19).

По этимъ чертамъ, указаннымъ Словомъ Божіимъ, мы можемъ такъ опредѣлить понятіе о сокрушеніи сердца:

Сокрушеніе сердца есть скорбь глубокая и постоянная, происходящая отъ сознанія нашего недостойнства и виновности предъ Богомъ и праведнымъ судомъ Его, растворяемая вѣрою въ Его промышленіе о насъ и надеждою на Его безконечное милосердіе.

Раскрытіе этого понятія о сокрушеніи сердца на основаніяхъ Слова Божія и опытовъ духовной жизни приведетъ насъ, во первыхъ, къ уразумѣнію высокаго нравственнаго достоинства этого расположенія духа нашего, и во вторыхъ, къ созерцанію дивныхъ проявленій любви и милосердія Божія къ вѣрующимъ, посвящимъ въ себѣ духъ сокрушенный и сердце смиренное.

Прежде всего мы должны помнить, что это скорбное состояніе духа нашего есть наше печальное наслѣдство отъ нашихъ прародителей послѣ ихъ грѣхопаденія. Затворенныя для нихъ врата рая и херувимъ съ

пламеннымъ мечемъ, охраняющій ихъ, должны быть для всего грѣшнаго человѣчества знаменіемъ его отчужденія отъ Бога. Печаль эта должна возрасти при мысли о невообразимомъ множествѣ произвольныхъ грѣховъ, содѣланныхъ людьми въ теченіе вѣковъ и разслабившихъ душевныя и тѣлесныя силы наши. Поэтому состояніе грѣховности нашей и скорбей, отъ нея происходящихъ, признается для насъ естественнымъ, природнымъ, неизбѣжнымъ, непоправимымъ никакими собственными усиліями людей. Возрождаетъ, обновляетъ и спасаетъ насъ отъ вѣчныхъ страданій только крестная жертва Искупителя нашего, подъ условіемъ нашей свободной дѣятельности, по ученію Его и примѣру земной Его жизни, т. е. подъ условіемъ крестнаго, тяжкаго подвига въ борьбѣ съ нашими страстями и врагами нашего спасенія, подъ руководствомъ и съ помощію благодати Святаго Духа. Итакъ, и въ опасности гибели отъ грѣховъ, и въ усиліяхъ къ освобожденію отъ нихъ, скорбь и сокрушеніе всюду сопровождаютъ насъ. Это мы видимъ изъ свидѣтельствъ избранныхъ и совершеннѣйшихъ праведниковъ. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ о себѣ: *еще речемъ. яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ, и истины нѣсть въ насъ* (1 Іоан. 1, 8), а Апостолъ Павелъ говоритъ за себя и за всѣхъ людей, остающихся въ естественномъ состояніи: „я плотянь, проданъ грѣху; ибо не понимаю что дѣлаю; потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю“ (Рим. 7, 14—15). И послѣ того, какъ онъ явилъ въ своей многотрудной жизни величайшіе подвиги добродѣтели, послѣ чрезвычайныхъ дарованій, откровеній и видѣній, онъ говоритъ: „усмиряю и порабацую тѣло мое, дабы, проповѣдуя другимъ, самому не остаться недостойнымъ“ (1 Кор. 9, 27). — „Мы сами, говоритъ онъ, имѣя начатокъ Духа, стенаемъ, ожидая усыновленія, искуп-

ленія тѣла нашего“ (Рим. 8, 23).— „Мы въздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими“ (2 Кор. 5. 2—3). Поэтому онъ не только будитъ безпечныхъ грѣшниковъ: „встань, спящій, и воскресни изъ мертвыхъ, и освѣтитъ тебя Христосъ“ (Ефес. 5, 14), но остерегаетъ и трудящихся въ дѣлѣ своего спасенія отъ расслабленія и самонадѣянности: „кто думаетъ, что онъ стоитъ, берегись, чтобы не упасть“ (1 Кор. 10, 12). Итакъ, внутреннее сокрушеніе сердца, соединяемое съ заботою объ исправленіи,—печать сосредоточенности на лицѣ, осмотрительность въ словѣ и поведеніи,—вотъ образъ истиннаго христіанина.

Слово Божіе объясняетъ намъ это нравственное состояніе наше различными образами и сравненіями, но мы не вдумываемся въ нихъ и привыкли повторять ихъ безъ должнаго вниманія и размышленія. Оно называетъ насъ больными, а Христа Спасителя Врачемъ и Посѣтителемъ душъ нашихъ (Матѣ. 9, 12; 1 Петр. 2, 25); называетъ насъ странниками, не имѣющими здѣсь „постояннаго града“ и обреченными на труды и лишенія дальняго путешествія и на „исканіе града будущаго“ (Евр. 13, 14). И какъ ясно собственный нашъ опытъ указываетъ намъ на эту печаль нашего духа въ тоскливомъ недовольствѣ нашею землею жизнію! Подумаемъ: что значитъ это безпокойное исканіе истины и стремленіе разрѣшить нашимъ собственнымъ умомъ неразрѣшимые для насъ вопросы о судьбѣ нашей,—стремленіе, увлекающее даже ученыхъ христіанъ на ложныя пути знанія и подвергающее ихъ безчисленнымъ заблужденіямъ, когда Божественное Откровеніе стоитъ предъ нами и, какъ солнце, освѣщаетъ намъ пути къ вѣчной Истинѣ? Что значитъ это исканіе счастья въ разнообразныхъ плотскихъ наслажденіяхъ, эта неудовлетворенность духа

при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ жизни, и наконецъ эта непрестанная жажда пережить, въ надеждѣ найти полное счастье, удовлетворяющее насъ и неизмѣнное? Всякій честный и непредубѣжденный мыслитель увидитъ въ этомъ не что иное, какъ наше врожденное, незаглушаемое никакимъ шумомъ развлеченій и ненасыщаемое никакими земными наслажденіями, стремленіе къ Богу, Источнику жизни и блаженства. А если это такъ, то и душевная печаль наша и сокрушеніе сердца—наша неотъемлемая доля—прискорбная, но не безнадежная, а имѣющая выходъ къ свѣту и радости, по слову Спасителя: *блаженнѣ плачущи, яко тѣи утѣшатся* (Матѣ. 5, 4).

Мы знаемъ изъ слова Божія, что христіане достигаютъ благодатныхъ утѣшеній въ этой жизни и вѣчнаго блаженства въ будущей—не познаніями и мыслями, хотя бы и глубокими,—не словами, хотя бы и мудрыми,—но исполненіемъ заповѣдей Божіихъ и вѣрою живою и дѣятельною. И этотъ именно единственный путь ко спасенію обрѣтается и безопасно проходится только при условіяхъ покоренія вѣрѣ нашего горделиваго ума и при многотрудномъ подвигѣ очищенія нашего грѣхолюбиваго сердца. Кто обращается къ врачу? Тотъ,—воспользуемся любимыми сравненіями св. Іоанна Златоуста,—тотъ, кто чувствуетъ свою болѣзнь и понимаетъ ея опасность. Слѣдовательно, искреннее обращеніе ко Христу возможно только христіанину, при обличеніи Слова Божія, почувствовавшему свою грѣховность и, по дѣйствию благодати Божіей, познавшему въ Христѣ единаго истиннаго Цѣлителя душъ человѣческихъ. Кто съ довѣріемъ и убѣжденіемъ принимаетъ врачебныя пособія? Тотъ, кто вѣритъ своему врачу. Слѣдовательно, только возлюбившій Христа съ смиреннымъ и сокрушеннымъ сердцемъ, съ покорностію

пріемлетъ отъ Него горькія врачевства покаянія, слезъ, терпѣнія въ крестномъ подвигѣ борьбы со страстями и искушеніями. Кто можетъ съ усердіемъ приносить молитвы свои къ Богу и быть терпѣливымъ въ бдѣніяхъ и богослуженіяхъ? Только привыкшій къ внутреннему непрестанному обращенію къ Господу Іисусу Христу при всѣхъ печальныхъ обстоятельствахъ своей жизни. Чье сердце всегда открыто для страждущихъ и несчастныхъ братій?—Только сердце, знающее скорбь, по собственному опыту, въ самыхъ тяжкихъ страданіяхъ, при глубокихъ паденіяхъ, при бесплодности усилий освободиться отъ застарѣлыхъ грѣховныхъ привычекъ и непрестанномъ страхѣ за вѣчную свою участь. У Христа онъ самъ ищетъ помощи, для Христа же помогаетъ и страждущимъ братіямъ.

Чтобы вамъ лучше понять и усвоить это ученіе о „печаляхъ по Богѣ“, вспомнимъ другое изреченіе Спасителя: „Горе вамъ пресыщенные нынѣ! ибо взалчете. Горе вамъ, смѣющіеся нынѣ! ибо восплачете и возрыдаете“ (Лук 6, 25). Подъ словомъ „нынѣ“ разумѣется земная жизнь людей каждаго вѣка и каждаго поколѣнія. Но, кажется, ни для одного изъ предшествовавшихъ вѣковъ не было такъ необходимо, какъ намъ, это напоминаніе объ опасности пресыщенія чувственными наслажденіями и страсти къ развлеченіямъ и удовольствіямъ, вообще называемымъ въ словѣ Спасителя—веселіемъ и „смѣхомъ“. Намъ наиболѣе грозитъ это „горе“. Въ чемъ оно является и угрожаетъ намъ? Въ совращеніи со скорбнаго пути сокрушенія о грѣхахъ на путь безпечности, въ оплотвленіи сердца, утрачивающаго чувствительность къ духовнымъ впечатлѣніямъ, затѣмъ—въ невѣріи, ожесточеніи и коснѣніи во злѣ, ведущемъ къ вѣчному горю. Нашъ вѣкъ полагаетъ совершенство не въ Богопознаніи и вѣрѣ, а въ наукѣ

преимущественно направленной къ умноженію удобствъ и наслажденій плотскихъ: онъ ищетъ счастія—не въ мирѣ сердца и совѣсти, не въ радости о торжествѣ правды и добродѣтели, а въ приобрѣтеніи наибольшихъ средствъ для роскошной и безпечальной жизни. Мы слышимъ рѣчи и о вѣрѣ, но не о богопреданной, а каждамы по своему понимаемой; мы видимъ и борьбу за убѣжденія, но не видимъ твердыхъ основаній для соглашенія въ единой безспорной истинѣ; мы много читаемъ разсужденій о честности, но основанной на гордости и самолюбіи,—о добродѣтели, но выставляемой на показъ,—о любви, но не въ духѣ самоотверженія и самопожертвованія, а въ легкомъ способѣ благодѣянія, въ пожертвованіяхъ большею частію того, „чего намъ не жаль“. Все наше просвѣщеніе скользитъ по поверхности нашихъ душъ, а не поднимаетъ нашего духа изъ подъ гнета полавляющей его плоти; всѣ наши добродѣтели—въ успѣхахъ по службѣ и приобрѣтеніи отличій; а дѣла великія—въ открытіяхъ, сооруженіяхъ, составленіи „колоссальныхъ состваній“. Слава Богу, что еще есть у насъ въ общественныхъ дѣятеляхъ усердіе къ служенію отечеству и благу государства, хотя послѣднее не всегда понимается вѣрно. Это „горе“ въ настоящемъ состоитъ въ упадкѣ духовной жизни, а въ будущемъ обнаружится—въ развращеніи поколѣній и, наконецъ, въ приближеніи человѣчества къ пропасти, лежащей въ концѣ „широкаго пути“, ведущаго, по слову Господню, въ вѣчную погибель (Матѣ. 7, 13). Намъ, конечно, скажутъ на все это съ усмѣшкою многіе изъ образованныхъ людей: „всѣ это мы слышали, всѣ давно намъ извѣстно“; но этимъ еще болѣе увеличивается постигающее насъ „горе“. Иисусъ Христосъ, принявъ исповѣданіе вѣры въ Него отъ исцѣленнаго Имъ слѣпорожденнаго, сказалъ въ слухъ фарисеевъ:

„на судъ пришелъ Я въ мѣръ сей, чтобы невидящiе видѣли, а видящiе стали слѣпы“. Услышавъ это, фарисеи сказали: „неужели и мы слѣпы?“ Иисусъ сказалъ имъ: „еслибы вы были слѣпы, то не имѣли бы на себѣ грѣха: но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ“ (Иоан. 9, 39—41). Обратимъ это слово Господа къ нашимъ невѣрамъ, отрицающимъ и искажающимъ Его спасительное ученiе по своему мнимоу всезнанiю: „если бы вы этого ученiя не знали, то не имѣли бы грѣха; но такъ какъ вы говорите, что его знаете, то грѣхъ остается на васъ“.

Но обратимся опять къ душамъ смиреннымъ и сокрушеннымъ сердцамъ. Кромѣ несомнѣннаго твердаго направленiя ихъ по пути къ вѣчной жизни, они на пути этомъ имѣютъ и истинныя утѣшенiя, неизвѣстныя невѣрующимъ и беспечнымъ.

Если сказано у пророка, что Господь „близокъ къ сокрушеннымъ сердцемъ“, то это не значить, что Онъ, такъ сказать, стоитъ недалеко отъ нихъ. Нѣтъ! Господь сказалъ: „се, стою у двери и стучу. Если кто услышитъ голосъ Мой, и отворитъ дверь, войду къ нему и буду вечерять съ нимъ, и онъ со Мною“ (Апок. 3, 20). Но кто поспѣшитъ отворить дверь Врачу небесному, какъ не болящiй духомъ и Его ожидающiй? И изъ опытовъ жизни сокрушенныхъ душъ мы видимъ, что они, при всѣхъ немощахъ, грѣхахъ и страданiяхъ, имѣютъ дерзновенiе къ Богу. Не ощущая Его помощи, они зовутъ Его къ себѣ: „скажу Богу, Заступнику Моему: для чего Ты забылъ меня? Для чего я стѣтуя хожу отъ оскорбленiй врага?“ (Пс. 41, 10) „Приблизься къ душѣ моей; избавь ее; ради враговъ моихъ спаси меня“ (Пс. 68, 19). Чувствуя силу страстей своихъ и соблазновъ, они вопiютъ къ Богу: „я близокъ къ паденiю и скорбь моя всегда со мною.... не удаляйся отъ меня, посѣши на

помощь мнѣ, Господи, Спаситель мой!“ (Пс. 37, 18—23). Какъ упавшее и разбившееся дитя громкимъ плачемъ зоветъ мать, зная, что она поспѣшитъ къ нему, такъ смиренныя души, указывая на свои грѣхи и страданія совѣсти, плачутся предъ Господомъ: „нѣтъ мира въ костяхъ моихъ отъ грѣховъ моихъ. Ибо беззаконія превысили главу мою, какъ тяжелое бремя отяготѣли на мнѣ“ (Пс. 37, 4—5). Они умоляютъ Бога Его собственными совершенствами и напоминаютъ Ему объ Его прежнихъ благодѣвiяхъ: „вспомни щедроты Твои и милости Твои, ибо они отъ вѣка“ (Пс. 24, 6),— „гдѣ прежнiя милости Твои, Господи?“ (Пс. 88, 50). Они молятъ Господа помиловать ихъ, если не для нихъ самихъ, то ради охраненiя собственной чести и славы Его: „помоги намъ, Боже, Спаситель нашъ, ради славы имени Твоего; избавь насъ и прости намъ грѣхи наши ради имени Твоего. Для чего язычникамъ говорить: гдѣ Богъ ихъ?“ (Пс. 78, 9—10). Но они же исповѣдуютъ предъ Богомъ, съ радостiю и благодаренiемъ, и утѣшенiя даруемая имъ: „при умноженiи скорбей моихъ въ сердцѣ моемъ утѣшенiя Твои улаживаютъ душу мою“ (Пс. 93, 19).

Теперь укажемъ дивныя проявленiя любви и милосердiя Божiя къ сердцамъ сокрушеннымъ. Но кто посмѣетъ сказать, что онъ въ состоянiи достаточно изобразить милосердiе Господа къ грѣшникамъ кающимся и любовь Его къ человѣкамъ? Кто можетъ понять и обнять мыслью эту любовь безконечную,—всегда себѣ равную, для всѣхъ созданiй открытую, ничѣмъ не возмущаемую, никогда не утомляющуюся, ко всѣмъ снисходящую, никого изъ людей обращающихся къ ней за помощью „не упрекающую“ (Іак. 1, 5) и отъ величайшихъ грѣшниковъ не отвращающуюся? Только Господь Иисусъ Христосъ, пришедшiй въ мiръ призвать

грѣшниковъ на покаяніе (Лук. 5. 32), и „исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ“ (Лук. 4, 18), могъ въ ученіи и дѣяніяхъ своихъ изобразить ее такъ, что полнота ея пребудетъ вѣчнымъ и неисчерпаемымъ предметомъ созерцанія и славословія Ангеловъ и человѣковъ. Для нашей цѣли мы только приведемъ данный намъ образъ ея въ притчѣ о блудномъ сынѣ и дѣйствія ея въ помилованіи падшаго Давида, отвергшагося отъ Господа Петра и двухъ грѣшницъ, удостоившихся за любовь къ Нему и смиреніе прощенія грѣховъ.

Въ буквальноймъ смыслѣ притчи о блудномъ сынѣ мы видимъ, что отецъ его, тоскуя о немъ, смотрѣлъ часто на дороги, ведущія къ его дому съ мыслию, не воротится ли несчастный сынъ его,—(иначе онъ не могъ, какъ сказано въ Евангеліи, увидѣть его „издали“) — и увидѣвъ его идущимъ, онъ „сжалился надъ нимъ“ (*милъ ему бысть*) и побѣжалъ ему на встрѣчу. И прежде нежели сынъ успѣлъ произнести свою покаянную мольбу: „я согрѣшилъ передъ тобою, и уже недостойнъ называться сыномъ твоимъ“, отецъ палъ ему на шею и уже цѣловалъ его. Затѣмъ онъ спѣшитъ снять съ него рубище и одѣтъ его въ лучшую одежду, возстановить его въ достоинство сына богатаго отца, давъ перстень на руку его и обувь на ноги. Онъ приказываетъ устроить вечерю „съ пѣніемъ и ликованіемъ“, — и изъ устъ его не вышло ни одного слова упрека, ни одного вопроса: — гдѣ ты былъ? что дѣлалъ? Куда дѣвалъ данное тебѣ имѣніе? Онъ только восклицалъ въ радости: „сей сынъ мой былъ мертвъ и ожилъ, пропадалъ и нашелся“ (Лук. 15). Вотъ живое истолкованіе слова Христова: *радость бываетъ на небеси о единьмъ грѣшницѣ кающемся* (Лук. 15. 7).

Это слово изъясняется и дѣйствіями всеблагаго Бога по отношенію къ смиреннымъ сердцамъ. Давидъ впалъ въ тяжкій грѣхъ. Но какъ только.

обличенный пророкомъ Наавомъ, онъ сказалъ: „согрѣшилъ я предъ Господомъ“, пророкъ тотчасъ отвѣтилъ ему:—,и Господь снялъ съ тебя грѣхъ твой; ты не умрешь“. Чѣмъ объяснить это скорое помилованіе? Предвѣденіемъ Господа, что Давидъ, великій духомъ и вѣрою, пойметъ и оцѣнитъ оказанную ему милость. И вотъ онъ, въ ожиданіи дальнѣйшаго откровенія о немъ воли Божіей, уединяется, постится, проводитъ ночь на голой землѣ (2 Цар. 12) и потомъ, въ слухъ всего міра, въ псалмѣ своемъ исповѣдуетъ грѣхъ свой и молить: „помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей... беззаконія мои я сознаю, и грѣхъ мой всегда предо мною... Не отвергни меня отъ лица Твоего, и Духа Твоего Святаго не отними отъ меня... Научу беззаконныхъ путямъ Твоимъ, и нечестивые къ Тебѣ обратятся“ (Пс. 50). И доселѣ этотъ покаянный псаломъ обращаетъ къ Господу нечестивыхъ.

Въ помилованіи Апостола Петра любовь Божія открывается въ особенно трогательныхъ чертахъ. Петръ, съ такою горячностію общавшій Господу, что «если и всѣ соблазнятся о Тебѣ, я никогда не соблазнюсь» (Мѡ. 26, 23), «я душу свою положу за Тебя» (Іоан. 13, 37), — не устоялъ предъ обвиненіями рабыни и служителей, въ томъ, что и онъ былъ съ Иисусомъ Назореемъ, «отрекся съ клятвою, что не знаетъ сего человѣка» (Матѡ. 26, 69—74). Пѣтель возгласилъ его паденіе, а Господь, претерпѣвавшій въ это самое время въ дворѣ первосвященника Каіафы поруганія и бичеванія, съ кротостію взглянулъ на него, напомнивъ ему его самонадѣянность и свое предреченіе. Этотъ взглядъ пронзилъ сердце Петра и онъ, «вышедши вонъ, горько заплакалъ» (Лук. 22, 62). И Господь въ сердцѣ своемъ уже простилъ его. По воскресеніи Иисуса Христа, когда Ангелъ повелѣлъ мруносицамъ возвѣститъ всѣмъ ученикамъ объ

Его воскресеніи, прибавилъ: „и Петру“, чтобы скорбящій Петръ не лишень былъ радости о воскресеніи своего Учителя (Мар. 16. 7). Наконецъ, когда Господь явился Самъ апостоламъ на морѣ Тиверіадскомъ, Онъ кротко напомнилъ Петру объ его прежней самоувѣренности: «любишь ли Ты Меня больше нежели они?» И если повторилъ этотъ вопросъ трижды, то, по толкованію святыхъ отцевъ, — только для того, чтобы послѣ троекратнаго его отреченія и троекратнаго увѣренія Петра *ей Господи, Ты вѣси, яко люблю Тя* (Іоан. 21), возстановить его въ званіи и правахъ апостола: „паци овецъ моихъ“ (Іоан. 21, 16).

Прощеніе одной женѣ—грѣшницѣ даровано Спасителемъ въ домѣ Симона фарисея, который пригласилъ Его на трапезу, но не имѣлъ вѣры въ Него и принялъ Его съ фарисейскою горделивостію. Между тѣмъ во время трапезы, по сказанію евангелиста Луки, — женщина изъ того города пришла съ алавастромъ мѹра и, ставши позади Господа, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и цѣловала ноги Его, и мазала мѹромъ. Господь, какъ будто не замѣчалъ этого. Но когда Симонъ, а вѣроятно съ нимъ и другіе, стали сомнѣваться въ достоинствѣ Іисуса Христа, думая, что „если бы Онъ былъ пророкъ, то звалъ бы кто и какая женщина прикасается къ Нему, ибо она грѣшница“, надлежало объяснить ея поступокъ. И Господь Самъ такъ истолковалъ его, что раскрылъ всю душу кающейся. «Симонъ! сказалъ Онъ домохозяину, — видишь ли ты эту женщину? Я пришелъ въ домъ твой, и ты воды Мнѣ на ноги не далъ; а она слезами облила Мнѣ ноги и волосами головы своей отерла. Ты лобзанія мнѣ не далъ; а она, съ тѣхъ поръ какъ Я пришелъ не перестаетъ лобызать у Меня ноги. Ты головы Мнѣ масломъ не помазалъ; а она мѹромъ помаза-

ла Мнѣ ноги. А потому сказываю тебѣ: прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много». Здѣсь открывается новая черта милосердія Божія: грѣшница получила прощеніе— не за сокрушеніе, а за любовь. Что это значитъ?—То, что она, обливаясь слезами, прошла быстро подвигъ печали и сокрушенія, возвысилась до пламенной любви къ Господу и съ необыкновеннымъ смиреніемъ и силою выражала ее (Лук. 7).

Внутреннее состояніе другой помилованной грѣшницы менѣе ясно. Она обличена была въ преступленіи, за которое по закону Моисееву, положено было побіеніе камнями. Книжники и фарисеи нашли въ этомъ происшествіи удобный случай искусить Спасителя, не скажетъ ли Онъ чего-нибудь вопреки закону Моисееву, чтобы обвинить Его въ этомъ. Они поставили предъ Нимъ виновную и произнесли требуемый закономъ приговоръ. Но Господь, не обращая на нихъ вниманія и наклонясь низко, писалъ на песокъ. Когда же они продолжали спрашивать Его, Онъ сказалъ имъ: „кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось въ нее камень“. Это былъ ударъ въ ихъ совѣсть, и стыдясь передъ народомъ такъ рѣшительно и громко объявить себя безгрѣшными, когда грѣхи ихъ были извѣстны,—и замѣтивъ, что Господь, не смотря на нихъ, продолжаетъ писать на песокъ, они, „будучи обличаемы совѣстію, говорить евангелистъ, стали уходить одинъ за другимъ, начиная отъ старшихъ до послѣднихъ; и остался одинъ Іисусъ и женщина, стоящая посреди“. Господь, обративъ къ ней Свой милостивый и любвеобильный взоръ, сказалъ: „гдѣ твои обвинители? Никто не осудилъ тебя? Она отвѣчала: никто, Господи! Іисусъ сказалъ ей: и Я не осуждаю тебя. Иди, и впредь не грѣши!“ (Іоан. 8).

Я намѣренно изложилъ эти два послѣднія событія съ особенною подробностію потому, что живые учите-

ли о духѣ евангельской любви и *всепрощеніи* говорятъ, что Христосъ прощаетъ всякому грѣшнику и всякіе грѣхи; стоитъ только этого пожелать. И эти два случая, особенно послѣдній, — они приводятъ въ доказательство своихъ богохульныхъ мыслей. Но Господь грѣмѣлъ всею силою Божія правосудія противъ всякаго грѣха, не исключая и мысли нечистой, и слова празднаго; а относительно грѣха нарушенія седьмой заповѣди десятословія Онъ даже назвалъ грѣхомъ нечистое воззрѣніе. Можно ли поэтому приписывать Ему безразборчивое, противное правдѣ Божіей, прощеніе всѣхъ мерзостей, совершаемыхъ съ особеннымъ безстрашіемъ современными плотоугодниками? — Не потому Господь прощалъ грѣшниковъ, что почиталъ малыми великіе грѣхи, а потому, что видѣлъ въ нихъ великое сокрушеніе о грѣхахъ и обращеніе къ покаянію, такъ какъ это соотвѣтствовало пѣли Его служенія — спасенію человѣчества: Онъ пришелъ *въ міръ грѣшниковъ спасти* (1 Тим. 1. 15).

Совершенно ясенъ высокій подвигъ покаянія жены, омыавшей слезами ноги Спасителя; но и немногую нужно пронизательности, а нужна только честность въ мыслителѣ, чтобы понять внутреннее состояніе жены-грѣшницы, приведенной къ Господу фарисеями. Ея преступленіе было доказано; законъ карающій его извѣстенъ; обвинители безпощадны, и Иисусъ былъ понятъ народомъ, какъ сама истина и правда, что засвидѣтельствовали сами Его ненавистники, лицемѣрно говорившіе Ему при народѣ: „мы знаемъ, что Ты справедливъ, и истинно пути Божію учишь“ (Матѣ. 22, 16). Что должна была чувствовать и думать о своей судьбѣ несчастная женщина? Она висѣла надъ бездною. Но она знала, что Судія, къ которому ее привели, милостивъ, что Онъ состраждетъ и благодворитъ всѣмъ несчаст-

нымъ и прощаетъ грѣшниковъ: не молила ли Его она внутренно о прощеніи? Вотъ Онъ медлитъ; Онъ грозно испытываетъ и обличаетъ озлобленныхъ свидѣтелей; они начинаютъ расходиться.— Не закрадывается ли въ ея сердце надежда спасенія? Не смотритъ ли она на божественное Лицо Испытателя съ благоговѣніемъ и умиленіемъ, какъ бы угадывая, что она не погибла? И когда Онъ, оставшись съ нею безъ обвинителей, спросилъ ее: „гдѣ твои обвинители? никто не осудилъ тебя?“ Она отвѣчала, какъ бы съ нѣкоторою бодростію: „никто, Господи!“— „И Я не осуждаю тебя. Иди, и впредь не грѣши“. Это повелѣніе: „впредь не грѣши“ означаетъ, что Сердцевѣдцемъ прошедшее ей прощено.

Итакъ, мы видимъ изъ Слова Божія, что смиреніе духа и сокрушеніе сердца должны составлять постоянное настроеніе христіанина, безъ котораго всѣ добродѣтели и подвиги, не имѣющіе этого сознанія нашего ничтожества и грѣховности предъ Богомъ и отзывающіеся фарисейскою горделивостію,—не имѣютъ надлежащей нравственной цѣны и достоинства.

Изъ примѣровъ Давида и апостола Петра мы видимъ, что глубокое сокрушеніе при тяжелыхъ паденіяхъ, привлекающее къ грѣшнику Божіе милосердіе, готовится жизнію богобоязненною и дающею задатки исправленія и нравственнаго преуспѣванія.

Примѣры прощенныхъ грѣшницъ показываютъ намъ, что о нѣкоторыхъ смиренныхъ душахъ есть особое Божіе промышленіе; озареніе ихъ благодатію Божіею, *туне даруемою* (Мат. 10, 8), открываетъ ихъ сознанію великую опасность ихъ заблужденій и гибели, и исторгаетъ изъ сердецъ ихъ вопль о помощи къ безконечно милосердому Спасителю нашему. Таково призваніе къ покаянію св. Маріи Египетской.

Но всего яснѣе для насъ видно, что жизнь христіанъ

пустая, разсѣянная, проходящая въ плотскихъ наслажденіяхъ и страстныхъ увлеченіяхъ, не дастъ возникнуть въ душѣ прочному спасительному чувству сокрушенія, а можетъ только допустить иногда мимолетныя воздыханія и скорысыхающія слезы.

Но вотъ великой важности вопросъ: что же дѣлать человѣку, проводшему жизнь во грѣхахъ, разстроившему свое здоровье, или состарѣвшемуся и приближающемуся къ смерти въ страхѣ праведнаго суда Божія и вѣчныхъ мученій?—Просить у Господа, какъ благодатнаго дара, того же сокрушенія и молиться, по наставленію великаго учителя покаянія, святаго Андрея Критскаго: *достойныхъ покаянія плодовъ не истяжи отъ мене, ибо крѣпость моя во мнѣ оскудѣ: сердце мнѣ даруй присно сокрушенное, нищету же духовную: да сія Тебѣ принесу, яко пріятную жертву, едине Спасе!*¹⁾ Тому же учитъ насъ и трогательная церковная пѣснь, воспѣваемая въ день Срѣтенія Господня: *о, Христе! встѣхъ Царю! подаждь ми слезы теплы, да плачу мою душу, юже всю погубихъ. Аминь.*

¹⁾ Великій канонъ. Четвертокъ первой недѣли Великаго Поста; пѣснь девятая.

БОРЬБА СЪ АНГЛІЙСКИМЪ ДЕЙЗМОМЪ XVII И XVIII ВѢКА.

Протестанты, восхваляя реформацію, произведенную Лютеромъ, и имѣя въ виду ту ожесточенную полемику, которая происходила между протестантами и католиками, обыкновенно увѣряютъ, что реформація, возбудивъ живой интересъ къ христіанской религіи, положила конецъ тому грубому атеистическому движенію, которое царило въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ. Что реформація дѣйствительно возбудила интересъ на западѣ къ *церковной жизни*,—въ этомъ, пожалуй, протестантскіе богословы правы. Но съ ними положительно нельзя согласиться относительно того, будто-бы реформація противодѣйствовала невѣрію и положила конецъ атеистическому движенію. Въ дѣйствительности реформація только подлила масла въ огонь. Она отвергла преданіе; она представила практику католической церкви на судъ Св. Писанія; но въ сущности только одинъ человѣческій разумъ явился судьей, произнесшимъ свое рѣшеніе, насколько эта практика католической церкви соотвѣтствовала или не соотвѣтствовала ученію Божественнаго Откровенія. Такимъ образомъ реформація поставила человѣческій разумъ даже выше Св. Писанія, она предоставила ему одному право изъясненія ученія, заключающагося въ Св. Писаніи, и этимъ указала путь, какимъ впослѣдствіи шли всѣ раціоналистическія движенія. Христіанскіе апологеты эпохи возрожденія сдѣлали, что могли. Они во всякомъ случаѣ ясно показали, что увлеченіе язычествомъ безсмысленно, что безъ Бога истинная жизнь невозможна. Они не обратили къ истинной вѣрѣ людей не вѣрующихъ; но они вызвали убѣжде-

ніе въ необходимости вѣровать. Благодаря ихъ трудамъ, невѣрующіе обратились въ полувѣрующихъ. Нужна была такая опора для этого полувѣрованія, которая бы дѣлала всѣ уступки требованіямъ разума и заняла среднее мѣсто между вѣрою и атеизмомъ. Такое перемиріе между вѣрою и невѣріемъ казалось возможнымъ. Если разумъ могъ быть судіею между католическою практикою и Св. Писаніемъ и указалъ для нихъ *modus vivendi* въ лютеранствѣ, то тѣмъ болѣе можно было предполагать, что человѣческій разумъ будетъ въ состояніи найти нѣчто среднее между вѣрою и невѣріемъ. Рѣшеніе этой задачи взяли на себя англійскіе деисты, французскіе энциклопедисты и нѣмецкіе рационалисты.

Деизмъ дѣйствительно есть такое міровоззрѣніе, которое представляетъ собою нѣчто среднее между вѣрою и невѣріемъ. Въ древности деизмъ проповѣдывалъ извѣстный безбожникъ Лукрецій. Англійскіе деисты ничего въ сущности не прибавили къ тому, что было высказано Лукреціемъ. Они также допускали, повидимому, бытіе Божіе и признавали Бога Творцемъ міра, но отвергали Божественное промышленіе и о мірѣ, и о человѣкѣ. По ихъ мнѣнію, Богъ создалъ міръ, далъ ему постоянные и неизмѣнные законы, вполне достаточные для его дальнѣйшаго развитія и затѣмъ совершенно удалился отъ него, предоставивъ его самому себѣ. Такимъ образомъ, деисты отвергали искупленіе человѣка, божество Христа, пророчества, чудеса, таинства и спасительное установленіе церкви.

Современная философія оправдывала въ Англіи невѣріе XVII и XVIII вѣка, подготавливала для него удобную почву, прокладывала ему путь въ мыслящія сферы и даже представляла для него все время опоры въ своихъ собственныхъ ученіяхъ. Уже *Бэконъ* (1561—1626) нанесъ сильный ударъ схоластической традиціи и метафизикѣ, признавая значеніе не за апріорною спекуляціею и силлогизмомъ, а только за наблюденіемъ и индукціею. Если конечныя причины онъ называлъ бесплодными дѣвами, то и схоластическое богословіе для него не могло быть наукою. Догматы христіанскіе—это предметъ вѣры, а не науки. Научное значеніе можетъ имѣть только естественная теологія; но ея задача не положительная, а отрицательная—борь-

ба съ безбожіемъ и невѣріемъ, *Томасъ Гоббесъ* (1588—1679),— другъ и почитатель Бэкона, сдѣлалъ изъ философіи своего друга лишь тотъ выводъ, который естественно изъ нея вытекаетъ. Если предметъ вѣры и богословія долженъ быть исключенъ изъ области науки; то какое же онъ можетъ имѣть реальное значеніе? Если все невидимое и духовное не должно подлежать философскому изслѣдованію; то единственно матеріализмъ долженъ быть признанъ раціональнымъ міровоззрѣніемъ. И Гоббесъ проповѣдуетъ чисто матеріалистическое ученіе. При этомъ онъ съ такою точностію изложилъ всѣ основныя положенія матеріализма, что ни одинъ изъ новѣйшихъ матеріалистовъ не превзошелъ его въ этомъ отношеніи, такъ что съ увѣренностію можно утверждать: кто изучилъ систему Гоббеса, тотъ постигъ уже самую сущность матеріалистической мудрости. У него прямого отрицанія бытія Божія еще нѣтъ, хотя оно повсюду ясно предполагается; для него Богъ не предметъ философіи; но онъ отвергаетъ уже духовную природу человѣка. По его ученію, только пространственно ограниченное, только чувственно воспринимаемые образы и движеніе—дѣйствительно существуютъ. Всѣ познанія безъ исключенія, даже такъ называемые законы мышленія, вытекаютъ изъ чувственнаго воспріятія. Все, что не воспринимается чувственно, какъ недоступное пониманію, не дѣйствительно. Поэтому совершенно невозможно никакое познаніе ни о безконечномъ, ни о Богѣ. Безтѣлеснаго духа нѣтъ; его не знаетъ будто бы и сама Библія. Духомъ Гоббесъ называетъ только физическое тѣло, хотя и настолько тонкое, что оно совершенно недоступно нашимъ чувствамъ. Онъ не признаетъ существеннаго различія между человѣкомъ и животнымъ. Религія въ его глазахъ имѣетъ лишь государственное значеніе, какъ сила, сдерживающая людскія страсти, и потому на каждое частное религіозное убѣжденіе, расходящееся съ ученіемъ государственной религіи, Гоббесъ смотрѣлъ какъ на проявленіе революціонныхъ стремленій. „Религія, поелику она есть только одно изъ средствъ для достиженія государственныхъ цѣлей, не можетъ быть предметомъ философіи, но только законодательства“. Въ сущности же религія, по ученію Гоббеса, есть не что иное, какъ страхъ предъ

невидимыми силами, выдуманнми или принятыми по преданію. Отличіе религіи отъ простаго суевѣрія состоитъ, по мнѣнію Гоббеса, въ томъ, что она есть страхъ предъ такими невидимыми силами, которыя признаетъ государство. а суевѣріе есть такой же точно страхъ, но—только предъ такими невидимыми силами, которыхъ государство не признаетъ. Гоббесъ отрицаетъ свободу воли у человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ не признаетъ и существеннаго различія между добромъ и зломъ. По его ученію, человѣкъ дѣйствуетъ не иначе, какъ по закону необходимости или—что то же—по волѣ Божіей, „если кому правится это выраженіе“. Добро—то, что пріятно, зло—то, что непріятно. Единственное и глубочайшее основаніе „разумнаго“ мышленія и дѣйствованія есть удовлетвореніе эгоизма. То, что служить наиболѣе къ собственной выгодѣ, есть безусловно наилучшее. Умѣнье—удовлетворять своекорыстію есть наивысшая добродѣтель. Помощное къ е. удовлетвореніе эгоистическихъ стремленій есть главная цѣль всякой человѣческой дѣятельности. „Достойнѣйшимъ является тотъ, кому удается всѣхъ другихъ сдѣлать орудіемъ своего эгоизма“. Только одна праздная фантазія богослововъ и метафизиковъ могла изобрѣсти такія химеры, какъ абсолютное благо, абсолютное зло, абсолютная нравственность, абсолютная справедливость и т. п. Понятно, что съ такой точки зрѣнія христіанская религія съ ея ученіемъ объ искупленіи человечества отъ грѣха, проклятія и смерти не можетъ имѣть никакого значенія.

Кромѣ того, на англійскихъ деиствовахъ XVII вѣка имѣла большое значеніе и пантеистическая философія *Спинозы* (1632—1677), завезенная англійскими мореплавателями изъ Амстердама и проповѣдывавшая, собственно говоря, даже не пантеизмъ, а чистѣйшій атеизмъ и безбожіе, потому что хотя Спиноза и говоритъ часто о Богѣ, о Его единствѣ, объ интеллектуальной любви къ Нему,—но онъ употребляетъ эти выраженія вовсе не въ общепринятомъ смыслѣ.

Джона Локка (1632—1704), основателя такъ называемой эмпирической философіи, причисляютъ даже къ защитникамъ христіанства и противникамъ деизма. И дѣйствительно онъ написалъ сочиненіе—„Reasonableness of christianity“, въ кото-

ромъ защищаетъ церковную вѣру и старается примирить съ нею свою философію. Онъ самъ, безъ сомнѣнія, былъ человекомъ вѣрующимъ и высоко ставилъ такъ называемое космологическое доказательство бытія Божія. Но его принципъ— „nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“—скорѣе прокладываетъ путь грубымъ матеріалистическимъ воззрѣніямъ, чѣмъ родственнымъ христіанству. И самъ Локкъ, допускавшій вѣроятность предположенія о нематеріальности души, въ то же время не отвергалъ возможности и противоположнаго предположенія, утверждая даже то, что Богъ надѣлилъ матерію способностію мыслить. Кромѣ того, онъ призналъ неосновательнымъ философское ученіе о прирожденности идей. По его мнѣнію, человѣку не врождена и религиозная идея. Въ виду этого онъ усиленно старается отвергнуть фактъ всеобщности религиознаго вѣрованія. Онъ не вѣритъ ни свидѣтельству древнихъ, ни утверженію современныхъ ученыхъ этнологовъ, что всѣ народы въ той или другой формѣ имѣютъ представленіе о Богѣ или, по крайней мѣрѣ, выражаютъ свое религиозное чувство. Но, и допуская этотъ фактъ всеобщности религіи въ субъективномъ смыслѣ, онъ думаетъ объяснить его лишь путемъ естественнаго богопознанія. По его ученію, природа такъ ясно и громко говоритъ повсюду о мудрости и всемогуществѣ своего Творца, что ни одинъ разумный изслѣдователь ея не можетъ не исповѣдывать съ необходимостью бытія Божія; а достаточно прійти чрезъ размышленіе о причинахъ вещей къ познанію этой великой истины отдѣльнымъ лицамъ, чтобы она обратилась въ достояніе всего человечества и уже не могла болѣе утратиться. Понятно, что такое ученіе было симпатично англійскимъ деистамъ.

Но особенно твердую опору деисты находили для себя въ XVIII вѣкѣ въ скептицизмѣ Юма (1711—1776), взгляды котораго, особенно изложенные въ его „Естественной Исторіи религіи“, были не менѣе враждебны христіанству, чѣмъ и взгляды крайнихъ представителей деизма. Прежде всего, вопреки даже Локку, Юмъ утверждалъ, что размышленіе о причинахъ вещей не даетъ никакого философскаго основанія для того, чтобы оставлять область опыта и умозаключать къ бытію Бога

и безсмертію человѣческой души. Такимъ образомъ подвергается нападкамъ древнѣйшее и основательнѣйшее доказательство бытія Божія. По мнѣнію Юма, религиозныхъ истинъ вообще знать нельзя; въ нихъ можно только вѣровать; вслѣдствіе этого, является вполне естественнымъ, когда сомнѣніе распространяется по преимуществу на область религіи. Но самъ Юмъ болѣе чѣмъ сомнѣвался въ религиозныхъ истинахъ; въ дѣйствительности онъ былъ даже непримиримымъ врагомъ всѣхъ положительныхъ религій, въ которыхъ онъ почти не видѣлъ ничего другого, какъ „грезы горячечнаго человѣка или безпорядочныя фантазіи переодѣтыхъ обезьянъ“. Но особенно для англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ было пріятно отвращеніе Юма къ чудесамъ и всему сверхъестественному. По его мнѣнію, рассказы о чудесномъ и сверхъестественномъ свойственны только невѣжественнымъ и варварскимъ народамъ; если же они встрѣчаются и у народовъ цивилизованныхъ, то они перешли къ нимъ какъ наслѣдство отъ докультурныхъ предковъ. Впрочемъ, Юмъ, повидимому не вѣрилъ въ чудеса не потому, что признавалъ ихъ вообще невозможными,—а потому, что достовѣрность ихъ ему представляется недостаточно доказанною историческими свидѣтельствами. По его сужденію, исторія не говоритъ ни объ одномъ чудѣ, дѣйствительность котораго была бы удостовѣрена достаточнымъ числомъ свидѣтелей, обладающихъ здравымъ смысломъ и надлежащими свѣдѣніями для того, чтобы мы могли быть увѣрены въ невозможности съ ихъ стороны самообмана, безупречною честностію, чтобы нельзя было ихъ уличить въ сознательной лжи и измышленіи, и, наконецъ, сознаніемъ собственнаго достоинства, которое бы заставило ихъ опасаться уличенія въ гнусномъ обманѣ;—притомъ Юму хотѣлось бы, чтобы эти свидѣтели, обладая всѣми указанными свойствами, удостовѣрили о такихъ чудесныхъ событіяхъ, которыя были бы совершены публично, предъ толпою, и въ достаточно извѣстной странѣ, чтобы могли явиться, въ случаѣ обмана или самообмана, и достаточно компетентные разоблачители. Но выполненія такихъ требованій Юмъ не находитъ нигдѣ въ рассказахъ о чудесахъ, и потому онъ утверждаетъ, какъ общее положеніе,—что вооб-

ще не существуетъ достаточно сильнаго свидѣтельства для подтвержденія чуда, а если бы кто сталъ давать его, то для Юма, во всемъ сомнѣвающагося, здѣсь не подлежало бы сомнѣнію только то, что лживость этого свидѣтельства была бы еще чудеснѣе самаго удостовѣряемаго имъ чуда.

Особенно сильное вліяніе на развитіе невѣрія и деистическихъ воззрѣній, какъ и вообще на умственное движеніе XVIII вѣка имѣлъ извѣстный скептикъ и безбожникъ *Петеръ Бейль* или *Бэй* (Peter Bayle). *Бейль* (1647—1706) получилъ свое философское образованіе въ Тулузѣ подъ руководствомъ іезуитовъ, которые первые и возбудили въ немъ своимъ поведеніемъ и своею жизнію враждебное отношеніе къ христіанской религіи, хотя, оставивъ протестантство, онъ и перешелъ было въ католичество, что особенно ставили себѣ въ заслугу его воспитатели. Католикомъ, впрочемъ, онъ числился всего только около году. Затѣмъ онъ снова обратился въ протестанство. Изученіе картезіанской философіи не возвратило ему утраченной вѣры. Будучи отъявленнымъ атеистомъ, онъ занялъ кафедру философіи въ Седанѣ и Роттердамѣ; но вскорѣ былъ уличенъ своими товарищами-профессорами въ распространеніи атеистическихъ воззрѣній среди учащагося юношества и лишенъ права преподаванія. Потерявъ должность, *Бэй* сталъ издавать свой „историческій и критическій словарь“, въ которомъ изливалъ всю свою вражду противъ религіи вообще и христіанской въ частности, съ гордостію называя себя „врагомъ христіанства“. Онъ былъ не доволенъ даже тѣмъ положеніемъ мыслителей, что религія заключаетъ въ себѣ ученія недоступныя разуму, и старался показать, что всѣ ученія религіи даже противны здравому разуму, измышлены невѣжественною фантазією корыстныхъ жрецовъ, наполнены баснями и потому недостойны людей честныхъ и образованныхъ. И такими пустыми баснями *Бэй* признаетъ ученіе религіи о бытіи Бога, Промыслѣ, чудесахъ, пророчествахъ, безсмертіи души и загробной жизни...

Вотъ тѣ философскія ученія, въ которыхъ англійскіе деисты, а потомъ и французскіе вольнодумцы—энциклопедисты могли находить для себя опору въ своихъ нападкахъ на христіанскую религію. Если невѣріе въ эпоху возрожденія подготовило для

деизма удобную почву, если протестанство открыло путь чело-
вѣческому разуму для исключительнаго господства въ области
вѣры и Откровенія и если злоупотребленія папства въ католи-
чествѣ подали поводъ думать, что христіанская церковь, съ
которою на западѣ отождествлялось католичество, способна от-
ступить отъ истины, то философія Спинозы, Локка и Юма
укрѣпляла деистовъ въ убѣжденіи, что они не ошибаются въ сво-
ихъ воззрѣніяхъ и въ своихъ нападкахъ на христіанское ученіе....

По характеру воззрѣній всѣхъ англійскихъ деистовъ раздѣ-
ляютъ (Кляркъ) на четыре группы: къ первой группѣ относятъ
тѣхъ, которые, собственно говоря, должны быть названы атеи-
стами, прикрывающимися деистическимъ ученіемъ; ко второй
группѣ принадлежатъ тѣ, которые хотя и допускаютъ бытіе
Божіе, но не признаютъ такъ называемыхъ моральныхъ свойствъ
Божіихъ и потому, при послѣдовательности выводовъ, также
должны неизбѣжно придти къ атеизму; третью группу соста-
вляютъ деисты, отрицающіе безсмертіе души человѣческой, и
черезъ это сами себя лишившіе возможности правильно пони-
мать формально признаваемые ими моральныя свойства Божіи;
наконецъ, къ четвертой группѣ причисляютъ тѣхъ деистовъ,
которые хотя и признаютъ всѣ ученія и истины такъ называе-
мой естественной религіи, но въ дѣйствительности ограничива-
ются только тѣмъ, что они называютъ религіею разума, и от-
вергаютъ все то, что составляетъ содержаніе Божественнаго
Откровенія. Кромѣ того, англійскіе деисты раздѣляются еще и
по отношенію къ столѣтіямъ, въ которыя они жили: на деи-
стовъ 17 вѣка и деистовъ 18-го вѣка.

Представителями англійскаго деизма 17-го вѣка были: *Эду-
ардъ Гербертъ Шербери, Додвелъ, Блонтъ и Толандъ*; деисты
18-го вѣка: *Коллинсъ, Лайонсъ, Вольстонъ, Тиндаль, Морганъ,
Чоббъ, Шефтсбери, Болинброкъ* и др.

Гербертъ Шербери (1581—1648), бывшій посланникомъ во
Франціи, первый систематически изложилъ ученіе деизма, огра-
ничивъ всѣ религіи слѣдующими пятью основными истинами:
а) существуетъ Богъ, высочайшее достойное поклоняемое существо;
б) Ему должно служить; в) но богопочитаніе состоитъ только
въ добродѣтели и благочестіи; г) въ грѣхахъ нужно каяться и

слѣдуетъ ихъ избѣгать; д) по ту сторону гроба есть награда за добро и наказаніе за зло. Христіанство, по мнѣнію Шерберри, есть только лучшая религія, но несовершенная. Свой взглядъ на религію Шерберри изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ: *De veritate* (въ 1624 г.) и *De religione gentilium* (въ 1615 г.).

Гейнрихъ Додовиль (1641—1711) обладалъ несомнѣнно большою ученостію; но въ религіозной области раздѣлялъ воззрѣнія деизма; между прочимъ, онъ отвергалъ христіанское ученіе о безсмертіи души и о возможности прощенія грѣховъ.

Шарль Блонтъ (ум. 1693) извѣстенъ какъ переводчикъ жизнеописанія Аполлонія Тіанскаго и отрицатель чудесъ, подобно древнему противнику христіанства Іероклу, не видѣвшій въ этомъ отношеніи различія между Іисусомъ Христомъ, Аполлоніемъ Тіанскимъ, волхвомъ Симономъ и волхвами фараона.

Джонъ Толандъ (1670—1722), одинъ изъ выдающихся представителей англійскаго деизма, родомъ ирландецъ, эдинбургскій магистръ, началъ свою антихристіанскую дѣятельность въ 1691 году сатирическою поэмою (*The tribe of Levi*), въ которой онъ нападалъ на современное ему католическое духовенство. Но въ 1696 году онъ издалъ въ Лондонѣ свое главное сочиненіе „Христіанство безъ таинствъ“ (*The Christianity not mysterious*); въ немъ онъ стремился доказать, что христіанская религія есть чистая религія одного разума, что евангельскія повѣствованія не содержатъ ничего таинственнаго, сверхъестественнаго или сверхъразумнаго, что всѣ чудеса и пророчества, всѣ тайны христіанства суть позднѣйшія искаженія и затемненія разумнаго первоначальнаго смысла, что первенствующие христіане были обыкновенные евреи или христіане—эвѣониты и назорей и что христіанство исказили въ послѣдствіи примкнувшіе язычники своими мѣологическими представленіями. Откровеніе слѣдуетъ, по ученію Толанда, призывать истиннымъ, но не потому, что оно имѣетъ божественное происхожденіе, а потому, что оно содержитъ ученіе непротивное разуму. Чудеса, если даже и признать ихъ возможными, для религіознаго убѣжденія будто бы не имѣютъ никакого значенія. Кромѣ того, Толандъ отвергалъ христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ и высказалъ свое сомнѣніе относительно подлинности древнѣй-

шихъ христіанскихъ литературныхъ памятниковъ. Въ повѣсти Clinton онъ уже совершенно открыто проповѣдывалъ деизмъ, не признавая никакого значенія за христіанствомъ, какъ простымъ „суевѣріемъ“. Въ Letters to Serena (это—прусская королева Софія Шарлотта) онъ отвергаетъ христіанское ученіе о безсмертіи человѣческой души; въ Adeisidaimon seu Titus Livius a superstitione vindicatus и въ Origines judaicæ онъ высказываетъ мнѣніе, которое будто бы раздѣляли мудрецы всѣхъ странъ и временъ,—что религіи суть дѣло обмана корыстолюбивыхъ жрецовъ и властолюбивыхъ правителей, политики и іерархіи; они-де должны быть разрушены здравымъ человѣческимъ разумомъ. Объ І. Христѣ, какъ Спасителѣ падшаго человечества, онъ считалъ лишнимъ даже говорить. Кромѣ того къ противохристіанскимъ сочиненіямъ Толанда принадлежатъ еще: 1) Nazarenus or Iewich, Gentile and Mohametan Christianity; 2) Tetrady mus и 3) Pantheistica. Въ послѣднемъ, замѣтно склоняясь къ пантеизму, Толандъ предуказываетъ религію будущаго и вмѣстѣ съ тѣмъ предлагаетъ братьямъ—пантеистамъ особый культъ, изъ древнихъ классиковъ составленную литургію, которая въ сущности есть не что иное, какъ пародія литургіи англиканской.

Антонъ Коллинзъ (1676—1729) въ своихъ сочиненіяхъ (A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers. Discours sur la liberte de penser. A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion.) безусловно отрицаетъ возможность чудесъ и пророчествъ и всѣ тѣ христіанскія истины, которыя не могутъ быть вполне поняты разумомъ. Кромѣ того, онъ сильно ратуетъ за совершенную и неограниченную свободу изслѣдованія въ области религіи, такъ какъ безъ такой свободы нельзя будто бы прийти къ правильному познанію Бога и вѣрному пониманію Св. Писанія.

Мнѣніе Коллинза всецѣло поддерживалъ *Лайонзъ*, признавая человѣческій разумъ совершенно непогрѣшимымъ и требуя для него полной свободы изслѣдованія.

Юма Вольтонъ (1669—1731), непримиримый врагъ католическаго духовенства и другъ квакеровъ, отвергая возможность сверхъестественнаго, настаивалъ на необходимости примѣненія

аллегорическаго толкованія къ тѣмъ евангельскимъ повѣствованіямъ, въ которыхъ рѣчь идетъ о чудесахъ. Сначала (въ 1705 г.) въ своемъ сочиненіи „Новое изложеніе древней апологіи христіанской религіи противъ іудеевъ и язычниковъ“ онъ нападалъ только на чудеса Моисея, отказалъ имъ въ значеніи историческихъ фактовъ и объявилъ ихъ лишь типами исторіи Христа. Но въ своемъ главномъ сочиненіи (*Six discourses on the miracles of Saviour Lond. 1727—1729*) онъ уже прямо утверждаетъ, что и всѣ новозавѣтныя чудеса слѣдуетъ понимать только въ аллегорическомъ смыслѣ.

Матвей Тиндаль (1656—1733), изучавшій въ Оксфордѣ юридическія науки, врагъ духовенства, его правъ и преимуществъ, хитрый царедворецъ, ради полученія пенсіи въ 200 ф. стерл. трижды мѣнявшій христіанскія вѣроисповѣданія (протестантъ по рожденію, католикъ въ правленіе Іакова II, протестантъ—въ правленіе Вильгельма III), а затѣмъ оставившій и христіанство вообще, по своимъ философскимъ воззрѣніямъ примкнувъ къ направленію, указанному Локкомъ, по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ былъ апостоломъ деизма. Его главное сочиненіе „Христіанство такъ же старо, какъ міръ“ (*Christianity as old as the creation*,—первая часть его была издана въ Лондонѣ въ 1730 г.; а вторая—никогда не была напечатана, явившаяся въ 1750 г. книга, какъ 2-я часть, подложна) долгое время деисты считали своею библіею въ собственномъ смыслѣ. По ученію Тиндаля, естественная религія врождена человѣку и она вполнѣ совершенна. Христосъ явился въ міръ не для того, чтобы возвѣстить людямъ что-либо новое, а для того, чтобы только возстановить затемненную вымыслами жрецовъ естественную религію или законъ природы. Онъ былъ лишь учителемъ естественной морали и человѣчеству далъ не новую религію, а только новое имя для религіи столь же старой, какъ самъ міръ. Вся заслуга Христа состоитъ—де въ томъ, что Онъ напомнилъ людямъ о нарушеніи обязанностей и приглашалъ всѣхъ къ исправленію своего поведенія и покаянію. Отвергнувъ вѣру въ божественное Откровеніе, Тиндаль признавалъ въ христіанствѣ истинными лишь тѣ части его, которыя мирились съ его понятіемъ объ естествен-

ной религіи. Всякія жертвы, таинства, обряды онъ отвергъ, какъ безсмысленныя выдумки жрецовъ.

Тома Морганъ (ум. въ 1743 г.), сначала христіанскій проповѣдникъ, а потомъ—врачъ у бристольскихъ квакеровъ, въ своихъ общихъ воззрѣніяхъ близко сходится съ Тиндалемъ. Въ своемъ сочиненіи „Моральный философъ“ (*The moral philosopher*. Въ трехъ томахъ, вышедшихъ въ свѣтъ 1-й въ 1737 г., 2-й—въ 1739 г. и 3-й—въ 1740 г.) онъ развиваетъ свои религіозно-философскія мысли въ формѣ діалога между христіанскимъ деистомъ Филалетомъ и евреемъ Теофаномъ. Морганъ, повидимому, хотѣлъ бы признавать христіанство Божественнымъ Откровеніемъ; но въ напакахъ на него онъ далеко превосходитъ Тиндала. Онъ удаляетъ изъ него все таинственное и сверхъ-естественное съ цѣлію „очистить его отъ всѣхъ іудейскихъ примѣсей“ и такимъ образомъ предствлняетъ его простою философскою системою. Для него въ христіанствѣ оказывается важною лишь нравственная сторона и при томъ въ ея практическомъ примѣненіи къ человѣческой жизни. Особенно онъ беспощадно нападаетъ на ветхій завѣтъ. Ветхозавѣтный законъ ему кажется драконовскимъ, который могъ быть данъ не всеблагимъ Богомъ, а только какимъ нибудь восточнымъ тираномъ.

Чоббъ (*Chubb*) имѣетъ значеніе собственно какъ популяризаторъ деистическихъ идей среди англійскаго общества. Онъ считается весьма плодовитымъ писателемъ, но въ сравненіи съ предшествующими деистами онъ не сказалъ ничего новаго. Та же проповѣдь „евангелія разума“, то же предпочтеніе морали религіи, тѣ же нападки на Откровеніе, чудеса, пророчества и т. д.

Антоній Элли Куперъ, графъ Шефтсбери (1671—1713) считается самымъ крупнымъ представителемъ англійскаго деизма, изложившимъ въ цѣльномъ и систематическомъ видѣ то, что другіе деисты высказывали по частямъ. Но самъ Шефтсбери рѣшительно отклонялъ отъ себя названіе деиста, утверждая, что онъ стоитъ во враждебномъ отношеніи не къ христіанской религіи, а только къ закоснѣлой ортодоксіи. Онъ находилъ недостатки лишь въ историческомъ христіанствѣ,—и чрезъ это

действы причислили де его къ своему лагерю. И дѣйствительно мировоззрѣніе Шефтсбери настолько чуждо единства системы, что его можно причислить столько же къ деистамъ, сколько и къ пантеистамъ. Шефтсбери, повидимому, не со всѣмъ отвергалъ Откровеніе, и въ то же время у него можно находить совершенное метафизическое отрѣшеніе Бога отъ міра. Онъ представлялъ себѣ міръ настолько прекрасно, устроеннымъ, что онъ не допускалъ въ немъ самой возможности какого либо зла или нестроенія. Поэтому естественно заключать, что Шефтсбери раздѣлялъ самыя крайнія воззрѣнія деизма. Впрочемъ, Шефтсбери большее вліяніе имѣлъ на англійское общество своими иеическими воззрѣніями. Но и здѣсь онъ не остается вѣрнымъ самому себѣ. Признавая догматическія убѣжденія безразличными для нравственной дѣятельности человѣка, онъ однако же допускалъ, что религія много содѣйствуетъ развитію нравственности и можетъ служить опорой для добродѣтели. Тѣмъ не менѣе это ни сколько не мѣшало ему быть проповѣдникомъ чистой морали, безъ всякой зависимости отъ религіи и безъ отношенія къ наградѣ и наказанію въ загробной жизни. По ученію Шефтсбери, тотъ унижаетъ добродѣтель, кто завсѣиваетъ у Бога, ожидая отъ Него, награды за добро и боясь его наказанія за зло. Отсутствие единства въ своемъ мировоззрѣніи Шефтсбери искупалъ въ значительной мѣрѣ своимъ легкимъ, прекраснымъ, почти разговорнымъ языкомъ и общедоступнымъ изложеніемъ мыслей. Сочиненія Шефтсбери, въ которыхъ онъ излагаетъ свои воззрѣнія суть слѣдующія: *Letters concerning Enthusiasm* (въ 1708 г.); *Moralists* (въ 1709 г.) *Characteristics of men, manners, opinions and times* (въ 3 томахъ, въ 1711 г.), многіе мелкіе трактаты и письма.

Генри Ст. Джонъ Боллингброкъ (1678—1751), бывшій англійскій премьеръ, учитель Вольтера, извѣстенъ не только какъ деистъ, но и вольнодумецъ, слѣдовавшій соблазнительнымъ и легкомысленнымъ, пустымъ и вѣтреннымъ правиламъ какъ въ своей жизни, такъ и въ мышленіи. Между прочимъ, онъ училъ, что человѣкъ есть не что иное, какъ только продуктъ природы, животное высшей организаціи, и въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ проводилъ ту мысль, что всякая религія есть

шарлатанство, хитрое приспособленіе къ умственному невѣжеству народа, чтобы воспользоваться имъ въ цѣляхъ властителей, удила и капканъ, которые удерживаютъ животныя массы въ послушаніи и дѣлаютъ невозможнымъ возстаніе. Впрочемъ, будучи вольнодумцемъ до мозга костей, Болингброкъ однако-же въ письмѣ къ Свифту объявляетъ невѣрующихъ атеистовъ людьми нетерпимыми въ государствѣ, язвою общества. Требуя свободы мышленія для высшихъ классовъ общества, онъ въ то же время утверждаетъ, что народныя массы не могутъ пользоваться такой свободой, а должны твердо держаться исключительно господствующей религіи и руководиться ею. Отвергая Божественное Откровеніе и даже спекулятивныя философскія системы, онъ надѣется достигнуть точнаго богопознанія путемъ одного опыта. Полное собраніе сочиненій Болингброка въ пяти томахъ было издано въ 1753—1754 г.г. шотландскимъ поэтомъ Д. Моллетомъ; но скоро оно было осуждено великимъ вестминстерскимъ жури, какъ опасное для вѣры, нравовъ и общественнаго спокойствія.

Изъ сказаннаго доселѣ легко видѣть, какой новый непримиримый врагъ христіанства явился въ лицѣ англійскихъ деистовъ. Ереси, волновавшія церкви въ эпоху вселенскихъ соборовъ, только извращали какой либо одинъ пунктъ христіанскаго вѣроученія; девизъ отвергъ все христіанство. Ясно, что онъ былъ болѣе враждебенъ къ церкви, чѣмъ всѣ ереси, взятыя вмѣстѣ. Поэтому вѣрующіе люди не могли быть къ нему равнодушными. Явилось много достойныхъ лицъ, которыя рѣшились выступить въ защиту христіанства противъ этого враждебнаго ему философскаго направленія. Борьба эта не могла быть особенно упорною и жестокою. Безсодержательность деистическаго міровоззрѣнія слишкомъ очевидна, вслѣдствіе чего, какъ мы видѣли, нѣкоторые изъ деистовъ сами не хотѣли называться деистами. И въ самомъ дѣлѣ, не противно ли здравому смыслу—признавать бытіе Божіе и отвергать Божественное промышленіе о мірѣ и челоувѣкѣ? Можетъ ли челоувѣкъ перестать любить своихъ дѣтей и заботиться о нихъ? Могутъ ли они не быть предметомъ его непрестанныхъ заботъ и попеченій, какъ бы они ни было хорошо устроены

въ жизни и обезпечены? Тѣмъ болѣе несоединимо съ понятіемъ о благости Божіей отрицаніе Божественнаго промысла. Что міръ не представляетъ полнаго совершенства,—объ этомъ свидѣтельствуемъ ежедневный опытъ, объ этомъ говоритъ и исторія, указывающая тотъ прогрессивный путь, которымъ шло и идетъ человѣчество отъ несовершенства къ совершенству. Отрицать существованіе въ мірѣ зла—также противно и ежедневному опыту и здравому смыслу.—Несостоятеленъ деизмъ и съ философской точки зрѣнія. Если бы міръ могъ существовать самъ по себѣ и не нуждался въ Божественномъ промышленіи, то онъ, очевидно, пересталъ бы быть условнымъ бытіемъ; онъ былъ бы по отношенію къ самому Богу безусловнымъ; такимъ образомъ явилось бы два несоединимыя понятія: безусловный, всесовершенный, независимый и неограниченный Богъ и такой же міръ,—что противорѣчитъ здравому логическому мышленію. Кроме того, абсолютный покой для абсолютнаго существа есть отрицаніе его бытія.—На все это защитники христіанства указывали англійскимъ деистамъ, которые, конечно, не могли не видѣть всей справедливости этихъ замѣчаній и всей пустоты и бессодержательности своего міровоззрѣнія. Наконецъ, апологеты христіанства основательно опровергли всѣ возраженія деистовъ, направленныя противъ религіи вообще, ея сущности и происхожденія, противъ богооткровеннаго ученія о промышлѣ и въ частности противъ совершеннаго Іисусомъ Христомъ искупленія, противъ пророчествъ, чудесъ, прообразовъ, противъ божественнаго происхожденія книгъ Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. По словамъ одного англійскаго писателя (Лекки), англійскіе богословы XVII и XVIII вѣка „одержали полную побѣду надъ деистами, сочиненія которыхъ постигнуты почти полнымъ забвеніемъ даже на самой ихъ родинѣ—въ Англій“. И это совершенно вѣрно. Заслуга апологетовъ христіанства того времени состоитъ въ томъ, что, разоблачивъ всю логическую несостоятельность деистическаго міровоззрѣнія, они положили конецъ слѣпому увлеченію имъ и довели самихъ деистовъ до того, что они стали стыдиться называть себя деистами. Но не слѣдуетъ преувеличивать достоинства англійскихъ апологетовъ и переступать границы спра-

ведливости. Деизмъ прекратилъ свое существованіе; но стали ли вѣрующимъ христіаниномъ хотя одинъ проповѣдникъ англійскаго деизма? Мы не имѣемъ никакого основанія отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно, а исторія напротивъ свидѣтельствуемъ намъ о томъ, что изъ побѣжденнаго англійскаго деизма выродились французскіе энциклопедисты и нѣмецкіе рационалисты, въ неразрывной связи съ которыми находится и невѣріе нашего времени. Дѣло въ томъ, что англійскіе деисты обманули своихъ противниковъ. Христіанскіе апологеты не обратили вниманія на то, что деизмъ есть не что иное, какъ замаскированный атеизмъ, есть не что иное, какъ простая сдѣлка вѣры съ невѣріемъ, безбожія съ наукою. Апологеты смотрѣли на деизмъ, какъ на философскую систему и боролись съ нимъ, какъ съ философскимъ мировоззрѣніемъ. И имъ не трудно было одержать побѣду, потому что, какъ мы видѣли, деизмъ, какъ философское мировоззрѣніе, крайне несостоятеленъ и полонъ противорѣчій. Деизмъ, и самъ по себѣ, даже безъ всякихъ опроверженій, какъ мировоззрѣніе переходное и составленное изъ противорѣчивыхъ положеній, долго держаться не можетъ; по свидѣтельству исторіи философской мысли, онъ постоянно переходитъ въ какую либо болѣе цѣльную и самостоятельную философскую систему—пантеизмъ или материализмъ. Такимъ образомъ недостатокъ апологетическихъ приѣмовъ англійскихъ богослововъ XVII и XVIII вѣка состоитъ въ томъ, что они боролись съ деизмомъ только путемъ логическихъ доводовъ, какъ и слѣдовало бы бороться противъ философскаго ученія, но они ничего не предпринимали противъ самой сущности деизма—невѣрія, безбожія, атеизма. Но невѣріе имѣетъ свой корень не въ умѣ, не въ логическихъ доводахъ, а въ сердцѣ и волѣ челоуѣка; а потому бороться съ нимъ путемъ научныхъ доказательствъ и логическихъ доводовъ нельзя, такіе приемы борьбы никогда не могутъ достигнуть, по своей односторонности, желаемыхъ результатовъ. Тѣмъ не менѣе англійскіе богословы XVII и XVIII вѣка заслуживаютъ глубокаго уваженія за свои труды, потому что они сдѣлали все, что были въ силахъ сдѣлать, чтобы положить преграду распространенію деизма, если не невѣрія. Между ними видное мѣсто занимаютъ: *Бойль*,

Бентлей, Дергамъ, Кларкъ, Бутлеръ, Адиссонъ, Лярднеръ, Пэлъ, Кейтъ, Жаннинсъ, Портюсъ, Безобръ, Робинзонъ, Фостеръ, Диттонъ, Барклай, Уаттонъ, Джонъ Броунъ, Уарбуртонъ, Гибзонъ, Мозеймъ, Уаде, Тилль, Пеарсонъ, Шерлокъ, Уатерфордъ, Тилмотзонъ, Фостеръ, Матей, Сеатонъ, Пайнъ, Рай, Коньберъ, Уитби, Уаттсъ, Деландъ, Гиббонъ, Зимальброкъ. Георгъ Кэммль (Campbell), Чендлеръ (Chandler), Эдэмъ (Adams), Фермеръ, Диттъмъ, Уэстъ, Ньютонъ, Шукордъ, Ал. Герардъ, Брайантъ (Bryant), Беннетъ, Робинзонъ, а также и противники атеистическаго направленія въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ: Гроцій, Гуэцій, Паскаль и мн. др.

Въ виду значительнаго количества богослововъ, принимавшихъ участіе въ борьбѣ съ англійскимъ деизмомъ, мы остановимъ свое вниманіе только на нѣкоторыхъ изъ нихъ, наиболѣе выдающихся по своимъ трудамъ и заслугамъ, имѣющимъ несомнѣнное значеніе въ исторіи развитія Основнаго или Апологетическаго Богословія.

Робертъ Бойль (1626—1691) принадлежалъ къ знатной англійской фамиліи. Это былъ лордъ, человекъ весьма образованный и просвѣщенный, состоявшій членомъ лондонскаго королевскаго общества литературы и науки и много содѣйствовавшій распространенію истиннаго просвѣщенія въ духѣ христіанскаго Евангелія. Онъ по справедливости признается величайшимъ физикомъ своего времени; ему принадлежатъ важныя изслѣдованія почти во всѣхъ частяхъ физики, основанныя на экспериментахъ. Свои результаты онъ опубликовалъ въ довольно многочисленныхъ и капитальныхъ сочиненіяхъ. Но не менѣе извѣстенъ Бойль и какъ богословскій писатель. Особенно много потрудился онъ въ дѣлѣ перевода Библии на англійскій и разные другіе языки и распространенія книгъ Св. Писанія среди простаго народа. Въ 1647 году въ Лондонѣ было учреждено общество для распространенія христіанства, — и Бойль долгое время былъ весьма дѣятельнымъ и одушевленнымъ руководителемъ его въ качествѣ его предсѣдателя. Наконецъ, Бойль почти на свои собственныя средства основалъ такъ называемый Бойлевскій институтъ проповѣдниковъ для борьбы съ невѣріемъ, — деистами, атеистами, язычниками, магометанами и

іудеями,—и привлечь къ участию въ этомъ учрежденіи всѣ лучшія богословскія силы того времени. Изъ его собственныхъ средствъ ежегодно была выдаваема довольно значительная премія за лучшую апологетическую проповѣдь или публичное чтеніе съ условіемъ основательнаго раскрытія доказательствъ истины религіи вообще, или необходимости божественнаго откровенія, или, наконецъ, истинности христіанства и его абсолютнаго превосходства предъ всѣми другими религіями и философскими міровоззрѣніями.

Ричардъ Бентлей (1662—1742), знаменитый англійскій богословъ, одинъ изъ гениальнѣйшихъ филологовъ и критиковъ своего времени, былъ профессоромъ богословія въ Кембриджскомъ университетѣ. Онъ особенно извѣстенъ, какъ ученый изслѣдователь текста книгъ Св. Писанія Новаго Завѣта. Въ этой области онъ нашелъ весьма полезное примѣненіе и для своего критическаго таланта, и для своихъ обширныхъ филологическихъ познаній. Но онъ принималъ весьма дѣятельное участіе и въ борьбѣ съ деистами какъ своими проповѣдями, такъ и апологетическими сочиненіями. Между прочимъ, ему принадлежатъ апологетическія рѣчи (числомъ—восемь) „Противъ атеизма“ (A confutation of Atheism. London. 1664).

Самуилъ Кларкъ (1675—1729), выдающійся англійскій философъ и вмѣстѣ богословъ, считается основателемъ такъ называемаго рационалистическаго или философскаго супранатурализма. Онъ былъ весьма плодовитый и многосторонній писатель: онъ издалъ свои проповѣди; ему принадлежатъ многія сочиненія философскаго и богословскаго содержанія, а также и научныя изслѣдованія въ области физики. Онъ былъ другомъ Лейбница и почитателемъ Ньютона, и съ первымъ велъ даже ученую переписку. Изъ его ученыхъ трудовъ для насъ представляютъ особый интересъ его доказательства бытія и свойствъ Божіихъ—„Discourse concerning the being and attributes of God. London. 1706.—Въ этомъ сочиненіи Кларкъ разсматриваетъ понятіе о Богѣ, добродѣтели и безсмертіи человѣческой души, какъ постулаты практическаго разума, и отсюда выводитъ свое доказательство необходимости Божественнаго Откровенія. Къ сожалѣнію, онъ слишкомъ увлекался мы-

слію о возможности раціональнаго раскрытія *всего* ученія Божественнаго Откровенія и даже христіанскаго догмата о единомъ Богѣ Троичномъ въ лицахъ, изясняя который, онъ, по заключенію его официальныхъ судей, былъ весьма близокъ къ ереси Арія.

Дергамъ извѣстенъ былъ и русскимъ людямъ какъ защитникъ христіанства и противникъ деизма. Ему принадлежать два довольно обстоятельныя сочиненія: *Physicotheologie* 1711 и *Astrotheologie* 1712,—въ русскомъ переводѣ: „Естественное Богословіе“. М. 1784 и „Богъ въ натурѣ“. М. 1820. Последнее сочиненіе было особенно любимую книгою русскихъ читателей.

Бутлеръ въ опроверженіе действческихъ нападокъ на Божественное Откровеніе вообще и на христіанскую религію въ частности написалъ довольно интересную и серьезную книгу—*„The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature. London, 1736,*—въ которой онъ дѣлаетъ сравненіе между естственною религіею и откровенною, причемъ первая, по его мнѣнію, является какъ бы основаніемъ послѣдней. Природа, говоритъ онъ, сама указываетъ на то, чему насъ учить вѣра. Если цѣлью для человѣка вообще должна быть вѣчная жизнь, то средства для достиженія этой цѣли можетъ дать только христіанство, даровавшее спасеніе человечеству. Истинность христіанства, какъ религіи Богооткровенной, говоритъ онъ, лучше всего доказываютъ чудеса и пророчества, а въ особенности тѣ благодатныя дѣйствія на человѣка, которыя возможны только въ христіанствѣ.

Аддисонъ (1672—1719), англійскій государственный секретарь и ученый богословъ, также въ опроверженіе деизма написалъ довольно обширное (въ 6-ти томахъ) изслѣдованіе—*Evidences of the christian religion*; въ 1814 году переведено на русскій языкъ и другое его небольшое апологетическое сочиненіе подъ заглавіемъ: „Историческія доказательства божественности Іисуса Христа“.

Наванамъ Лярднеръ (1684—1768), докторъ богословія, извѣстенъ своими учеными и по преимуществу апологическими трудами. Его главное сочиненіе, изданное за нѣсколько лѣтъ до его смерти, носитъ названіе: *Collection of the ancient jewish*

and heathen testimonies to the truth of the christian religion. London. 1764". Въ немъ онъ представляетъ вниманію своихъ читателей собранныя имъ свидѣтельства іудейскихъ и языческихъ писателей въ пользу достовѣрности историческаго содержанія новозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія, а раньше, въ 1727—1757 г.г., имъ былъ изданъ громаднѣйшій трудъ (въ 17 томахъ) „О достовѣрности Св. Писанія“, представляющей обширное изслѣдованіе, въ которомъ онъ доказываетъ подлинность книгъ Св. Писанія Новаго завѣта на основаніи древнеотеческихъ свидѣтельствъ, причѣмъ ссылается и на ихъ раннее употребленіе въ христіанской церкви. Въ остальныхъ своихъ апологетическихъ сочиненіяхъ Лярднеръ, въ виду возраженій со стороны деизма, съ рѣдкою основательностію защищаетъ почти все ученіе Новозавѣтнаго Откровенія.

Георгъ Кейтз—первоначально пресвитеріанецъ и пресвитеріанскій проповѣдникъ, потомъ онъ перешелъ въ общество квакеровъ и полемизировалъ съ баптистами и членами англиканской церкви; наконецъ, отвергнутый квакерами и даже друзьями за то, что приписывалъ объективный авторитетъ Св. Писанію, онъ присоединился къ епископальной церкви. Ему принадлежитъ апологетическій трактатъ, переведенный и на русскій языкъ: „Доказательства истинности христіанской вѣры изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ“.

Паль, также имѣя въ виду нападки деистовъ, представилъ доказательства истинности христіанства въ своемъ сочиненіи, изданномъ въ Лондонѣ въ 1795 году—„A view of the evidences of christianity“.

Джонъ Персонъ (1612—1686), одинъ изъ знаменитѣйшихъ англійскихъ богослововъ 17-го вѣка, бывшій кембриджскій профессоръ, а впослѣдствіи честерскій епископъ, особенно сталъ извѣстенъ своимъ главнымъ сочиненіемъ—*Exposition on the Creed*,—въ которомъ онъ развиваетъ систематическое богословіе на основаніи апостольскаго символа, а также и своими апологетическими сочиненіями, написанными въ защиту христіанства и направленными противъ атеистовъ, іудеевъ и еретиковъ. Кромѣ того ему принадлежатъ *XXIV lectiones de Deo et attributis ejus*. Наконецъ, вмѣстѣ съ своимъ братомъ и нѣкоторыми другими богословами онъ издалъ знаменитый трудъ:

Critici sacri (въ 9 томахъ), гдѣ собранъ почти весь матеріалъ, относившійся къ изъясненію Св. Писанія, имѣющей важное значеніе не только для экзегета, но и для защитника христіанской религіи. О другихъ трудахъ его—историческихъ, патристическихъ и т. п. мы здѣсь не находимъ нужнымъ говорить,

Тиллотсонъ или *Тилстонъ* (1630—1694), выдающійся англійскій церковный ораторъ 17 вѣка, проповѣдывавшій въ Линкольнѣ и Лондонѣ, въ своихъ публичныхъ рѣчахъ велъ постоянную борьбу съ деизмомъ и атеистическимъ направлениемъ своего времени и имѣлъ большое вліяніе на общество.

Уарбуртонъ (1698—1779), знаменитый англійскій богословъ и критикъ, начавшій свою дѣятельность адвокатурою, а окончившій епископскою кафедрою, извѣстенъ какъ самый энергичный противникъ деизма, обладавшій если и не вполне основательною, то во всякомъ случаѣ обширною ученостію. Въ 1738 г. онъ издалъ свой апологетическій трудъ, возбуждавшій всеобщее вниманіе: *The Divine Legation of Moses, demonstrated on the Principles of a religions Deist, from the Iewish Doctrine of a future State of Rewards and Punishments in the Iewish Dispensation* (въ шести книгахъ; позже онъ прибавилъ еще 9-ю, а 7-я и 8-я остались не оконченными). Въ этомъ сочиненіи Уарбуртонъ ведетъ борьбу съ деистами и доказываетъ божественное происхожденіе ветхозавѣтной религіи; а истину историческаго повѣствованія Моисея подтверждаетъ ссылками на свидѣтельства древнѣйшей египетской исторіи и культуры. Къ сожалѣнію, въ немъ есть мысли, съ которыми не можетъ согласиться ни одинъ истинно-христіанскій апологетъ. Такъ,—Уарбуртонъ прекрасно доказываетъ всеобщность вѣрованія народовъ всѣхъ временъ въ загробную жизнь и безсмертіе человѣческой души; но соглашается съ деистами, будто бы древніе ветхозавѣтные іудеи не вѣровали въ личное безсмертіе человѣка. И замѣчательно, что въ этомъ мнимомъ отсутствіи у евреевъ вѣрованія въ безсмертіе души онъ усматриваетъ лучшее доказательство божественнаго происхожденія ветхозавѣтной религіи и истину ветхозавѣтнаго откровенія. Вотъ какъ онъ разсуждаетъ по этому поводу въ шестой книгѣ своего сочиненія: Необходимость вѣры въ безсмертіе души вмѣстѣ съ необходимостію наказаній и наградъ въ загробной жизни

имѣть значеніе вообще только для міра языческаго, но она не имѣла никакого смысла для Израиля при его теократическомъ управленіи, потому что уже здѣсь, на землѣ, самъ Богъ производилъ наказанія и награды. Поэтому, — думаетъ Уарбуртонъ, — отсутствіе у древнѣйшихъ евреевъ вѣры въ безсмертіе человѣческой души не только не можетъ быть призываемо критеріемъ противъ истины ветхозавѣтной религіи, а напротивъ оно подтверждаетъ ту мысль, что Израильскій народъ дѣйствительно былъ управляемъ непосредственно Самимъ Богомъ, иначе и Моисей для опоры своего законодательства ссылался бы на загробныя наказанія и награды. Конечно, такими доводами не могло удовлетвориться христіанское сознаніе, — и противъ сочиненія Уарбуртона были со всѣхъ сторонъ направлены возраженія, такъ что онъ вскорѣ долженъ былъ въ защиту себя написать новое сочиненіе — *Vindication of the Author of Divine Legation of Moses*. Кромѣ того изъ числа апологетическихъ сочиненій Уарбуртона заслуживаютъ упоминанія: 1) *Remarks on several occasional reflections, 1744—1745*; 2) *The principles of natural and revealed religion, occasionally opened and explaired in a course of sermons*; 3) *A view of Lord Bolingbrokes Philosophy, in four letters to a friend, 1754—1755*; 4) *Remarks on Mr. David Humes Natural History of Religion* и, наконецъ, 5) *Julian*. Въ этихъ сочиненіяхъ то онъ доказывалъ истину Богооткровенной религіи чрезъ сравненіе ея съ естественными религіями, то разоблачалъ ложь въ сочиненіяхъ деиста Болингброка и извѣстнаго философа Юма, то, наконецъ, доказывалъ божественныя, чудодѣйственныя силы христіанства самою исторією его распространенія, не смотря на чрезвычайныя и усиленныя противодѣйствія враждебныхъ ему правительствъ и въ частности богоотступника Юліана. Вообще нужно сказать, что апологетическіе труды Уарбуртона, не смотря на нѣкоторую эксцентричность его возрѣній и „свободомысліе“, имѣли большое значеніе въ борьбѣ съ англійскимъ деизмомъ, а слѣдовательно остаются не безъ значенія и въ исторіи развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ПРОФЕССОРУ МИШО. ПО ВОПРОСУ О FILIOQUE И ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИИ.

(Оковчаніе *).

Противъ моихъ словъ о томъ, что св. Іоаннъ Дамаскинъ, употребляя термины: *преложеніе* и *претвореніе*, выражалъ ими мысль о пресуществленіи, А. А. Кирѣевъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній. Изъ нихъ, однако, только одно имѣетъ *нѣкоторое* отношеніе къ дѣлу. Оно состоитъ въ слѣдующемъ. Этотъ св. отецъ и учитель церкви, во-первыхъ, былъ-де знакомъ съ философіею Аристотеля, на которой, будто-бы, построено ученіе о пресуществленіи съ его субстанціями и акциденціями, а, во-вторыхъ, могъ-бы найти слово, наиболѣе подходящее для выраженія мысли о пресуществленіи, если бы эта мысль принадлежала ему. Относительно этого замѣчанія я долженъ сказать прежде всего то, что генераль Кирѣевъ совершенно произвольно утверждаетъ, будто ученіе о пресуществленіи св. даровъ возникло на почвѣ Аристотелевой философіи. На чемъ основано это ученіе, я уже достаточно показалъ. А если нѣкоторые изъ римско-католическихъ богослововъ старались *раскрыть* указанное ученіе, пользуясь философіею Аристотеля, изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы и всѣ богословы поступали такъ. Что же касается св. Іоанна Дамаскина, то онъ, какъ извѣстно, поставлялъ своей задачей изложить христіанское вѣроученіе на основаніи твореній предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей церкви. При этомъ онъ старался сохранить и употреблявшуюся

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 3.

ся большинствомъ ихъ богословскую терминологию. А поелику отцы и учителя церкви, жившіе до него, достаточно выражали мысль о пресуществленіи св. даровъ *общимъ* изложеніемъ ученія о таинствѣ евхаристіи, такъ что употреблявшіеся ими *различныя* термины получали отъ этого тождественный съ словомъ: μετουσίωσις смыслъ, то и св. Іоаннъ Дамаскинъ сосредоточилъ свое вниманіе собственно на томъ, чтобы полнѣе передать всё то, что высказывалось его предшественниками касательно евхаристіи и что онъ самъ находилъ нужнымъ сказать объ этомъ таинствѣ. При этомъ, св. Дамаскинъ старался выразить и идею пресуществленія не столько какимъ-либо терминомъ, сколько цѣлымъ рядомъ разнаго рода соображеній. Изъ нихъ приведу, сверхъ указанныхъ мною прежде, еще два. „Подобно тому какъ, согласно съ законами природы, хлѣбъ чрезъ съѣданіе и вино и вода чрезъ выпиваніе измѣняются въ тѣло и кровь того, кто ѣсть и пьетъ, и не дѣлаются другимъ тѣломъ по сравненію съ ижезнымъ его тѣломъ, такъ, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, и хлѣбъ предложенія и вино и вода, чрезъ призываніе и пришествіе Святаго Духа, преестественно измѣняются въ тѣло Христово и кровь и не суть два, но единое и то же самое“¹⁾. Въ этихъ словахъ находимъ не только ясное указаніе на пресуществленіе, но и попытку представить яснѣе и вразумительнѣе ученіе о немъ. А чтобы объяснить, почему-же мы и въ освященныхъ хлѣбѣхъ и винѣ видимъ и вообще ощущаемъ не тѣло и не кровь, Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ слѣдующее: „Богъ знаетъ человѣческую немощь, ибо въ большинствѣ случаевъ она съ досадою отвращается отъ того, что сдѣлано несогласно съ обычаемъ. Поэтому, проявляя Свое обычное снисхожденіе, Онъ чрезъ то, что близко естеству, совершаетъ то, что выше естества“²⁾. Подобными соображеніями и замѣчаніями св. отецъ до такой степени ясно выразилъ ученіе о пресуществленіи, что даже и А. А. Кирѣевъ, крайній противникъ этого ученія, конечно, не могъ не видѣть его, а потому и выступилъ съ неотносящимися къ дѣлу возраженіями по поводу сдѣланнаго мною изложенія этого ученія.

¹⁾ Ibid. стр. 222.

²⁾ Ibid. стр. 121 и 122.

Ученіе св. Іоанна Дамаскина о пресущественіи, какъ я уже замѣчалъ, есть доказательство того, что въ восточной церкви оно было обычнымъ и исконнымъ. Но таковымъ-же оно было и въ западной церкви. Въ доказательство этого достаточно привести слѣдующіе факты. Особенно нашего вниманія заслуживаетъ прежде всего воззрѣніе св. Амвросія Медиоланскаго на таинство евхаристіи, такъ какъ онъ былъ не только особенно уважаемымъ за свой возвышенный характеръ и за святость своей жизни, но и вѣрнымъ хранителемъ и носителемъ древнихъ церковныхъ традицій. Ученіе св. Амвросія сводится къ слѣдующему. Хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи становятся истиннымъ тѣломъ и истинной кровью Іисуса Христа вслѣдствіе священническаго благословенія. Благословеніе обладаетъ бѣльшей силою, чѣмъ самая природа, поелику оно измѣняетъ и послѣднюю, какъ свидѣтельствуютъ о томъ многочисленные примѣры. Такъ, на примѣръ, Моисей повергаетъ на землю жезлъ, и онъ превращается въ змія. По слову того же пророка воды египетскихъ рѣкъ превращаются въ кровь. Онъ же заставилъ камень источать воду. Но „если это человѣческое благословеніе имѣло силу,—говоритъ св. Амвросій,—превращать природу, то что-же скажемъ о благословеніи Божіемъ тамъ, гдѣ дѣйствуютъ слова самого Господа? Вѣдь таинство, которое ты принимаешь, совершается словами Его. Если по слову Іліи низшелъ съ неба огонь, то слова Христа развѣ не обладаютъ достаточной силою для того, чтобы перемѣнить и самый видъ элементовъ. Не меньшее дѣло дать *новья* природы вещамъ (хлѣбу природу тѣла, вину природу крови), чѣмъ природу (*natura*) перемѣнить“ ¹⁾. Въ этихъ словахъ св. Амвросія трудно не видѣть очень яснаго ученія о переходѣ существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Господа Іисуса Христа. Читавшимъ святоотеческія творенія извѣстно, что авторы ихъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ употребляли слова: *οὐσία* и *substantia* вмѣсто словъ: *φύσις* и *natura*. Да и вообще на философскомъ языкѣ выраженіе: „природа вещи“ синонимично выраженію: „субстанція“ или сущность вещи ²⁾. Но св. Амвросій прямо и ясно

¹⁾ De misteriis C. 9. Ср. Patrol. curs. compl. T. XVI. Col. 406 и 407.

²⁾ Стран. 76 въ 1 ч. соч. Кудрявцева: *Начал. основанія Философіи* (2 изд.).

говорить, что силою Божественнаго благословенія хлѣбъ и вино получаютъ новую *природу*, дотолѣ имъ не свойственную, чуждую для нихъ. Значить, здѣсь говорится собственно о перемѣнѣ субстанціи хлѣба и вина въ субстанцію тѣла и крови Спасителя. Говорить-же это могъ только тотъ, кто былъ убѣжденъ, что тѣло и кровь Иисуса Христа присутствуютъ въ евхаристіи не иначе, какъ *только* чрезъ *пресуществленіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. А если бы ученіе о пресуществленіи не было исконнымъ и общераспространеннымъ въ древней западной церкви, то мы не находили-бы его и у св. Амвросія Медиоланскаго. За исконность и общераспространенность этого ученія въ ней неопровержимо говорить и слѣдующее. Виссаріонъ Никейскій приводитъ слова блаж. Августина, въ которыхъ, пожалуй, еще прямѣе, чѣмъ у св. Амвросія, выражена мысль о пресуществленіи. Блаженный Августинъ уже прямо выражается, что въ таинствѣ евхаристіи существо хлѣба и вина (*substantia panis et vini*) переходитъ въ существо тѣла и крови Спасителя, такъ что хлѣбъ и вино сохраняютъ свои обычныя свойства только для нашихъ чувствъ ¹⁾. Въ сочиненіи: *De corpore Domini*, приписываемомъ Евсевию Эмиссенскому и написанномъ въ концѣ VI-го или въ началѣ VII-го столѣтія, точно также находимъ прямо выраженную мысль о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи существо хлѣба и вина превращается въ существо тѣла и крови (*in substantiam corporis et sanguinis*) Иисуса Христа ²⁾. Говорить такъ все равно, что употреблять терминъ: *transsubstantiatio*. Такимъ образомъ, и въ древней западной церкви *ученіе о пресуществленіи* св. даровъ въ таинствѣ евхаристіи составляетъ безспорный фактъ. Пусть оно выражалось не всегда съ одинаковой ясностью и силою, пусть и здѣсь были въ наибольшемъ употребленіи термины, *сами по себѣ* недостаточно выражающіе идею пресуществленія, это нисколько не говоритъ противъ исконности и общераспространенности самаго понятія о пресуществленіи. Если имѣть въ виду общій строй и смыслъ словъ разныхъ западныхъ церковныхъ писателей о таинствѣ евхаристіи, то и такіе несовершенные тер-

¹⁾ Стран. 132 въ 8 кн. *Богосл. Вѣстника* за 1898 г.

²⁾ У Bellarm. p. 289 въ t. III, 1, 2, cap. XXX.

мины, какъ на примѣръ, *converti* и т. под., выражаютъ у нихъ понятіе о пресуществленіи, а не о чемъ-нибудь другомъ.

Какъ видимъ, вселенская нераздѣленная церковь несомнѣнно учила о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя въ таинствѣ евхаристіи, т. е. о переходѣ существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови его. Отсюда представляется чисто-фантастическимъ утвержденіе старокатолическихъ богослововъ и генерала Кирѣва, будто православная восточная церковь позаимствовала, при томъ въ очень позднее время, даже самое понятіе о пресуществленіи у римско-католическихъ богослововъ. Православной церкви не было нужды заимствовать то, что искони исповѣдывала она. Какъ ни различны между собою термины, употреблявшіеся отцами и учителями ея для выраженія понятія о пресуществленіи, но всѣ они, будучи взяты въ связи съ общимъ характеромъ и содержаниемъ рѣчей ихъ о таинствѣ евхаристіи, выражаютъ одну и ту же идею пресуществленія святыхъ даровъ. Неустановленіе-же одинаго и общеобязательнаго термина, который *и самъ по себѣ* достаточно выражалъ-бы понятіе о пресуществленіи, имѣло свою особую причину. Сами отцы и учителя церкви, какъ и остальные истинно вѣрующіе члены ея, были исполнены живой вѣры въ пресуществленіе св. даровъ и достаточно выражали ее каждый *по своему* главнымъ образомъ не черезъ тѣ или иные термины, а чрезъ общія свои разсужденія или замѣчанія касательно таинства евхаристіи. Исторія-же церкви свидѣтельствуетъ, что отцы и учителя церкви составляли тѣ или другія вѣроопредѣленія, равно какъ устанавливали общеобязательные термины, по вызову особенно важныхъ и настоятельныхъ побужденій, заключавшихся въ необходимости отразить какое-нибудь заблужденіе, грозившее опасностями церкви и сильно распространившееся. Такъ, на примѣръ, терминъ: *единосущный* (*ὁμοούσιος*) установленъ церковію съ цѣлію испровергнуть арианское ученіе о Сынѣ Божіемъ и предотвратить на будущее время ложное пониманіе истинной природы Его. Раньше-же отцы и учителя церкви различно выражали свою мысль о божествѣ Сына Божія. А по отношенію къ вопросу о выработкѣ или объ установленіи одинаго общеобязательнаго

термина для выраженія догмата о таинствѣ евхаристіи нельзя указать въ отеческій періодъ, подобныхъ указаннымъ, настоячивыхъ обстоятельствъ.

Это было высказано мною еще въ *Отвѣтъ* моемъ А. А. Кирѣеву. Онъ старается, однако, оспорить сказанное мною, но оспорить чрезъ превратную передачу моихъ словъ. Такъ, онъ тщательно умалчиваетъ о моей ссылкѣ на исторію церкви, вполне оправдывающую мою мысль, но при этомъ патетически высказываетъ неотносящіяся къ дѣлу замѣчанія въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „Вѣдь всякій пишущій старается употребить самое подходящее слово для выраженія своей мысли. Всякому хочется, чтобы его поняли какъ можно лучше, точнѣе, и для сего каждый, конечно, подбираетъ наиболѣе подходящее слово. Для этого не нужно прискивать ни какихъ особенныхъ причинъ“ ¹⁾. Но развѣ отрицалъ я и отрицаю эти азбучныя истины? Развѣ говорилъ я, что отцы и учителя церкви не имѣли *желанія* излагать яснѣе и точнѣе свои мысли касательно таинства евхаристіи? Хотя между желаніемъ и выполненіемъ его никто не станетъ отрицать различія, однако же я-то и утверждалъ, что отцы и учителя церкви, не смотря на индивидуальныя писательскія особенности ихъ, не смотря на различіе употреблявшихся ими терминовъ, всетаки всѣ они болѣе или менѣе ясно выражаютъ ученіе о пресуществленіи. А если кто и отвергаетъ это, то вѣдь только генералъ Кирѣевъ съ старо-католическими и протестантскими богословами, дѣлая это лишь для оправданія своихъ предвзятыхъ воззрѣній. Я-же, не сомнѣваясь не только въ желаніи отцовъ и учителей церкви ясно и точно выразаться, но и въ сильномъ осуществленіи этого желанія, говорилъ лишь объ отсутствіи у нихъ не иного чего, а только и единственно *особыхъ* и *настоятельныхъ* побужденій *сообща* выработать какой-нибудь *одинъ* терминъ для выраженія понятія о пресуществленіи, объявить его *общеобязательнымъ* и *неуклонно* держаться его. Что у отцовъ церкви не было *особыхъ* и *настоятельныхъ* побужденій къ этому, удостовѣряетъ, какъ мы выше видѣли, и г.

¹⁾ Стран. 19 во *Втор. отвѣтъ* мнѣ г. Кирѣева.

профессоръ Лангенъ своими словами о несуществованіи евхаристическихъ споровъ въ древней церкви. А если бы эти споры были, то,—нѣтъ сомнѣнія,—отцы и учителя церкви установили-бы *единымъ* и *общеобязательнымъ* терминомъ для выраженія понятія объ *образѣ* присутствія тѣла и крови Христа въ евхаристіи терминъ: *μετοσίωσις*, *transsubstantiatio* (пресуществленіе). Вѣдь всѣ они учили о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Спасителя, а употреблявшимися у нихъ многими даже отдѣльными выраженіями *очень близко* подходили къ сейчасъ упомянутому термину ¹⁾ или даже *прямо* передавали *присущій* ему смыслъ.

б) Теперь мнѣ остается разсмотрѣть философскія, естественно-научныя и въ частности физиологическія возраженія противъ понятія и термина: „пресуществленіе“. Касательно этихъ возраженій я долженъ предварительно замѣтить слѣдующее. Если бы даже мы и не могли опровергнуть ихъ, все таки изъ этого не вытекала-бы для богослова, какъ и для всякаго христіанина, необходимость отрицать пресуществленіе хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Спасителя и ученіе объ этомъ пресуществленіи. Это доказывало-бы только мое личное неумѣнье надлежаще защитить православно-христіанскую истину. На философскія-же и на подобныя имъ возраженія всетаки нужно было-бы смотрѣть, какъ на проявленія человѣческаго неразумія и невѣдѣнія, ложно мнящихъ себя разумѣніемъ и вѣдѣніемъ.

Еще въ первой статьѣ своей по старокатолическому вопросу я со всей рѣшительностью заявлялъ, что при *богословскихъ* разсужденіяхъ о пресуществленіи, совершающемся въ таинствѣ евхаристіи, по меньшей мѣрѣ излишне выходитъ изъ тѣхъ или другихъ школьно-философскихъ понятій о субстанціи, поелику они, во-первыхъ, противорѣчатъ одно другому, а, во-вторыхъ, подлежатъ измѣненію и усовершенствованію ²⁾. Тогда-же говорилъ я, что при разсужденіяхъ о таинствѣ евхаристіи нужно выходить изъ свойственнаго общечеловѣческому сознанію поня-

¹⁾ Что терминъ: *transsubstantiatio* звучитъ „варварски“, это ни чего не говоритъ противъ его правильности и умѣстности: подобнымъ образомъ звучатъ вѣдь и нѣкоторые другіе терминъ какъ богословскіе, такъ и вообще научные...

²⁾ Стран. 28 въ отд. отт. *Письма* моего г. Карѣву.

тія о сущностяхъ или субстанціяхъ и лишь надлежаще прилагать это понятіе къ тому своеобразному предмету, о которомъ идетъ дѣло въ ученіи объ евхаристіи ¹⁾. Что понятіе о сущностяхъ есть прежде всего общечеловѣческое понятіе, это доказывалъ я и на особыхъ примѣрахъ ²⁾. А чтобы показать, какъ должно примѣняться общечеловѣческое понятіе о субстанціяхъ въ богословскихъ разсужденіяхъ о таинствѣ евхаристіи, мною по возможности выяснено и доказано, какіе существа и предметы міра признаются, по ученію Божественнаго откровенія и вселенскаго церковнаго преданія, имѣющими субстанцію и существенно отличаются другъ отъ друга по свойственной имъ субстанціи ³⁾. Выяснивъ, что понятіе о субстанціяхъ, будучи прежде всего общечеловѣческимъ понятіемъ, есть въ то же время *вселенско-церковное* понятіе, я тѣмъ самымъ показалъ, что и основа термина: „пресуществленіе“ есть вселенско-церковная же. Казалось-бы, какъ А. А. Кирѣевъ, такъ и старокатолическіе богословы, препирающіеся со мною, должны были остановить самое серьезное вниманіе на этой весьма важной сторонѣ дѣла, которая, вынуждаюсь сказать, впервые была мною поставлена на видъ при разсужденіяхъ о пресуществленіи. Между тѣмъ, старокатолическіе богословы совершенно замолчали сказанное мною, а генералъ Кирѣевъ по обычаю передалъ мои мысли въ самой существенной урѣзкѣ и по поводу ея высказалъ нѣсколько уклончивыхъ и неправильныхъ замѣчаній ⁴⁾. Въмѣсто того, чтобы считаться съ выше изложеннымъ взглядомъ

¹⁾ Ibid. стран. 28 и 29.

²⁾ Стран. 27 и 28 въ моемъ *Отвѣтъ Н.м. Меркурію* (отд. отт.).

³⁾ Ibid. стран. 28 и 29; ср. сказанное на стран. 38 и 39 въ отд. отт. моего *Отвѣта* г. Кирѣеву.

⁴⁾ О моихъ словахъ, что понятіе о субстанціяхъ есть вселенско-церковное, А. А. Кирѣевъ даже не упомянулъ, а привелъ только слова мои о томъ, что при разсужденіяхъ объ евхаристіи должно выходить изъ общечеловѣческаго понятія о сущностяхъ и надлежаще прилагать его. При этомъ, онъ ради своей цѣли заявилъ, будто не знаетъ, что разумѣю я подъ словомъ: „сущность“, хотя у меня выяснено это (стр. 28 и 29 въ *Письмѣ*; стран. 27 въ моемъ *Отвѣтъ Н.м. Меркурію* стран. 38 и друг. въ моемъ *Отвѣтъ* г. Кирѣеву) и хотя я безъ моихъ разъясненій само собою понимаю, что подъ сущностью разумѣется субстанція. Выдавъ себя незнающимъ этого, г. Кирѣевъ и эксплуатируетъ въ пользу своего взгляда на пресуществленіе то, что само собою разрушаетъ этотъ взглядъ (стр. 13 и 14 во *Втор. отвѣтъ* мнѣ).

могъ на дѣло, онъ по прежнему очень много „философствуетъ“ съ цѣлю доказать съ „философской“ точки зрѣнія негодность понятія и термина: „пресуществленіе“, выходя изъ взгляда старо-католическихъ богослововъ, будто это понятіе и этотъ терминъ выработались на философской почвѣ. Это обстоятельство вынуждаетъ и меня войти въ разсмотрѣніе того, правда-ли, будто понятіе и терминъ: „пресуществленіе“ создались на почвѣ философіи Аристотеля и несостоятельны съ обще философской точки зрѣнія?

Представляется совершенно неправильною мысль, будто понятіе и терминъ: „пресуществленіе“ выработаны римско-католическими богословами на основаніи философіи Аристотеля. Это понятіе и этотъ терминъ возникли не на философской, а на христіанско-богословской почвѣ, какъ это видно уже изъ сказаннаго мною при изложеніи ученія Слова Божія и церковнаго преданія о таинствѣ евхаристіи. Здѣсь мнѣ остается лишь резюмировать или обобщить сказанное раньше.

Не только отцы и учителя церкви, но и всѣ здравомыслящіе члены ея, не могли считать и не считали совершенно тождественными по своему существу, съ одной стороны, хлѣбъ и вино, а, съ другой, живое тѣло въ особенности Богочеловѣка. Мысль о субстанціональномъ различіи между этими предметами и живымъ тѣломъ Христа закрѣплялась въ ихъ сознаніи подъ вліяніемъ самого Слова Божія. А что отцы и учителя церкви, какъ и всѣ здравомыслящіе сыны ея, вообще различали субстанціональное и несубстанціональное, сущность (substantia) и явленія (accidentia), объ этомъ я достаточно говорилъ въ предшествовавшихъ моихъ статьяхъ по старо-католическому вопросу. Отрицать сказанное мною не будутъ люди свѣдущіе и безпристрастные. Вѣдь даже представители эмпирической теоріи познанія не отвергаютъ того, что человѣкъ, въ силу *природнаго* свойства ума своего, *необходимо* различаетъ сущность и явленія. Но коль скоро всё это бесспорно, то отцы и учителя церкви, какъ и всѣ разсудительныя чада ея, какъ-бы невольно должны были придти и дѣйствительно пришли къ мысли и о пресуществленіи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ тѣло и кровь Спасителя, *потуждаемые* къ тому всѣмъ тѣмъ,

что говорится объ этомъ таинствѣ въ Новомъ Завѣтѣ. По учению его хлѣбъ и вино, хотя для нашихъ чувствъ и остаются хлѣбомъ-же и виномъ и по освященіи ихъ, но на самомъ дѣлѣ суть истинныя тѣло и кровь Христа. Таковымъ учениемъ сама собою подсказывалась мысль, что евхаристическіе хлѣбъ и вино пресуществились въ тѣло и кровь Спасителя, т. е., что хлѣбъ и вино суть только нѣчто феноменальное (акциденціи), относящееся къ области явленій или въ извѣстномъ смыслѣ случайное, а субстанцію, сущностью своею имѣютъ самое тѣло и самую кровь Спасителя ¹⁾. И дѣйствительно, всѣ отцы и учителя церкви, которые касались въ своихъ твореніяхъ вопроса объ образѣ присутствія тѣла и крови Господа въ евхаристіи, учили о пресуществленіи всё съ большей и большей ясностью по мѣрѣ развитія и усовершенія богословской мысли. Но понятіе ихъ о пресуществленіи выражалось не столько въ употреблявшихся ими различныхъ терминахъ, сколько въ общемъ характерѣ ихъ рѣчей о таинствѣ евхаристіи. Это совершенно естественно: установка отчетливой терминологіи всегда бываетъ явленіемъ не первоначальнымъ, а позднѣйшимъ. Тѣмъ не менѣе терминъ: *transsubstantiatio* самъ собою предполагался не только разсужденіями, но и отдѣльными изреченіями отцовъ и учителей церкви объ евхаристіи. Упомянутый терминъ выработался прямо на основаніи изреченій, употреблявшихся отцами и учителями церкви. Мы видѣли, что, напримѣръ, св. Григорій Нисскій употребилъ терминъ: μετασταχεῖσθαι, если не вполне пожественный, то почти тождественный съ терминомъ: μετασθαισθαι. Амвросій Медиоланскій, можно сказать, уже употребилъ терминъ: *transsubstantiatio*, хотя и въ описательной формѣ. Въ самомъ дѣлѣ, перемежна природы хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя и есть *transsubstantiatio* (пресуществленіе). Тѣмъ болѣе можно и должно сказать это о блаж. Августиѣ и Евсеvіи Эмиссенскомъ. Отсюда видно, что не только понятіе о пресуществленіи, но и прямо обозначающій его терминъ не былъ какимъ-то новшествомъ, неожиданно привнесеннымъ въ богословскій языкъ изъ чуждой ему сферы, а былъ

¹⁾ На философскомъ языкѣ слово: „пресуществленіе“ и выражаетъ связаніе виномъ.

не инымъ чѣмъ, какъ простымъ резюме словъ или изреченій, издавна употреблявшихся св. отцами и учителями церкви.

Такимъ образомъ, представляется ошибочнымъ мнѣніе старокатолическихъ богослововъ и А. А. Кирѣева, будто понятіе и терминъ: „пресуществленіе“ измышлены Пасхазіемъ Радбертусомъ на основаніи Аристотелевой философіи. На самомъ дѣлѣ понятіе о пресуществленіи оказывается исконнымъ въ церкви. Что же касается термина: *transsubstantiatio*, то съ строго-исторической точки зрѣнія даже трудно сказать съ какой-либо увѣренностью, кто первый употребилъ этотъ терминъ¹⁾. Подобные Пасхазію Радбертусу римско-католическіе богословы только воспользовались философіею Аристотеля для своеобразнаго богословско-философскаго выясненія исконнаго ученія о пресуществленіи. А что касается философской терминологіи, то собственно лишь терминъ: *акциденція* сталъ употребляться ими вмѣсто обычныхъ у отцовъ и учителей церкви терминовъ: *образы*, *виды* по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину и представлялъ собою по внѣшности новость своего рода. Нужно сказать, пожалуй, и то, что римско-католическіе богословы иногда прилагали терминъ: *акциденція* тамъ, гдѣ ему не должно бы быть мѣста. Равнымъ образомъ, они, разсуждая объ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ, прилагали иногда понятіе о субстанціи тамъ, гдѣ рѣчь должна-бы быть не о ней.

Понятіе и терминъ: „пресуществленіе“, не бывъ выработаны на специально философской почвѣ, не должны быть и оспариваемы съ общеполитической точки зрѣнія. Эта истина достаточно доказана мною въ предшествующихъ моихъ статьяхъ по старокатолическому вопросу. Если же А. А. Кирѣевъ и его заграничный панегиристъ объявляютъ недоказаннымъ мною этотъ тезисъ, то говорятъ это тенденціозно, ради только поддержки своего предвзятаго взгляда на пресуществленіе. Все, что высказано генераломъ Кирѣевымъ и во *Второмъ* его *оттѣтѣ* мнѣ о негодности понятія и термина: „пресуществленіе“ съ философской точки зрѣнія, само собою опровергается сказаннымъ мною раньше; если внимательно сравнить и безпристрастно

¹⁾ См. сказанное объ этомъ въ VI кн. *Богосл. Вѣстника* за 1898 годъ.

оцѣнить мои слова и слова А. А. Кирѣева объ этомъ предметѣ. Однако, не стану обременять, и безъ того *по необходимости* растянувшуюся, мою отповѣдь профессору Мишо, а разсмотрю только „возраженія“, изложенныя во *Второмъ ответѣ* генерала Кирѣева, своей мнимой резонностью приведемъ профессора Мишо въ восторгъ.

Мой оппонентъ поставляетъ мнѣ на видъ невозможность *понять*, что такое субстанція ¹⁾, и въ доказательство этого ссылается на слова Канта, Спира, Локка и Манселя ²⁾. При этомъ, онъ замѣчаетъ, что коль скоро мы говоримъ о транссубстанціаціи (пресуществленіи), то должны уяснить себѣ и *слово*: „субстанція“ ³⁾. А такъ какъ-де не понятно, что такое субстанція, то и толки о переходѣ одной субстанціи въ другую, т. е. о пресуществленіи, являются лишенными почвы и устарѣлыми ⁴⁾.

Прежде всего встрѣчаемся здѣсь съ немаловажной путаницею понятій. Оппонентъ смѣшиваетъ смыслъ или значеніе слова *субстанція* съ пониманіемъ или, точнѣе, съ постиженіемъ, съ познаніемъ того, какова субстанція въ дѣйствительности, независимо отъ нашей мысли о ней. Такое смѣшеніе нераціонально. Смыслъ или значеніе слова: „субстанція“ вѣдомы *всякому* образованному или здравомыслящему человѣку. Въ области философіи соединяется съ этимъ *словомъ* тотъ-же смыслъ, какой соединяется и въ мысли каждаго разсудительнаго человѣка. Подъ субстанціею всѣ свѣдущіе люди разумѣютъ то, что въ какомъ-либо предметѣ служитъ постояннымъ и неизмѣннымъ носителемъ всѣхъ его свойствъ и видоизмѣненій, а подъ акциденціями—всѣ тѣ *измѣняющіяся* свойства и явленія, которыя безъ субстанціи не имѣютъ самостоятельнаго бытія и суть лишь обнаруженія ея. Это же самое разумѣютъ подъ субстанціею Кантъ, Локкъ и Мансель, на которыхъ ссылается генералъ Кирѣевъ. Даже слова Спира, отрывочно взятыя и несовсѣмъ точно переведенныя послѣднимъ, не противорѣчатъ сказанному мною. Возьмемъ слова Спира такъ, какъ передаетъ ихъ мой оппонентъ: „въ понятіи причинности нѣтъ той запутанности, которую мы находимъ въ *понятіи*, въ *пониманіи* субстанціи,

¹⁾ Стран. 10 во *Втор. ответѣ*.

²⁾ Ibid. Стран. 11.

³⁾ Ibid. Стран. 11 и 12.

⁴⁾ Ibid. Стр. 10.

которая вѣдь нигдѣ не дана, но которая самимъ познающимъ субъектомъ *примыслиется* къ данному предмету,—къ данной матеріи“¹⁾). Въ этихъ словахъ Спиръ имѣеть въ виду, очевидно, постиженіе, познаніе субстанціи, а вовсе не значеніе самаго слова: „субстанція“. Потому-то онъ въ доказательство своей мысли и говоритъ, что субстанція нигдѣ не дана, т. е. не открыта для нашего познаванія или постиженія ея²⁾). Такимъ образомъ, смыслъ слова: *субстанція* ясенъ, а слѣдовательно мы можемъ говорить и о пресуществленіи, имѣя въ виду, что въ таинствѣ евхаристіи *чудеснымъ образомъ* устанавливается отношеніе между субстанціею и ея акциденціями.

Но, быть можетъ, мы потому не имѣемъ права говорить объ этомъ, что рѣшительно не постигаемъ и никогда не въ состояніи сколько-нибудь постигать или познавать субстанцію внѣ нашей мысли. Такъ думаетъ А. А. Кирѣевъ и въ доказательство своего воззрѣнія ссылается на Канта, Спира, Локка и Мансела. Допустимъ, что всѣ эти мыслители одинаково и безусловно отрицаютъ познаваемость субстанцій. Но вѣдь когда серьезно и истиннолюбиво обсуждаютъ, вообще съ философской точки зрѣнія, вопросъ о пресуществленіи, тогда не становятся исключительно на неблагоприятную для него гносеологическую точку зрѣнія. Между тѣмъ, мой оппонентъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ. Если онъ самъ незналъ, то г. профессоръ Мишо обязанъ былъ указать ему въ своей рецензій, что въ области философіи существуетъ и иная гносеологическая теорія, признающая возможность *нѣкотораго* познаванія или постиженія субстанцій, по крайней мѣрѣ условныхъ или тварныхъ. Съ точки зрѣнія этой познавательной теоріи и слѣдовало-бы ставить возраженія противъ пресуществленія. Это тѣмъ болѣе обязательно было для А. А. Кирѣева, что скептическое гносеологическое воззрѣніе, послѣдовательно прилагаемое, совсѣмъ не благоприятно и вообще для православно-христіанскаго ученія и для богослов-

1) Ibid. Стран. 12. Кстати замѣчу, что Спиръ напрасно отдѣляетъ понятіе о причинѣ отъ понятій о субстанціи: причина, взятая внѣ всякой связи съ послѣднею, превращается въ концѣ всего въ простое явленіе, утрачивая характеръ причины...

2) Спиръ, повидимому, какъ и Кантъ, полагаетъ непроходимую пропасть между явленіями и субстанціею, но это нелогично и вообще неосновательно...

скаго міровоззрѣнія. Можно-ли же сослаться на такую гносеологическую теорію? Вѣда къ отрицанію ученія о пресуществленіи, она въ то же время ведетъ къ отрицанію всякой достовѣрности и иныхъ истинъ христіанской религіи. Не думаю, чтобы и генералу Кирѣеву не казалась эта теорія антипатичною, негодною. Между тѣмъ, мысль его, будто мы рѣшительно ничего не въ состояніи знать о субстанціяхъ, по крайней мѣрѣ видимаго міра, не оправдывается даже ссылками его на Канта, Спира, Локка и Манселя. Такъ, напримѣръ, Спиръ окончательно не отвергаетъ познаваемости субстанцій, а говоритъ только о томъ, что наше познаніе субстанцій не можетъ отличаться *безусловно-объективной* истинностью ¹⁾. Но вѣдь такая истинность знанія субстанцій свойственна лишь всевѣдущему Богу, и человѣкъ *не можетъ* имѣть и, конечно, не имѣетъ ни малѣйшей претензіи на такое познаніе. Людямъ достаточно и того, что они, съ точки зрѣнія и философіи, *могутъ* до нѣкоторой степени познавать или постигать, по крайней мѣрѣ, условныя или тварныя субстанціи, начиная съ собственной субстанціи. Наше познаніе *и вообще* не можетъ быть „адекватнымъ“, вполне равнымъ тому, что бы мы ни познавали, чтобы ни было предметомъ нашего постиженія. Ссылка А. А. Кирѣева на Локка то-же свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ не желалъ обратить чьего-либо вниманія на неблагопріятныя для *него* воззрѣнія Локка. Онъ привелъ изъ сочиненій этого философа слѣдующую, отрывочно взятую, фразу: „мы ничего не опредѣляемъ словомъ *субстанція*“; это лишь неувѣренное предположеніе „чего-то намъ неизвѣстнаго“ ²⁾. При этомъ, антагонистъ мой скрылъ отъ читателей, что Локкъ, несмотря на указанную фразу, всетаки признавалъ возможность соответствія между идеями нашего разума о субстанціяхъ и дѣйствительно существующими субстанціями, т. е. допускалъ возможность познаванія послѣднихъ. Чтобы указать на это, А. А. Кирѣеву даже не нужно было „рыться“ въ сочиненіяхъ Локка, а достаточно было прочитать трактатъ о Локкѣ въ хорошо составленной исторіи

¹⁾ Стр. 12 во *Втор. отдѣлѣ* г. Кирѣева мнѣ. Замѣчательно, что онъ оставилъ безъ перевода на русскій языкъ слова Сира, обличающія его....

²⁾ Ibid.

философін. Таковыхъ сочиненій теперь не мало издано и на русскомъ языкѣ. Но, очевидно, не въ интересахъ генерала Кирѣева было поступить такъ, и вотъ Локкѣ, признававшій бытіе нѣсколькихъ субстанцій и говорившій объ особенностяхъ ихъ, *превращенъ*, подобно Спиру, въ единомышленника А. А. Кирѣева. Даже и о Кантѣ нельзя сказать, чтобы онъ былъ послѣдовательнымъ и рѣшительнымъ отрицателемъ *всѣмъ* познаваемости субстанцій. По крайней мѣрѣ въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ высказался, что опытъ не есть единственный способъ познания вещей ¹⁾, чѣмъ само собою допускалъ законность рациональнаго или идеальнаго познания. А коль скоро это такъ, то Кантъ тѣмъ самымъ подрывалъ *скеттическое* гносеологическое воззрѣніе по вопросу о познаваемости субстанцій. Наконецъ, что касается Манселя, этого любопытнаго богослова—философа, то достаточно ознакомиться съ его сочиненіемъ: „Предѣлы религіознаго мышленія“, чтобы увидѣть напрасность ссылки на него со стороны А. А. Кирѣева.

Изъ связаннаго получается тотъ выводъ, что, во-первыхъ, всѣ разсудительные и свѣдущіе люди понимаютъ значеніе слова: „субстанція“, а, во-вторыхъ, что съ общефилософской точки зрѣнія нельзя говорить о рѣшительной непознаваемости „субстанцій“. А такъ какъ это бесспорно, то сами собою рушатся выставленные А. А. Кирѣевымъ „возраженія“ противъ ученія о пресуществленіи. Между тѣмъ, для христіанина достаточно и того, что онъ понуждается законами своего разума, данными Самимъ Богомъ, признавать *субстанціальное* различіе между существами и предметами міра и что это различіе указывается въ самомъ Божественномъ откровеніи (Мате. X, 28; 1 Кор. XV, 39 и 40). Потому-то христіанинъ съ наибольшимъ, чѣмъ не христіане, убѣжденіемъ признаетъ въ себѣ бытіе двухъ субстанцій, духовной и матеріальной, равно какъ полагаетъ субстанціальное различіе, наприимѣръ, между камнемъ, растеніемъ и животнымъ. Думаю, что и мой оппонентъ, какъ и каждый христіанинъ, въ глубинѣ своей души не отвергаетъ *субстанціальнаго* различія между хлѣбомъ и виномъ, съ одной

¹⁾ Стран. 147 въ *Пролегоменахъ* (переводъ Вл. Соловьева).

стороны, и человѣческимъ живымъ тѣломъ съ другой,—тѣломъ, предназначеннымъ по своему существу къ вѣчному бытію (Іоан. VI, 54) совмѣстно съ душою, а потому не долженъ-бы оспаривать и ученіе о пресуществленіи. Всё, что ни говорятъ А. А. Кирѣевъ противъ этого ученія, опираясь на непостижимость или непонятность перехода одной субстанціи въ другую, лишено какого бы то ни было серьезнаго значенія и ни малѣйше не доказываетъ разумности отверженія пресуществленія. Не только въ области христіанскаго вѣроученія, но и повсюду мы встрѣчаемся съ непостижимымъ или непонятнымъ. Возьму самое обыкновенное и повсюду наблюдаемое явленіе. Мы сами движемся и видимъ движущимися разные существа и предметы міра. Но развѣ понимаемъ мы, что такое движеніе и какъ оно совершается внѣ своей видимости или внѣшности? Всякій человѣкъ, поглубже мыслящій или знакомый съ философско-научнымъ воззрѣніемъ на движеніе, знаетъ, что оно въ концѣ всего непонятно или непостижимо. Или возьмемъ дѣйствіе одного предмета на другой. Хотя оно повсюду и часто наблюдается, однакоже, по справедливому замѣчанію Бопуа, дѣйствіе, въ какой бы формѣ ни совершалось, составляетъ тайну и необъяснимо¹⁾. Можно было-бы привести массу такихъ примѣровъ изъ сферы ежедневно совершающихся явленій, которыя мы наблюдаемъ или же сами совершаемъ. Но хотя они и непостижимы въ концѣ всего, однакоже мы не отрицаемъ ни движенія, ни дѣйствія однихъ предметовъ на другіе, ни тому подобнаго. Не странно-ли же отвергать ученіе о пресуществленіи на основаніи неизвѣстности или непостижимости того, что такое сама въ себѣ субстанція и какъ одна субстанція превращается въ другую? Вѣдь православная церковь прямо называетъ пресуществленіе тайною, таинствомъ. Держась своей странной антибогословской и антинаучной точки зрѣнія, А. А. Кирѣевъ и его заграничный панегиристъ стоятъ на такой почвѣ, на которой неизбѣжно отрицаніе и всего православнаго вѣроученія, преисполненнаго тайнъ.

Съ философской точки зрѣнія еще можно было-бы возражать

¹⁾ Стран. 117 во *Введеніи въ курсъ метафизики* переводъ о. архим. Бориса.

противъ ученія о пресуществленіи, но-только въ томъ случаѣ, если бы *вообще* философія рѣшительно не допускала бытія различныхъ субстанцій и перехода одной изъ нихъ въ другую при воздѣйствіи абсолютной субстанціи. Но я уже указывалъ во всѣхъ трехъ предшествующихъ моихъ статьяхъ по старо-католическому вопросу на тотъ безспорный фактъ, что, напримѣръ, Декартъ, Лейбницъ и Кантъ допускаютъ бытіе *нѣсколькихъ* субстанцій, изъ коихъ одна мыслится ими абсолютной субстанціею, Богомъ, а остальные—условными или тварными субстанціями. Я поставлялъ на видъ и то, что Лейбницъ допускалъ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа въ евхаристіи. Казалось-бы, генералъ Кирѣевъ *долженъ* былъ или отвергнуть мое показаніе, или принять ученіе о пресуществленіи. Между тѣмъ, онъ и во *Второмъ ответѣ* мнѣ продолжаетъ замалчивать крайне невыгодный для него аргументъ мой, сознавая невозможность опровергнуть его, а профессоръ Мишо, вмѣсто того, чтобы обличить автора *Ответа* за неистиннолюбіе, дѣлаетъ восторженно хвалебный отзывъ о немъ. Замолчавъ сказанное мною, оппонентъ мой съ особымъ напряженіемъ указываетъ, почему *онъ* находитъ невозможнымъ остановиться на *разныхъ* субстанціяхъ ¹⁾, но и въ этомъ случаѣ скромно умалчиваетъ о томъ, что было высказано мною касательно антихристіанскаго характера мысли, будто умъ нашъ нудитъ насъ признавать единую и общую субстанцію для *всего* міра ²⁾. Если бы на самомъ дѣлѣ нашъ разумъ *понууждался* къ этому, то ни одинъ изъ философовъ и не училъ-бы о бытіи различныхъ субстанцій, каковы, душа, тѣло и т. д. На самомъ дѣлѣ умъ нашъ понуждается признавать только верховную или абсолютную субстанцію единую. Таковую единую субстанцію, *на ряду съ условными или тварными субстанціями*, признавали

¹⁾ Стран. 11 во *Втор. ответѣ*. Кстати г. Кирѣевъ допустилъ фальшь: изъ его словъ ясно выходитъ, будто Лейбницъ допускалъ *единую* субстанцію подъ видомъ силъ. Къ чему эта ложь? Изумительное „влияніе“ моего антагониста выразилось и въ томъ, что онъ въ другомъ мѣстѣ своего *ответа* (стран. 10) называетъ мировую субстанцію матеріальною и противопоставляетъ еѣ другой субстанціи,—божественной. Изъ наименованія мировой субстанціи матеріальною выходитъ, что у насъ нѣтъ духовной субстанціи...

²⁾ Стран. 31 и 38 въ моемъ *Ответѣ* г. Кирѣеву.

изъ философовъ не только указанные раньше мною философы: Декартъ, Лейбницъ и Кантъ, но и философы: Мальбраншъ, Вольфъ, Локкъ, Якоби, Гербартъ и нѣкоторые другіе. Оставляя въ сторонѣ А. А. Кирѣева, приглашаю профессора Мишо категорически, безъ „іезуитскихъ увертокъ“ разнаго рода, отвѣтить мнѣ: справедливо или несправедливо высказался я касательно мнѣнія упомянутыхъ мною философовъ о бытіи различныхъ субстанцій и касательно мнѣнія Лейбница о допустимости пресуществленія одной субстанціи въ другую? Для богослова важенъ съ апологетической точки зрѣнія уже самъ по себѣ *фактъ* признанія тѣми или другими философами нѣсколькихъ разнородныхъ субстанцій, равно какъ и допустимости перехода одной изъ нихъ въ другую. Пусть въ философской области несовсѣмъ правильно понимаются тѣ или другія изъ этихъ субстанцій, пусть отношеніе между ними мыслится несовсѣмъ удовлетворительно или даже ошибочно, всё-таки уже *нельзя* утверждать съ общеправильной точки зрѣнія, будто церковь антифилософски или неразумно учитъ о бытіи разныхъ субстанцій и о переходѣ одной изъ нихъ въ другую въ таинствѣ евхаристіи по дѣйствию Духа Святаго.

Поскольку нельзя оспаривать съ обще-философской точки зрѣнія понятіе (и терминъ: „пресуществленіе“, постольку-же нельзя этого дѣлать и во имя естествознанія вообще. Оно, какъ положительная наука, зиждущаяся на опытныхъ изслѣдованіяхъ, не задается вопросомъ о сущности вещей, а философскаго рода гаданія нѣкоторыхъ натуралистовъ о бытіи только атомовъ, понимаемыхъ въ метафизическомъ смыслѣ, или только симъ представляются несостоятельными уже по причинѣ взаимнаго противорѣчія между ними. На это, между прочимъ, указывалъ я еще въ первой моей статьѣ по старо-католическому вопросу. Въ виду-же того, что профессора Лангенъ и Мишо высказываются противъ ученія о пресуществленіи *главнымъ образомъ*, во имя „научныхъ“ интересовъ и воззрѣній ¹⁾, нахожу не бесполезнымъ для дѣла войти въ болѣе подробное разсмотрѣніе того, что говорятъ они, опираясь на естествознаніе.

¹⁾ Прямо они не высказываютъ этого, *повидимому*, но такое заключеніе невольно выносится изъ ихъ разсужденій.

Оба указанные профессора утверждают, будто, съ точки зрѣнія современной науки, не существуетъ никакой матеріальной субстанціи, а то, что намъ представляется матеріальнымъ, есть не иное что, какъ только совокупность дѣйствій и явленій физической силы. Отсюда ясенъ выводъ: странно говорить о переходѣ существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христа, когда ничего матеріальнаго само по себѣ не существуетъ и когда матеріальное есть лишь проявленіе иной не матеріальной сущности. Но твердь-ли тотъ фундаментъ, на которомъ зиждется у старо-католическихъ богослововъ этотъ выводъ?

Увѣреніе ихъ, будто, съ точки зрѣнія современнаго естествознанія, не существуетъ никакой матеріальной субстанціи, свидѣтельствуетъ только или объ ихъ недостаточномъ знакомствѣ съ дѣломъ, о которомъ разсуждаютъ, или о преднамѣренно неправильномъ изображеніи его. Въ настоящее время въ области естествознанія существуетъ нѣсколько теорій касательно сущности матеріальныхъ предметовъ и явленій, представляющихъ собою варіаціи двухъ наиболѣе общихъ ученій объ этомъ. Одно изъ нихъ—атомизмъ, а другое—динамизмъ. Доселѣ держится даже метафизическій атомизмъ. Представители послѣдняго отстаиваютъ ту мысль, что въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ предметовъ и явленій лежатъ атомы—производители и силы или силъ, а сторонники динамизма признаютъ матеріальные предметы и явленія результатомъ дѣйствія самостоятельно существующихъ въ природѣ силъ. Въ защиту атомистическаго воззрѣнія разныхъ фракцій пишутся и издаются по настоящее время даже спеціальныя сочиненія ¹⁾). Равнымъ образомъ, выступаютъ новые и новые представители и защитники динамизма, изъ коихъ нѣкоторые пытаются придать ему нѣсколько иной видъ. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ упоминанія профессоръ Оствальдъ, произведшій много шума среди натуралистовъ и даже ненатуралистовъ своей рѣчью: *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (1895 г.). Этотъ профессоръ—химикъ замѣнилъ слово: *сила* словомъ:

¹⁾ Философскій атомизмъ—очевидная негѣпость. Но какъ въ динамизмѣ есть доля истины, поскольку онъ признаетъ бытіе силы, такъ въ атомизмѣ есть доля истины, поскольку онъ признаетъ бытіе матеріи.

энергія. Онъ утверждаетъ, что матерія—плодъ нашего измышленія и что въ мірѣ существуютъ и дѣйствуютъ лишь энергіи разнаго рода, по отношенію къ которымъ матерія является не болѣе, какъ пространственнымъ распорядкомъ ихъ и обнаруженіемъ. Если бы динамизмъ признавался теперь за единственно научную теорію, то рѣчь Оствальда не должна-бы вызывать ни малѣйшаго протеста въ средѣ естествовѣдцовъ и вообще среди компетентныхъ представителей науки. Между тѣмъ, произошло иное. Изъ среды натуралистовъ раздалось не мало голосовъ, направленныхъ противъ воззрѣнія Оствальда. Послѣднему справедливо указывали на то, что, какъ бы онъ ни изворачивался, все-таки не можетъ доказать мыслимости энергіи безъ ея носителя—матеріи. У насъ въ Россіи выступилъ съ весьма вѣскимъ во многихъ отношеніяхъ словомъ противъ теоріи энергетизма г. профессоръ Петерб. университета Введенскій въ своей брошюрѣ: *Атомизмъ и энергетизмъ* (1896 г.). Почтенный профессоръ справедливо указываетъ, что Оствальдъ *ипостазируетъ* понятіе энергіи, т. е. напрасно приписываетъ самостоятельную реальность содержанію этого общаго и чисто-отвлеченнаго понятія, подъ которымъ физика разумѣетъ *только способность* ¹⁾ къ работѣ или къ движенію вопреки препятствіямъ.

Какъ видимъ, представители современнаго естествознанія и вообще люди науки не считаютъ динамической теоріи самой научною. Профессоры Лангенъ и Мишо имѣли право сказать только то, что въ послѣднее время упомянутая теорія пріобрѣтаетъ больше и больше сторонниковъ. Но вѣдь изъ этого еще никоимъ образомъ не слѣдуетъ не только абсолютная научность ея, но и вообще научная удовлетворительность. И дѣйствительно, динамическая теорія представляется до крайности односторонней и несостоятельною. Свѣдущіе и размышляющіе люди справедливо указываютъ на то, что эта теорія противорѣчитъ основнымъ требованіямъ нашего мышленія, которое необходимо отличаетъ, съ одной стороны, силу, а, съ другой, то, что является носителемъ ея, въ чемъ она обнаруживается,

¹⁾ Способность-же должна принадлежать чему-либо или кому-либо реальному, а не отвлеченному понятію, существующему лишь въ нашей мысли.

на что дѣйствуетъ она. Физическія силы сами по себѣ не могутъ имѣть самостоятельнаго существованія и не въ состояніи дѣйствовать, если не будетъ предмета ихъ дѣйствія—матеріи. Такъ, сила притяженія не можетъ дѣйствовать, если нѣтъ ничего, что можетъ и станетъ притягиваться. Притягаемымъ же и является матерія. Вѣдь иначе выходило-бы, что притягательная сила сама себя притягиваетъ. Или, быть можетъ, притягательная сила притягиваетъ силу отталкивательную? Но, во-первыхъ, эта послѣдняя по своей природѣ противоположна притяженію и дѣйствуетъ по сравненію съ нимъ противоположно-же, а, во-вторыхъ, и отталкивательная сила должна-же *что-нибудь* отталкивать. Однимъ словомъ: какую бы физическую силу мы ни взяли во вниманіе, каждая изъ нихъ непременно предполагаетъ бытіе матеріи, которую произвести или создавать онѣ не могутъ, но на которую могутъ только воздѣйствовать, вызывая различныя явленія. А если думать такъ необходимо, то, вопреки словамъ профессоровъ Лангена и Мишо, матерія существуетъ, какъ нѣчто субстанціальное, хотя бы и невѣдомое намъ ¹⁾. Отсюда представляется естественнымъ и даже необходимымъ говорить, что ученіе о пресуществленіи никоимъ образомъ не противорѣчитъ истинно-научнымъ воззрѣніямъ.

Сознавая, что можетъ оказаться неудобнымъ оспаривать ученіе о пресуществленіи на основаніи динамической теоріи, профессоръ Лангенъ становится на почву естественнаучнаго атомизма. Что онъ имѣетъ въ виду именно этотъ атомизмъ, а не метафизическій, признаваемый собственно матеріалистами, объ этомъ заключаю изъ слѣдующихъ его словъ: физическія и химическія изслѣдованія, говоритъ онъ, *могутъ современемъ* доказать, что существуетъ лишь *одна* матеріальная субстанція и что всѣ различія между матеріальными вещами обуславливаются *только* разнымъ расположеніемъ матеріальныхъ атомовъ. Высказавъ это, профессоръ Лангенъ замѣчаетъ, что тогда и пресуществленіе въ евхаристіи состояло-бы лишь въ измѣ-

¹⁾ Отрицаніе бытія матеріальной субстанціи въ мірѣ и призваніе матеріальныхъ предметовъ и явленій только обнаруженіемъ силы или силъ само собою предполагается философскимъ идеализмомъ.

неніи положенія атомовъ, котораго въ дѣйствительности не оказывается. Старокатолическому ученому такая „перемѣна фронта“ представляется ведущею къ отрицанію ученія о пресуществленіи, а на самомъ дѣлѣ она свидѣлствуетъ только о недостаточномъ знакомствѣ его съ естествознаніемъ. Какъ извѣстно, серьезные натуралисты не отождествляютъ атомистической теоріи съ ученіемъ о сущности вещества, а видятъ въ атомизмѣ не болѣе, какъ гипотезу или извѣстный приемъ, методъ научнаго изслѣдованія природы. Существуютъ-ли на самомъ дѣлѣ атомы, они не утверждаютъ. Но многіе и изъ тѣхъ естествовѣдцовъ, которые приписываютъ атомамъ дѣйствительное бытіе, все таки видятъ въ частичномъ строеніи вещества отнюдь не сущность вещества, которая, по ихъ мнѣнію, неизвѣстна, а только первоначальное обнаруженіе или явленіе этой сущности. Но и этого недостаточно сказать. Дю-Буа-Реймонъ въ извѣстной знаменитой рѣчи своей о „Предѣлахъ естествознанія“ высказалъ не то только, что въ новѣйшее время натуралисты начинаютъ уже избѣгать атомистической теоріи раздѣльныхъ атомовъ, но и то, что мы никогда не постигнемъ сущности вещества, матеріи. На какомъ-же основаніи предсказываетъ профессоръ Лангенъ, что естествознаніе современемъ *докажетъ* бытіе лишь единой матеріальной субстанціи и совершенную одинаковость атомовъ? Вѣдь скорѣе слѣдовало-бы сдѣлать *иное* заключеніе на основаніи заявленной, дѣлаемыхъ компетентными натуралистами, а именно: что они отбросятъ совсѣмъ атомизмъ и не станутъ вдаваться въ опредѣленія существа матеріи. Съ другой стороны, если, по взгляду профессора Лангена, умѣстно пускаться, при разсужденіяхъ о пресуществленіи, въ *мечтанія* касательно того, къ какимъ, благопріятнымъ для его взгляда на пресуществленіе, результатамъ придетъ нѣкогда, въ отдаленномъ будущемъ, естествознаніе, то *одинаково* позволительно мечтать и о томъ, что современемъ естествознаніе окончательно придетъ къ признанію *разныхъ* матеріальныхъ субстанцій и *разнокачественныхъ* атомовъ, благопріятному для пресуществленія. Мои *мечтанія* имѣютъ за себя *гораздо большіе* основанія, чѣмъ мечтанія профессора Лангена. Вѣдь *разнородность* атомовъ признается современными натуралистами-атомистами. Такъ,

напримѣръ, натуралисты говорятъ о разныхъ вѣсѣхъ, величинѣхъ и фигурѣхъ атомовъ. Но дѣло не ограничивается и этимъ: признаются *разнокачественные* атомы, образующіе различныя простыя химическія тѣла. Почему-же я не въ правѣ допустить, что современемъ откроютъ разнородность и разнокачественность даже тамъ, гдѣ доселѣ видѣли однородность и однокачественность? Вотъ до какой степени зыбка почва, на которую всталъ г. профессоръ Лангенъ, желая во что бы то ни стало отвергнуть ученіе о пресуществленіи. Онъ забылъ и ту истину несомнѣнную, что атомы, какъ таковые, *не подлежатъ* непосредственному наблюденію и изслѣдованію, а потому никоимъ образомъ нельзя знать и того, какъ они расположены въ томъ или другомъ вещественномъ предметѣ и въ частности въ человѣческомъ тѣлѣ или въ хлѣбѣ и винѣ. А такъ какъ сказанное безспорно, то возраженіе, сдѣланное профессоромъ Лангеномъ противъ пресуществленія съ точки зрѣнія атомизма, столь же несостоятельно, какъ и возраженіе съ точки зрѣнія динамической теоріи.

Но если ни философія вообще, ни естествознаніе не дають никакихъ основаній отвергать ученіе о пресуществленіи, то не нужно-ли признать невыгодною для него ссылку профессора Лангена на совершающійся въ человѣческомъ организмѣ обмѣнъ (метаморфозъ) веществъ? Какъ мы видѣли, старокатолическій ученый придаетъ слишкомъ много значенія этому своему аргументу. Изъ его словъ выходитъ, что о *тѣлѣ Христа* въ сущности нельзя и говорить. Въ самомъ дѣлѣ, если правда, что въ тѣлѣ Богочеловѣка со времени Его рожденія и до крестной смерти не оставалось *ни одного атома* безъ замѣны другимъ, что оно представляло собою нѣчто текущее, непрестанно измѣнявшееся, принадлежавшее скорѣе окружавшей Его природѣ, чѣмъ Ему самому, то дѣйствительно рискованно говорить о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Но вѣдь всё дѣло—въ томъ, можно-ли полагаться на рѣшительныя заявленія и слова старокатолическаго историка-богослова? Посмотримъ.

Такъ какъ въ данномъ случаѣ важенъ голосъ фізіологовъ, то и выслушаемъ его прежде всего. Касательно обмѣна ве-

щество въ организмѣ вотъ что говорятъ они. „Мнѣніе, раньше считавшееся аксіомою, по которому въ организмѣ постоянно происходитъ смерть и возрожденіе его элементовъ,—мнѣніе, по которому въ извѣстный короткій ¹⁾ срокъ происходитъ обновленіе всего организма, есть, говоритъ Цигельротъ, просто *сказка*. Элементы нашего тѣла достаточно устойчивы, и расходваніе, какъ показали опыты, втеченіе 24 часовъ не превышаетъ 16 граммъ бѣлка“ ²⁾. Но, само собою разумѣется, не всѣ органы или составныя части нашего тѣла отличаются одинаковой устойчивостью. Такъ, „центральная нервная система, по словамъ того-же автора, являетъ намъ примѣръ необычайной устойчивости. Устойчивость ея настолько велика, что у животныхъ, голодавшихъ и погибавшихъ голодной смертью, центральная нервная система не понесла *никакихъ* потерь въ то время, какъ общій вѣсъ тѣла уменьшился почти на половину. Брюкке приводитъ таблицу Шосса, изъ которой явствуетъ, что при потерѣ у голодавшихъ почти всего подкожнаго жира, нервная система, повидимому, остается неизмѣнною. Фактъ этотъ тѣмъ болѣе поразителенъ, что нервное вещество особенно центральныхъ нервныхъ органовъ состоитъ преимущественно изъ жира и жироподобной массы“ ³⁾. Даже происходитъ-ли обмѣнъ веществъ въ нервѣ, объ этомъ не говорятъ новѣйшіе физиологи съ увѣренностью. Такъ, напримѣръ, Landois утверждаетъ, что можно *лишь предполагать* обмѣнъ веществъ въ нервѣ, но нельзя говорить объ этомъ, какъ о констатированномъ фактѣ ⁴⁾. Что нѣкоторыя вещи въ нашемъ тѣлѣ очень устойчивы, объ этомъ вотъ что говоритъ Брюкке: „въ совершенно прозрачномъ хрусталикѣ глаза иногда находятъ отдѣльный помутнѣвшій слой весьма незначительной толщины, отложеніе котораго, можно съ *уверенностью* сказать, произошло еще въ эмбриональный (зародышевый) періодъ жизни, и тѣмъ не менѣе онъ оставался *безъ измѣненій* втеченіе многихъ лѣтъ“ ⁵⁾. Но сколько-же мно-

¹⁾ Еще недавно было распространено мнѣніе, что человѣческій организмъ перемѣняется во всемъ своемъ составѣ втеченіе *семи* лѣтъ.

²⁾ Стран. 42 въ сочиненіи: „*Нервность нашего времени, причины ея и средства къ устраненію*“ (русск. перев. Спб. 1898 г.).

³⁾ Ibid. стран. 20 и 21.

⁴⁾ Стран. 758 въ его *Учебникъ по физиологій* (3-е изд.; русск. переводъ).

⁵⁾ Стран. 215 въ I томѣ *Учебника физиологій* (русск. переводъ).

гихъ? Это, очевидно, опредѣляется тѣмъ, когда замѣченъ въ хрусталикѣ глаза помутнѣвшій слой. Его могли замѣтить иногда уже у старика, обратившагося почему-либо къ главному врачу. Что касается вещественнаго измѣненія въ клѣточкахъ, образующихъ наше тѣло, то при неблагопріятныхъ условіяхъ, наприм. при утомленіи человѣка, даже въ гангліяхъ наблюдается лишь смарщиваніе ядра, а не замѣчается измѣненія самой клѣтки ¹⁾. Но и при вещественномъ метаморфозѣ человѣческаго тѣла, гдѣ таковой доступенъ наблюденію, всегда, по мнѣнію нѣкоторыхъ физиологовъ, должна оставаться *matrix* (матка или основа), ассимилирующая организму привходящіе новые элементы.

Изъ сказаннаго видно, что мнѣніе профессора Лангена, будто наше тѣло есть нѣчто, непрестанно измѣняющееся во всемъ своемъ составѣ и въ концѣ всего являющееся новымъ даже въ послѣднемъ изъ своихъ атомовъ, есть не болѣе, какъ *ни на чемъ* неоснованная фантазія. Физиологія *ничего* такого не говоритъ. Хотя она и допускаетъ обмѣнъ веществъ въ нашемъ тѣлѣ, но, во-первыхъ, признаетъ необычайную устойчивость за нѣкоторыми органами или частями его, а, во-вторыхъ, еще не знаетъ, все-ли въ немъ измѣняется со стороны своего состава? Мало того: нѣкоторые физиологи прямо допускаютъ, даже и при совершеніи метаморфоза, нѣкоторую пребывающую или устойчивую основу. Утверждать-же, подобно профессору Лангену, будто въ тѣлѣ со дня рожденія и до смерти не остается ни одного прежняго атома, не рѣшится ни одинъ серьезный физиологъ даже не потому одному, что атомы не подлежатъ наблюденію и какому-либо исчисленію. Сущность матеріи, а слѣдов. и сущность тѣла невѣдомы. Какъ-же можно утверждать, будто въ живомъ тѣлѣ *все* подвержено радикальному обновленію ²⁾? Если бы въ живомъ тѣлѣ не было ничего устойчиваго, не существовало-бы ничего, специфически принадлежащаго такому-то индивидууму, то немислимы были-бы весьма многія явленія, которыя наблюдаются въ людяхъ. Оставляя въ сторонѣ пребывающія неизмѣнными втеченіе всей жизни человѣка, не смотря

¹⁾ Стран. 758 въ цитов. сочиненіи Landois—а.

²⁾ При невѣдѣнности сущности матеріи натуралисты наблюдаютъ обмѣнъ веществъ только *во внешнихъ* обнаруженіяхъ ея, а далѣе идти не могутъ.

на обмѣнъ веществъ, разными индивидуальными тѣлесными особенностями, не могу не обратить вниманія на наслѣдственную передачу различныхъ тѣлесныхъ особенностей отъ того или другого индивидуума его потомкамъ. Дарвинъ рассказываетъ, что въ одномъ англійскомъ семействѣ, втеченіи многихъ поколѣній, нѣсколько лицъ имѣли одну прядь волосъ, окрашенную отлично отъ остальной массы ихъ. Можно было бы привести весьма много подобныхъ фактовъ. Но вѣдь они рѣшительно не объяснимы, если смотрѣть, подобно профессору Лангену, на человѣческое тѣло.

Изъ сказаннаго явствуетъ, что нѣтъ никакого основанія утверждать, будто тѣло Христа родившагося и тѣло Христа умершаго на крестѣ представляли собою разные тѣла по своимъ существеннымъ особенностямъ. Взглядъ г. Лангена, не имѣя никакой опоры для себя въ положительной наукѣ, представляется и съ богословской точки зрѣнія совершенно произвольнымъ. Спаситель и его боговдохновенные апостолы, конечно, знали, что въ тѣлѣ совершается обмѣнъ веществъ. Однакоже, Спаситель училъ, что Онъ воскреснетъ и вознесется на небо съ тѣмъ, по существу своему, тѣломъ, какое имѣлъ по рожденіи Своемъ втеченіе всей земной Своей жизни. Св. апостолы учатъ, что мы предстанемъ предъ судилище Христово съ тѣми-же, по существу, тѣлами, какія мы имѣли во время земной нашей жизни. Что въ человѣческомъ тѣлѣ происходитъ обмѣнъ веществъ, это было вѣдомо и отцамъ церкви, какъ видно и изъ слѣдующихъ словъ и св. Іоанна Дамаскина: „чувственная пища, согласно съ законами природы, есть дополненіе того, что исчезло“¹⁾. Однакоже, они признавали тѣло Христа тоже-существеннымъ по существу во время всей Его жизни на землѣ и по вознесеніи Его на небо. Такимъ образомъ и физиологическое возраженіе профессора Лангена противъ ученія о пресуществленіи оказывается несостоятельнымъ.

Сверхъ разсмотрѣнныхъ мною возраженій противъ ученія о пресуществленіи находимъ у профессора Мишо и генерала Кирѣва еще одно, съ ихъ точки зрѣнія, болѣе общее и важное,

) Стран. 78 въ *Точн. изложеніи правосл. вѣры.*

возраженіе, къ коему примыкаетъ нѣсколько частнѣйшихъ и менѣе важныхъ возраженій и на которомъ не могу не остановиться въ видахъ полноты и всесторонности изслѣдованія дѣла. Профессоръ Мишо, а съ его словъ и генералъ Кирѣевъ, утверждаютъ, будто терминъ: „пресуществленіе“ ведетъ къ *материализаціи* ученія о таинствѣ евхаристіи.

Дѣлая этотъ чудовищный упрекъ православной церкви, оба они какъ бы нарочито забываютъ слѣдующія слова, значащіяся въ XVII членѣ *Посланія* восточныхъ патріархивъ: „вѣруемъ, что въ каждой части до малѣйшей частицы преложенаго хлѣба и вина находится не какая-либо отдѣльная часть тѣла и крови Господней, но тѣло Христово всегда цѣлое и во всѣхъ частяхъ единое, и Господь Христосъ присутствуетъ по существу Своему, т. е. съ душою и Божествомъ, или совершенный Богъ и совершенный человекъ“. Въ этихъ словахъ выражается не „материалистическое“ возрѣніе на таинство евхаристіи, а дуалистическое ¹⁾. До сихъ поръ еще никто изъ безпристрастныхъ и разсудительныхъ людей не усматривалъ матеріализма въ какомъ бы то ни было ученіи, признающемъ совмѣстное бытіе духовнаго и матеріальнаго начала въ какомъ—либо существѣ или предметѣ. Между тѣмъ, генералъ Кирѣевъ не только категорически утверждаетъ, будто мысль о пресуществленіи „повела и привела къ матеріалистическому пониманію таинства“ ²⁾, но и не постѣснился взвести *клевету* на богослововъ, держащихся понятія и слова: „пресуществленіе“, будто они считаютъ реальнымъ *только одну* матерію, *только то*, что подлежитъ вѣдѣнію ихъ *нѣтъ* чувствъ“ ³⁾. Какъ эти хулы на ученіе о св. таинствѣ евхаристіи, такъ и эти клеветы на правобѣрныхъ богослововъ, къ изумленію нѣкоторыхъ иностранцевъ и къ соблазну всѣхъ „малыхъ сихъ“ у насъ, печатаются на страницахъ *духовнаго* журнала ⁴⁾. Генералъ Кирѣевъ увлекся *преврат-*

1) Нельзя назвать матеріалистическимъ даже ученія извѣстнаго римскокатолическаго катехизиса объ евхаристіи, ибо и оно не отвергаетъ присутствія въ ней Христа по божеству и по душевно-человѣческой природѣ.

2) Стран. 17 во *Втор. отчетѣ* мнѣ г. Кирѣева.

3) Ibid.

4) Причиною этого грустнаго явленія, конечно, лишь *лицепріятіе*, которое у насъ такъ широко практикуется почти повсюду, хотя и увѣряютъ, будто мы „христианствуемъ“...

мымъ на евхаристію взглядомъ старокатоликовъ, умудрившихся увидѣть матеріализмъ тамъ, гдѣ нѣтъ и слѣдовъ его, и вотъ много дерзостнаго достаётся отъ него и таинству евхаристіи и здраво понимающимъ её. Но что же? Если бы я и оставилъ пока въ сторонѣ мысль о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи присутствуетъ Иисусъ Христосъ съ божествомъ и человѣческой Его душею, то и въ этомъ случаѣ является произвольною мысль, будто ученіе о пресуществленіи ведетъ къ грубому, чувственному пониманію евхаристіи. Коль скоро это ученіе дѣйствительно было бы таковымъ, то ни Божественное откровеніе не приводило бы нашъ разумъ къ мысли о пресуществленіи ясными словами своими объ евхаристіи, ни отцы и учителя церкви не говорили-бы о пресуществленіи. Спрашивается: на какомъ-же основаніи увѣряютъ старокатолическіе богословы и ихъ эхо, А. А. Кирѣевъ, будто понятіе и слово: „пресуществленіе“ повело и привело къ матеріалистическону пониманію таинства евхаристіи?

На этотъ вопросъ находимъ въ XXV кн. *Revue internationale de theologie* слѣдующій отвѣтъ самой редакціи. Словомъ: „пресуществленіе“, говоритъ она, выражается та мысль, что субстанція хлѣба и вина переходитъ по освященіи въ субстанцію тѣла и крови Христа. А этого *нельзя* понимать иначе, какъ *только* такъ, что чрезъ освященіе совершается такое *химическое* превращеніе, вслѣдствіе котораго хлѣбъ и вино становятся той-же естественной (*natürliche*), или обыкновенной плотью и кровью, съ какою родился Христосъ отъ Приснодѣвы Маріи. А отсюда только одинъ шагъ, увѣряетъ редакція упомянутаго журнала, къ тому, чтобы согласно съ ученіемъ римско-католическаго катихизиса думать и говорить, что въ св. евхаристіи мы приедемъ не только истинное тѣло Христа, но и всѣ части Его тѣла. Поелику-же слово: „пресуществленіе“ по своему смыслу близко къ такому превратному представленію объ евхаристическихъ тѣлѣхъ и крови Спасителя, то старо-католики справедливо и отстраняются отъ принятія и употребленія этого слова ¹⁾.

¹⁾ Стран. 110 и 111 въ упом. книжкѣ. Считаю не лишнимъ замѣтить, что она доставлена мнѣ тогда (8 янв. 1899 года), когда я уже началъ писать по поводу обвиненія слова: „пресуществленіе“ въ матеріализаціи таинства евхаристіи.

Въ приведенныхъ словахъ, раньше не разъ высказывавшихся профессоромъ Мишо по ихъ существу, не видно ничего другого, кромѣ какъ бы преднамѣренно неправильнаго истолкованія смысла слова: „пресуществленіе“. Еще въ *Письмѣ* моемъ къ А. А. Кирѣеву, я говорилъ, что это слово само по себѣ никоимъ образомъ не могло и не должно вести къ тому ученію римско-католическаго катихизиса, по которому въ евхаристіи вкушаются нами мускулы, кости, нервы и вообще всѣ составныя части Христова тѣла, каковымъ оно было во время земной жизни Христа ¹⁾. Между тѣмъ, не только никто изъ старо-католическихъ богослововъ, дававшихъ даже отзывъ о моей брошюрѣ, но и генераль Кирѣевъ, преусердно препирающійся со мною, не обратили никакого вниманія на то, что было сказано мною и чѣмъ отстраняется превратное пониманіе ими слова: „пресуществленіе“ ²⁾. Вынуждаюсь теперь обстоятельнѣе раскрыть и доказать мою мысль. Сперва-же нарочито поставлю на видъ прежде всего слѣдующій мой тезисъ: само по себѣ слово: *пресуществленіе* несвязнѣримо болѣе, чѣмъ *сами по себѣ* термины: *преложеніе*, *претвореніе* и т. под., способно ограждать насъ и всякаго хотя нѣсколько рассудительнаго чловѣка отъ того грубо чувственнаго представленія, какое выразилось по отношенію къ евхаристическимъ плоти и крови Христа въ римско-католическомъ катихизисѣ, если только мы *не запомнимъ* почему-либо,—такъ сказать,—насиловать или извращать прямое и очевидное значеніе слова: *пресуществленіе*.

Этотъ терминъ, какъ справедливо замѣтила и редакція *Revue internationale de theologie*, выражаетъ съ особенной ясностью и непререкаемостью ту и *только ту* мысль, что въ таинствѣ евхаристіи *сущность* (substantia) хлѣба и вина переходитъ въ *сущность* (substantia) тѣла и крови Спасителя. Но кто-же изъ здравомыслящихъ людей отважится утверждать, будто самую-то субстанцію тѣла Христова и во время земной Его жизни составляли мускулы, кости и тому подобное? Что всё это еще

1) Стран. 30 и подстр. примѣчаніе на 24 стран. отд. оттиска моего *Письма* къ г. Кирѣеву.

2) Между тѣмъ, я въ другомъ мѣстѣ даже просилъ, *въ интересахъ дѣла*, обратить вниманіе на мои слова...

не составляет *самой сущности* тѣла Богочеловѣка, какъ и тѣла человѣка обыкновеннаго, видно даже изъ Божественнаго откровенія. Такъ, на примѣръ, св. апостолъ Павелъ говоритъ, что наши *плоть и кровь не могутъ наследовать царствія Божія* (1 Кор. XV, 50), хотя онъ-же учитъ, что *наши тѣла* воскреснутъ и что души наши съ принадлежавшими на землѣ каждому изъ насъ тѣлами будутъ нѣкогда обитать въ загробномъ мірѣ. (1 Кор. XV, 12—16; 2 Кор. V, 10). Изъ словъ Апостола только нежелающій видѣть можетъ не видѣть, что мускулы, кости и подобныя имъ части нашего тѣла вовсе не составляютъ его сущности (субстанции). Тотъ-же Апостолъ говоритъ: *не естъ мы умремъ, но естъ измѣнимся вдругъ, во мновеніе ока, при послѣдней трубѣ* (I Кор. XV, 51 и 52). А это чудесное измѣненіе и будетъ состоять въ томъ, что въ нашихъ тѣлахъ останется для вѣчной ихъ жизни только субстанціальное, а *не акцидентіальное*, т. е. не мускулы, не кости и тому подобное. Но спросать: что же значить, что тотъ-же самый Апостолъ, который ясно говоритъ о всемъ этомъ, въ то же время не менѣе ясно учитъ и о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи мы вкушаемъ не воображаемая только тѣло и кровь Христа, а *истинную* плоть и кровь Его (I Кор. X, 16)? Послѣ приведенныхъ выше словъ этого Апостола не должно оставаться и тѣни сомнѣнія въ томъ, что онъ имѣетъ въ виду собственно *существо* тѣла и крови Господа. Мы, конечно, не знаемъ и не можемъ знать, что такое *существо тѣла и крови* Христовой, но въ то же время не имѣемъ ни малѣйшаго права или основанія сомнѣваться въ реальномъ бытіи его въ *оудахъ* хлѣба и вина въ евхаристіи. Равнымъ образомъ, не имѣетъ никакого права или основанія считать *сущность* тѣла и крови Господа за нѣчто, лишенное *всѣхъ* матеріальности. Хотя тѣло воскресшаго Христа проникало чрезъ затворенныя двери и было то видимымъ, то не видимымъ, однако же оно всетаки было тѣломъ, а не духомъ, не душею, то есть, сохраняло свойственную тѣлу *матеріальность*, хотя бы необычайно утонченную или одухотворенную. По ясному ученію отцовъ и учителей церкви, основанному на Божественномъ откровеніи, „никакъ *нельзя* говорить, что душа.

и тѣло *одинаковы* по *субстанціи* своей¹⁾, т. е. что тѣло въ какомъ бы то ни было видѣ и въ какой бы то ни было формѣ можетъ быть чуждымъ *всякой* матеріальности и превращаться въ нѣчто духовное. Отсюда представляется *грѣхомъ* противъ Божественнаго откровенія и вселенско-церковнаго преданія думать и утверждать, будто въ таинствѣ евхаристіи мы не приемлемъ *матеріальной* субстанціи тѣла и крови Христа. Между тѣмъ, старокатолики и впадаютъ въ этотъ грѣхъ, какъ ясно видно и изъ послѣдняго отвѣта Роттердамской комиссіи на мнѣніе Петербургской синодальной комиссіи²⁾. Но, пожалуй, еще грѣшнѣе, даже и противъ здравой логики, увѣренія составителей упомянутаго отвѣта и профессора Мишо, будто они не отвергаютъ присутствія тѣла и крови Спасителя³⁾. Если это—не грѣхъ, то изумительная наивность...

Но если терминъ: „пресуществленіе“ рѣшительно исключаетъ собою всякое грубо-чувственное представленіе объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа, то не правъ-ли профессоръ Мишо по крайней мѣрѣ постольку, поскольку утверждаетъ, что этимъ терминомъ предполагается химическое превращеніе сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Спасителя? На этотъ вопросъ нужно дать отрицательный же отвѣтъ. Вѣдь мы не знаемъ *сущности* ни хлѣба и вина, ни тѣла и крови Христа⁴⁾, а потому не имѣемъ ни малѣйшаго основанія прилагать къ нимъ, къ этимъ сущностямъ, тѣхъ законовъ и процессовъ, какіе наблюдаются въ томъ, что служитъ обнаруженіемъ или проявленіемъ ихъ. Потому-то *Посланіе* восточныхъ патріарховъ, вслѣдъ за отцами и учителями церкви, и говорить, что мы не знаемъ и не можемъ знать, какимъ образомъ совершается пресуществленіе.

Такимъ образомъ, вопреки мнѣнію старо-католическихъ богослововъ и А. А. Бирѣва, терминъ: „пресуществленіе“ уже *самъ по себѣ* не допускаетъ того, чтобы представлять евхаристиче-

1) Стран. 49, 81 и 125 въ *Точн. изложѣніи правосл. вѣры* св. Іоанна Дамаскіяна.

2) Стран. 6 въ XXV кн. *Revue* (въ I параграфѣ).

3) *Ibid.* стран. 6 и 109.

4) Одно какое-либо химическое превращеніе недопустимо даже и въ обыкновенныхъ *органическихъ* процессахъ, когда идетъ рѣчь о живомъ тѣлѣ.

ское тѣло Иисуса Христа въ грубо-чувственномъ видѣ. Что же касается другихъ терминовъ, употреблявшихся и употребляемыхъ для обозначенія перехода хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа, то о нихъ, взятыхъ *въ самихъ себѣ*, независимо отъ особаго истолкованія, сказать этого нельзя.

А. А. Кирѣевъ *совершенно произвольно* утверждаетъ, будто бы, напримѣръ, терминъ: *преложеніе* устраняетъ само собою перевѣсъ грубо-чувственнаго представленія о тѣлѣ Христа въ евхаристіи ¹⁾. Вотъ почему онъ и не попытался доказать свою мысль, ограничившись голословнымъ высказываніемъ ея. На самомъ же дѣлѣ, если забыть то, чему вообще учить православная церковь о таинствѣ евхаристіи, и имѣть въ виду *только* терминъ: *преложеніе или претвореніе*, то очень легко придти къ грубо-чувственному представленію объ евхаристическомъ тѣлѣ Христа. Спаситель *преложилъ* или *претворилъ* въ Канѣ Галилейской воду въ вино. Тутъ вода приняла и для виѣшнихъ чувствъ человѣка видъ и вкусъ вина. Если употребимъ по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину терминъ: *преложеніе или претвореніе* и упустимъ изъ виду тотъ *особый* смыслъ, который влагаетъ въ него церковь своимъ общимъ ученіемъ объ евхаристіи, то легко и, пожалуй, вполне разумно думать и говорить, что такъ или иначе, но мы вкушаемъ въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ мускулы, кости и прочія составныя части земного тѣла Спасителя. Вѣдь этотъ терминъ самъ по себѣ *ни малѣйше* не указываетъ на то, что въ таинствѣ евхаристіи тѣло Христа присутствуетъ *только* по *субстанціи* своей, а потому нисколько не устраняетъ мысли о мускулахъ, костяхъ и т. под. Значитъ, та „матеріализація“ таинства, которой такъ боятся старо-католическіе богословы и генераль Кирѣевъ, тутъ дѣйствительно можетъ имѣть основаніе и мѣсто для себя, поскольку подъ этой „матеріализаціею“ разумѣтся грубо—чувственное представленіе объ евхаристическомъ тѣлѣ Христовомъ.

Какъ ни ясно, что терминъ: „пресуществленіе“ наиболѣе

¹⁾ Стран. 17 во *Втор. отъѣтъ* мнѣ. Кстати: г. Кирѣевъ высказываетъ, будто и „дурного мнѣнія о словѣ: *преложеніе*“ (стран. 21). Развѣ указывать сравнительное несовершенство термина значитъ быть *дурною* мнѣнія о немъ?!

умѣстенъ и цѣлесообразенъ въ ученіи о таинствѣ евхаристіи, однакоже генераль Кирѣевъ ухищряется во *Второмъ отвѣтѣ* мнѣ всячески набросить невыгодную тѣнь на этотъ терминъ. Я утверждалъ, что послѣдній не допускаетъ различнаго пониманія, а оппонентъ мой мечтаетъ опровергнуть меня указаніемъ на то, будто бы слово: *субстанція* различно опредѣляютъ Спиноза, Кантъ, Гегель ¹⁾). Очевидно, генераль Кирѣевъ не вѣдаетъ того, что указанные имъ философы не слово: *субстанція* различно понимаютъ, а различно мыслятъ о томъ, что собственно нужно признать въ мірѣ, *на дѣлѣ*, за несомнѣнную субстанцію, или за субстанціи. Но развѣ можетъ говорить это обстоятельство о допустимости различнаго пониманія смысла слова: *пресуществленіе* въ ученіи о таинствѣ евхаристіи? Вѣдь здѣсь подъ субстанціями прямо и ясно разумѣются субстанціи, съ одной стороны, хлѣба и вина, а съ другой, тѣла и крови Спасителя. Въ доказательство того, что только терминъ: *пресуществленіе* можетъ служить и служить достаточнымъ выраженіемъ мысли о происходящей перемѣнѣ съ хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ евхаристіи, я въ *Отвѣтѣ* А. А. Кирѣеву привелъ слѣдующій примѣръ: „Ежели, говорилъ я, сказать, что трость стала змѣею, то этимъ окончательно мы еще не устранимъ мысли лишь о кажущейся, или мимолетной, или же только чисто внѣшней и некоренной перемѣнѣ, случившейся съ однимъ и тѣмъ-же предметомъ. Совсѣмъ иное дѣло, если выразимся, что трость *пресуществовала* въ змѣю“ ²⁾). Это мое замѣчаніе было направлено противъ словъ моего оппонента о томъ, будто бы для выраженія идеи таинства евхаристіи достаточно словъ: „хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровью Христа“ ³⁾). Въ своемъ *Второмъ отвѣтѣ* мнѣ А. А. Кирѣевъ рассчитываетъ опровергнуть выше приведенныя мои слова слѣдующимъ своимъ замѣчаніемъ: „если къ слову: *стала* прибавить *истинно, оущественно и существенно*, то не будетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что трость стала настоящей змѣею“ ⁴⁾). Но во-первыхъ, моему оппоненту пришлось употребить *четыре* слова для того, чтобы до нѣкоторой степени выразить

¹⁾ Ibid. стран. 21 и 22.

²⁾ Стран. 48 въ моемъ *Отвѣтѣ* г. Кирѣеву.

³⁾ Стран. 5 въ первомъ *Отвѣтѣ* мнѣ г. Кирѣева. ⁴⁾ Стран. 23 и 24.

то, что прекрасно выражается *однимъ* словомъ: „пресуществилась“. Во-вторыхъ, употребленное имъ слово: *вещество*, бывъ приложено къ евхаристическимъ хлѣбу и вину, дѣйствительно повело-бы и привело-бы, выражаясь его терминомъ, къ *материализаціи* таинства, т. е. къ грубо-чувственному представлению о тѣлѣ Христовомъ, каковое представленіе безусловно исключается и совсѣмъ отстраняется терминомъ: *пресуществленіе*.

Такимъ образомъ, если старокатолики и генералъ Кирѣевъ боятся „материализаціи“ таинства евхаристіи, т. е. грубо-чувственного представленія въ ней о тѣлѣ Христовомъ, то уже и по этому одному они *нравственно обязаны* непременно принять и употреблять терминъ: „пресуществленіе“. Не этотъ терминъ привелъ римскокатолическихъ богослововъ къ указанному представленію, а, какъ я и замѣчалъ раньше, только богословская неразвитость ихъ въ связи съ свойственной папизму склонностью всё оземлявать или овеществлять. Эти богословы могли ошибочно выработать грубо-чувственное представленіе объ евхаристическомъ тѣлѣ Христовомъ, исходя изъ того, что для сомнѣвавшихся, по особому дѣйствию Промысла Божія, въ евхаристіи иногда являлось Отроча-Христосъ вмѣсто хлѣба и вина, какъ о томъ свидѣлствуютъ нѣкоторые изъ отцовъ и учителей церкви. Не умѣя понять сперва того, что воскресшій и являвшійся ученикамъ Спаситель хотя имѣлъ уже иное, чѣмъ до воскресенія, тѣло, однако-же только для удостовѣренія ихъ въ истинности Своего воскресенія изъ мертвыхъ, по дѣйствию Своей божеской всемогущей силы, предстоялъ не разъ предъ апостолами съ тѣломъ, носившимъ оцутимые слѣды испытанныхъ предъ смертію истязаній разнаго рода и пригвожденія ко кресту, римскокатолическіе богословы, очевидно, не понимали, затѣмъ, смысла и указаннаго чудеснаго явленія въ таинствѣ евхаристіи, а потому и вообразили, будто мы вкушаемъ въ ней не сущность тѣла и крови Христа, а мускулы, кости, нервы и тому подобное. Если бы-же они остановились на словѣ: *пресуществленіе* и вдумались въ заключающійся въ немъ смыслъ, то уже оно одно показало-бы имъ всю ошибочность и неосновательность ихъ возрѣвнїа.

Окончу третью главу своей отвѣди замѣчаніями касательно

слово профессора Мишо о томъ, будто слово: „пресуществленіе“, во первыхъ, не объясняетъ ряда бесполезныхъ чудесъ при его совершении, о которыхъ нѣтъ никакой рѣчи въ Свящ. писаніи, а, во-вторыхъ, ввергаетъ насъ въ безспорныя противорѣчія, которыя легко можетъ разоблачить въ евхаристіи всякій свѣдущій и сообразительный человѣкъ. Прежде всего не могу не найти весьма странною мысль профессора Мишо, будто совершающіяся въ евхаристіи „чудеса“ бесполезны. Извѣстно, что цѣлю религіи служить тѣснѣйшее общеніе и единеніе съ Богомъ. Этой-то цѣли и удовлетворяетъ таинство евхаристіи. Черезъ неѣ мы вступаемъ не только въ духовное, но и въ тѣлесное общеніе и единеніе съ Богочеловѣкомъ. Что касается нашего тѣла, то черезъ вкушеніе нами подъ видомъ хлѣба и вина сущности тѣла и крови Спасителя мы вносимъ въ наши тѣла, какъ я уже говорилъ, особое животворное начало и залогъ воскресенія ихъ для вѣчной блаженной жизни. Если бы тѣ „чудеса“, посредствомъ которыхъ въ евхаристіи сущность хлѣба и вина переходятъ въ сущность тѣла и крови Христа, не совершались, то было бы невозможнымъ и наше тѣлесное общеніе съ Богочеловѣкомъ, имѣющее столь великое значеніе. Безспорно догматической истиною, косвенно выраженною въ Никоенареградскомъ символѣ, является то, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино никоимъ образомъ не могутъ содѣлаться по существу своему тѣломъ и кровію Спасителя. Въ указанномъ символѣ ясно сказано, что воскресшій Христосъ вознесся потомъ на небо съ тѣломъ Своимъ и только для всеобщаго суда надъ людьми придетъ съ Своимъ тѣломъ снова на землю. Отсюда видно, что *тѣло* Его не вездѣсуще. А если это безспорно, то и присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи возможно лишь подъ условіемъ чудеснаго пресуществленія хлѣба и вина въ самое тѣло и кровь Его. Простое же соединеніе божества Христа съ неизмѣнчившимися по существу своему хлѣбомъ и виномъ, о каковомъ соединеніи говорилъ папа Геласій 1-й, никоимъ образомъ не сдѣлало-бы хлѣбъ и вино истиннымъ тѣломъ и истинной кровію Богочеловѣка. Хлѣбъ и вино тутъ стали-бы только какъ-бы обоготворенными хлѣбомъ и виномъ, но не сущностью тѣла и крови Христа. Единородный-же Сынъ Бо-

жій ипостасно соединился въ Своемъ воплощеніи не съ хлѣбомъ и виномъ, а съ живымъ человѣческимъ тѣломъ, которое субстанціально отлично отъ хлѣба и вина. Такимъ образомъ, тѣ „чудеса“ въ таинствѣ евхаристіи, о которыхъ говоритъ профессоръ Мишо, не только полезны, но и необходимы. А что Свящ. писаніе прямо не указываетъ на эти чудеса, прямо не упоминаетъ о нихъ, изъ этого никоимъ образомъ не слѣдуетъ ихъ недѣйствительность. Вѣдь и въ нѣкоторыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ о несомнѣнно-чудесныхъ событіяхъ не дѣлается замѣчаній, что эти событія—чудеса. Коль скоро, по ученію Божественнаго откровенія, въ евхаристіи хлѣбъ и вино по освященіи становятся истиннымъ тѣломъ и истинной кровью Христа, то всякій здравомыслящій человѣкъ понимаетъ и безъ постороннихъ напоминаній, что тутъ совершается чудо по дѣйствию Божію. Наконецъ, представляется легкомысленной мысль профессора Мишо и о томъ, будто всякій свѣдущій и разсудительный человѣкъ легко откроетъ противорѣчія существу дѣла въ ученіи о пресуществленіи. Объ этомъ я говорилъ еще въ *Письмѣ* къ А. А. Кирѣеву слѣдующее: „Коль скоро, по церковному ученію о таинствѣ евхаристіи, тѣло и кровь Христа остаются для *ослѣдъ нашихъ чувствъ* хлѣбомъ и виномъ, то даже и научное изслѣдованіе, произведенное натуралистомъ, должно открыть здѣсь только то, что свойственно хлѣбу и вину. Утверждать же на основаніи такого изслѣдованія, будто ощущаемые нашими внѣшними чувствами хлѣбъ и вино не суть *по существу своему своему* истинное тѣло и истинная кровь Христа, не въ правѣ никакой и натуралистъ, такъ какъ церковь не утверждаетъ, что *существо* видимыхъ нами хлѣба и вина можетъ открываться для какого-нибудь научнаго изслѣдованія, а послѣднее не достигаетъ *самой сущности* и обыкновенныхъ вещей и предметовъ“¹⁾. Если профессоръ Мишо равнѣе не обратилъ вниманія на эти мои слова, то приглашаю его сдѣлать это теперь и доказать ихъ неосновательность. Безъ этого же странно было-бы съ его стороны повторять странную его мысль касательно противорѣчій существу дѣла въ ученіи о пресуществленіи.

1) Стран. 27 и 28.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Такъ какъ послѣдній *Отѣтъ* Роттердамской старокатолической комиссіи на послѣднее заявленіе Петербургской синодальной комиссіи, независимо отъ воли его составителей, затрагиваетъ сказанное мною въ настоящей моей отвѣдѣ г. профессору Мишо, то изложу выводы изъ ней и вообще заключительную часть ея сообразно и съ тезисами, значащимися въ *Отѣтъ* Роттердамской комиссіи. Само собою разумѣется, при этомъ оставляю въ сторонѣ то, что говорить *Отѣтъ* по вопросу о посвященіи Голландскихъ старокатолическихъ епископовъ: этого предмета совсѣмъ не касался я ни прежде, ни теперь.

1) Безспорно, что при рѣшеніи вопроса о приобщеніи старокатоликовъ къ православной церкви имѣетъ самое рѣшающее значеніе *тождество* исповѣдываемыхъ ими догматовъ съ ея догматами. Но при этомъ необходимо и то, чтобы не допускалось ими *никакихъ* богословскихъ мнѣній, которыя несомнѣнно противорѣчатъ съ какими бы то ни было догматами или вообще съ болѣе или менѣе ясно выраженнымъ въ Свящ. писаніи или въ церковномъ преланіи ученіемъ.

2) Никто изъ православныхъ богослововъ не отвергаетъ словъ Викентія Лиринаго: „во что вѣровали вездѣ, всегда и всѣ, то и есть подлинно—вселенская вѣра“. Но вѣдъ выраженное въ этихъ словахъ нужно брать и утилизировать, опираясь на то, какъ истолковалъ смыслъ ихъ и какъ училъ примѣнять ихъ къ дѣлу самъ Викентій Лиринскій. Въ противномъ случаѣ *легко* запутаться и заблудиться при розыскахъ истинно—вселенской вѣры.

3) Въ этихъ розыскахъ *volens-potens* проглядываютъ у кого бы то ни было изъ христіанъ и опасные симптомы, а не одни здоровые. Объ этомъ говорилъ еще тотъ самый Хомяковъ, на котораго ссылались не разъ нѣкоторые изъ старокатолическихъ богослововъ. Поиски истиннаго вѣроученія исходятъ, говоритъ онъ, изъ того мнѣнія, будто *вся* католическая церковь можетъ быть помрачена временными заблужденіями, иногда общими во всѣхъ ея частяхъ, иногда различными въ каждой ея части, такъ что истину приходилось-бы добывать изъ неочищенной

массы по извѣстному правилу: *quod semper, quod omnes, quod ubique* (что всегда, что всѣми, что вездѣ принималось) ¹⁾. Тотъ-же Хомяковъ высказалъ касательно искателей правовѣрія слѣдующее: „пусть всѣ они, безъ исключенія, стали вполне православны, приняли и символъ и вѣрованія совершенно сходныя съ нашими, но они дошли до такой вѣры средствами и путями чисто протестантскими, то есть: они приняли её какъ логическій выводъ, какъ добычу разсудка, который, подвергнувъ анализу преданіе и писаніе отцевъ, нашелъ въ нихъ нѣчто, близко подходящее къ истинѣ. Еслибъ мы это допустили, т. е. признали бы *этотъ* процессъ, всё было-бы потеряно, и рационализмъ сдѣлался-бы верховнымъ судьей во всѣхъ вопросахъ“ ²⁾. Касательно римскокатоликовъ сказалъ этотъ-же глубокомысленной и возвышенно-настроенный писатель—богословъ слѣдующія знаменательныя слова: „видти изъ Рима, *не возвращаясь къ церкви*, можно только въ одну дверь, а эта дверь—протестанство“ ³⁾, открытое или замаскированное, добавлю. Эти слова почившаго Хомякова могутъ быть отнесены до нѣкоторой степени и къ старокатоликамъ. Въ послѣднихъ мы видимъ въ настоящее время не только настаиваніе на явно предвзятыхъ взглядахъ или уклончивость въ объясненіяхъ съ православными по самымъ важнымъ вопросамъ, но и горделивыя претензіи на роль освободителей „христіанской истины, христіанскаго вѣроученія отъ оковъ, отъ заблужденій, въ которыя ввергли и въ которыхъ держать эту истину злонамѣренныя книжники“ ⁴⁾ какіе-то. Какъ будто старокатолики—не книжники своего рода!... Того-же *доверія* къ свидѣтельству „достоитимой“ (ehrwurdigen) православной церкви, каковое доверіе само собою предполагается въ жаждущихъ общенія съ нею и безъ котораго *нельзя* прійти къ внутреннему и прочному единенію съ нею, пока не видимъ въ старокатоликахъ.

4) Свидѣтельство православной церкви объ истинѣ выражается, между прочимъ, въ символическихъ *книгахъ* ея, каковы: *Православное исповѣданіе каволической и апостольской*

¹⁾ Стран. 366 во 2 т. *Сочиненій* (2-е изд.).

²⁾ Ibid. стран. 375.

³⁾ Ibid. стран. 314.

⁴⁾ См. статью профессора Мишо въ 192 № „Москов. Вѣдомостей“ за 1896 г.

церкви восточной и *Послание патріарховъ православно-каѳолической церкви о православной вѣрѣ*. Желаніе старокатоликовъ опознать догму православной церкви само собою удовлетворилось-бы на основаніи и этихъ повдѣйшихъ вѣроизложеній. Конечно, не все, изложенное въ упомянутыхъ книгахъ, представляетъ собою *догму* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Не даромъ же сами онѣ, какъ видно изъ ихъ содержанія, различаютъ въ немъ *догматы вѣры* отъ *ученія* вообще, хотя, конечно, и не указываютъ, что вотъ это—догматъ, а это—богословское мнѣніе одного-ли отца церкви или нѣсколькихъ, но не всѣхъ, какъ ничего неговорившихъ о данномъ предметѣ ¹⁾. Догмаю является въ нихъ *только* то, что выражаетъ собою вселенскія вѣроопредѣленія и вообще различныя, но вполне авторитетныя, свидѣтельства вселенской нераздѣленной церкви о вѣрѣ ея. Вотъ почему упомянутыя символическія книги ²⁾ поставляются самой церковію на *второе* мѣсто *послѣ* вселенскихъ вѣроопредѣленій и вѣроизложеній. Вотъ почему онѣ хотя признаются и общеобязательными для всѣхъ православныхъ христіанъ, но—только въ качествѣ *руководственныхъ* книгъ... Все это—такъ. Но вѣдь наша православная церковь и не требуетъ отъ старокатоликовъ признанія за догматъ того, что не есть догматъ. Вопросъ-же о *Filioque* и Пресуществленіи *спеціально* обсуждался православной церковію въ послѣдніе вѣка, а потому является *прямымъ недоумріемъ* къ ней, сомнѣніе въ достовѣрности свидѣтельства ея символическихъ книгъ касательно того, что ученіе объ исхожденіи Духа Святаго только отъ Отца и о Пресуществленіи—непреложная истина.

5) Догматъ требуетъ *надлежащаго пониманія* его. Можно, повидимому, признавать догматическія истины и въ то же время извращать подлинный смыслъ ихъ тѣмъ или инымъ истолкованіемъ. Для устраненія замѣченныхъ жетолкованій

¹⁾ Эти мнѣнія допущены, очевидно, лишь для *полноты* изложенія. Въ символическихъ-же книгахъ можно найти указанія, какъ бы намъ слѣдовало поступать, если-бы мы находили необходимымъ предпочесть одно мнѣніе другому....

²⁾ Въ *русской* церкви усволяется символическое значеніе и Простр. катихизису митроп. Филарета.

догмы православная церковь и предлагаетъ точнѣйшее опредѣленіе и объясненіе тѣхъ или другихъ догматическихъ истинъ въ особыхъ вѣроизложеніяхъ. Дѣлать это—не только неотъемлемое право ея, но и прямой долгъ. На обязанности-же сыновъ и дочерей православной церкви лежитъ *принятіе* этого опредѣленія и объясненія догмата. Поэтому, старокатолики напрасно именуютъ эти точнѣйшія опредѣленія и объясненія „богословскимъ умозрѣніемъ“, при томъ-же якобы необязательнымъ для желающихъ вступить въ общеніе и въ единеніе съ православной церковію. Викентій Лиринскій, на известныя слова котораго любятъ ссылаться старокатолики, не думалъ и даже не могъ думать такъ. Старокатолики тѣмъ болѣе неправы, что у нихъ за отверженіемъ того или иного догматическаго ученія всегда стоитъ или какое-нибудь дѣйствительно „богословское умозрѣніе“ или даже какое-либо предвзято философское или якобы научное воззрѣніе. Вотъ все это-то и предусмтрѣно указанными церковными опредѣленіями и объясненіями данной догмы, основанными на Божественномъ откровеніи и на церковномъ преданіи.

6) Справедливо, что вопросъ о томъ, *какъ* рождается Сынъ Божій и *какъ* исходитъ Духъ Святой отъ Бога Отца, есть *особый* вопросъ, но вѣдь его рѣшенія *нельзя* и ожидать отъ Свящ. Писанія: Оно не можетъ говорить объ этомъ людямъ потому, что имъ совсѣмъ *недоступно* уразумѣніе того, *какъ* именно являются къ бытію Второе и Третье Лица Пресвятой Троицы? Что касается отцовъ и учителей церкви, то Роттердамская коммисія выражается неточно, говоря, будто они пытались объяснить, *какъ* рождается и *какъ* исходитъ Духъ Святой: они вполнѣ признавали непостижимость или необъяснимость этого, а пытались только хотя сколько-нибудь приблизить къ человѣческому разумѣнію *понятія* рожденія и исхожденія, данныя въ Божественномъ откровеніи. Все различіе между ними въ этомъ отношеніи сводится къ нѣкоторому различію тѣхъ уподобленій или образцовъ, при помощи которыхъ старались они достигнуть указанной цѣли, но отнюдь не къ чему-либо другому: различными сравненіями или образами они выражали одну и ту же мысль. Уже совсѣмъ неправильнымъ представляется явное смѣшеніе

или отождествленіе старокатоликами вопроса о томъ, *какъ* рождается Сынъ и *какъ* исходитъ Духъ Святой съ вопросомъ о томъ, *отъ кою* рождается Сынъ и *отъ кою* исходитъ Духъ Святой? Это два совершенно различныхъ вопроса, изъ коихъ только на послѣдній находимъ ясный отвѣтъ въ Божественномъ откровеніи. Указанное смѣшеніе или отождествленіе двухъ существенно различныхъ вопросовъ дало старокатоликамъ возможность не отвѣтить категорически на ясный вопросъ, поставленный Петербургскою комиссіею: принимаютъ-ли они ученіе православной церкви объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *отъ одного* Отца? Если бы старокатолики не захотѣли уклониться отъ прамого и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ, въ такомъ случаѣ имъ пришлось-бы не констатировать только и тотъ фактъ, что и Сынъ посылаетъ Духа, но и высказать, почему не одинъ только Отецъ посылаетъ Его, но и Сынъ.

7) Ради оправданія той своей мысли, будто Сынъ Божій есть въ нѣкоторомъ смыслѣ совиновникъ бытія Духа Святаго, старокатолики утверждаютъ, будто слова Священнаго Писанія и Никеоцарградскаго символа о томъ, что Духъ исходитъ отъ Отца, не исключаютъ собою мысли объ участіи и Сына въ исхожденіи Третьяго Лица къ бытію. Но такъ думать значить привносить *свою* мысль въ слова Священнаго писанія и Никеоцарградскаго символа, не подающихъ даже и малѣйшаго повода къ такой мысли, а не только что какого-нибудь основанія. Напротивъ, имѣется не поводъ лишь, но и ничѣмъ неустрашимое основаніе къ тому, чтобы непоколебимо признавать въ словахъ Священнаго писанія и Никеоцарградскаго символа ясное указаніе на исхожденіе Духа Святаго къ бытію *отъ одного* Отца.

8) Старокатолики вполне справедливо думаютъ, что и теперь можно такъ учить объ исхожденіи Духа Святаго, какъ учили объ этомъ вообще отцы и учителя церкви. Мало того: они могли-бы выразиться, что даже должно учить такъ, какъ учили отцы и учителя церкви. Но, вѣдь, тутъ вся сущность дѣла—въ томъ, какъ-же именно понимать ученіе св. отцовъ и учителей церкви по вопросу объ исхожденіи Духа Святаго? Всякому богослову извѣстно, что на нихъ нерѣдко ссылаются

не только римскокатолики, но протестанты разныхъ фракцій и даже рационалисты для оправданія самыхъ *разнородныхъ* своихъ взглядовъ, истолковывая слова отеческихъ твореній въ *благоприятномъ* этимъ взглядамъ смыслѣ. Въ данномъ случаѣ и старокатолики находятъ у отцовъ и учителей церкви то, чего не находятъ у нихъ православная церковь. Разумью учение о совиновничествѣ Сына Божія въ дѣлѣ исхожденія Духа Святаго къ бытію. Между тѣмъ, Роттердамская коммиссія отрывочно привела потребныя ей мѣста изъ твореній Тертуліана, св. Аѳанасія, св. Григорія Нисскаго, св. Іоанна Златоуста, св. Кирилла Александрійскаго, блаж. Августина и св. Іоанна Дамаскина, но безъ всякаго освѣщенія и даже безъ констатирования, истиннаго находимаго ею, смысла приведенныхъ словъ, какъ будто бы православные богословы сомнѣвались и сомнѣваются въ дѣйствительномъ присутствіи ихъ въ твореніяхъ упомянутыхъ церковныхъ писателей. На основаніи изложеннаго мною во второй главѣ моей отвѣди профессору Мишо имѣю право сказать, что по крайней мѣрѣ такіе отцы и учителя церкви, какъ святые Аѳанасій, Григорій Нисскій, Іоаннъ Златоустъ, Кириллъ Александрійскій и Іоаннъ Дамаскинъ, вовсе не допускали мысли о какомъ-либо совиновничествѣ или содѣйствіи Сына въ дѣлѣ исхожденія Духа Святаго къ бытію. А если бы у Тертуліана и у блаж. Августина ¹⁾ дѣйствительно и встрѣчалась эта мысль, то на основаніи словъ Викентія Лиринаго о томъ, какъ поступать въ подобныхъ случаяхъ при опредѣленіи истинно—церковнаго преданія, я имѣлъ бы полное право не придавать *никакого* значенія всякимъ *подобнымъ* голосамъ, хотя бы они раздавались изъ глубокой древности.

9) Недопустимость мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой,—посредственной или непосредственной,—причинѣ бытія Духа Святаго, даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, не подлежитъ сомнѣнію, хотя бы высказывалъ ее какой-либо даже отецъ и учитель церкви. Викентій Лиринскій справедливо го-

¹⁾ Не говоря уже о чемъ-либо другомъ, нахожу достаточнымъ сослаться на слова русскаго богослова въ *Revue internationale de theologie* о томъ, что блаж. Августинъ скорѣе философствовалъ въ данномъ случаѣ, чѣмъ богословствовалъ (стр. 687 въ XXIV книжкѣ).

ворить, что и отцы и учителя церкви, каждый въ отдѣльности, могли ошибаться и что въ этомъ случаѣ *не должно* подражать имъ, хотя бы церковь, по вниманію къ общему направленію ихъ ученія и къ чистотѣ ихъ жизни, и не осудила ихъ. Увѣренія, будто разрывъ между восточной и западной церквами произошелъ вѣдъ всякаго отношенія къ вопросу о Filioque, не имѣютъ достаточныхъ основаній.

10) Ученіе старокатоликовъ о таинствѣ евхаристіи прежде всего отличается непримиримымъ внутреннимъ противорѣчіемъ, такъ что оно уже *само себя* разрушаетъ. Такъ, съ одной стороны, они утверждаютъ, что приемлющій освященный хлѣбъ и освященное вино истинно и дѣйствительно приобщается тѣла и крови Иисуса Христа, а, съ другой, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи *не* матеріально, *не* плотски ¹⁾. Спрашивается: какъ-же можно приобщаться въ евхаристіи тѣла и крови Богочеловѣка, если Онъ не присутствуетъ въ этомъ таинствѣ и матеріально или плотски? Какъ бы утонченно или одухотворенно мы ни представляли себѣ тѣло и кровь Христа въ упомянутомъ таинствѣ, всетаки о нихъ нельзя сказать, что они безусловно *не* матеріальны. Между тѣмъ, старокатолики категорически утверждаютъ, будто Христосъ не присутствуетъ въ евхаристіи и матеріально. Остается думать, что они понимаютъ тѣло и кровь въ *чисто-духовномъ* смыслѣ, а слѣдовательно отвергаютъ православное ученіе объ евхаристіи, хотя, къ нашему изумленію, и утверждаютъ, будто они и въ этомъ случаѣ единомысленны съ православной восточной церковію, ²⁾ не смотря на ясныя заявленія Петербургской Синодальной комиссіи, сдѣланныя ею весьма отчетливо въ 1897 году и безусловно противоположныя ихъ воззрѣнію.

11) Не справедливо говорятъ старокатолики, будто ученіе православной церкви о пресуществленіи представляетъ собою лишь богословское мнѣніе, которое можно-де принимать, но можно и отвергать. Ученіе о пресуществленіи хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи въ истинныя тѣло и кровь Христа *необходимо* требуется и предполагается даже Никеоцареград-

¹⁾ Стран. 6 въ XXV книжкѣ упомянутого журнала.

²⁾ Ibid. стран. 7.

скимъ Символомъ, учащимъ, что воскресшій Спаситель вознесся съ Своимъ тѣломъ на небо и снова придетъ съ нимъ на землю уже для всеобщаго суда надъ людьми. Этимъ отрицается *вездѣприсутствіе* тѣла Христова. Потому-то отцы и учителя церкви настойчиво повторяли, что въ евхаристіи Христосъ тѣломъ Своимъ *не* нисходитъ съ неба. А такъ какъ всё это безспорно, то въ упомянутомъ таинствѣ само собою предполагается и допускается необходимость превращенія сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Спасителя. Правда, что въ Свящ. писаніи *прямо* не говорится о пресуществленіи, какъ *прямо* не говорится и объ единосущіи Сына Божія съ Отцомъ и о многихъ другихъ *несомнѣнно догматическихъ* истинахъ. Тѣмъ неменѣе въ священномъ писаніи заключается *мысль* о пресуществленіи, съ одной стороны, въ евангельскомъ повѣствованіи о благословеніи хлѣба и вина Иисусомъ Христомъ, а, съ другой, въ словахъ Его, сказанныхъ вслѣдъ за благословеніемъ, что хлѣбъ и вино по существу своему ¹⁾ суть уже истинное тѣло и истинная кровь Его. Что касается отцевъ и учителей вселенской нераздѣленной церкви, то вопреки мнѣнію старокаатоликовъ, *есть* они, поскольку касались вопроса объ образѣ присутствія тѣла Христова въ евхаристіи, выражали общими разсужденіями о ней *мысль* о пресуществленіи ²⁾. Отсюда ясно, что ученіе о пресуществленіи есть догматъ, а не богословское мнѣніе.

12) А коль скоро ученіе о пресуществленіи есть вселенски-церковное, то этимъ самымъ узаконяется и терминъ: „пресуществленіе“. Положимъ, отцы и учителя церкви употребляли термины: „преложеніе“, „претвореніе“ и т. под. большей частію. Но вѣдъ въ эти термины они влагали общими своими разсужденіями объ евхаристіи *мысль* о пресуществленіи. Нѣкоторые-же изъ восточныхъ и западныхъ отцовъ и учителей церкви употребляли даже такіе термины или изреченія, которые, бывъ взяты

¹⁾ Такъ какъ не тѣло и кровь Христа, а хлѣбъ и вино видѣли и на вкусъ ощущали Апостолы, то ясно, что хлѣбъ и вино по существу своему были тѣломъ и кровію Христа.

²⁾ Смысла профессора Мишо на папу Геласія 1-го *ничего* не доказываетъ: пала ошибался, но ему извинили ошибку по особой причинѣ, которой не можетъ быть въ отношеніи къ старокаатоликамъ....

даже сами по себѣ, гласятъ *то же самое*, что и терминъ: *пресуществленіе*, такъ что послѣдній и образованъ, *должно* сказать, прямо на основаніи ихъ. Такъ нужно думать тѣмъ болѣе, что основа термина: „пресуществленіе“ есть *вселенски-церковная* уже вслѣдствіе *вселенско-церковнаго* характера понятій о различныхъ субстанціяхъ во вселенной. Разсматриваемый терминъ, будучи таковымъ, въ то же время является не только наилучшимъ выразителемъ мысли о пресуществленіи, но и устрани- телемъ того *грубо чувственнаго* представленія объ евхаристи- ческомъ тѣлѣ Христовомъ, каковаго представленія похвально желаютъ избѣгать старокатолики. А что касается того факта, что слова: „пресуществленіе“ не встрѣчается ни въ „литурги- ческихъ книгахъ русской церкви“, ни въ „чинѣ присоединенія лютеранъ“, то этотъ фактъ рѣшительно *ничего* не говоритъ въ пользу старокатоликовъ. Я уже указывалъ на „Чинъ при- сяги архіерейской“ и на обращенныя къ *священникамъ* слова *Православнаго исповѣданія*. Что же касается присоединяемыхъ къ православной церкви лютеранъ, касательно этого должно замѣтить слѣдующее. Во-первыхъ, до присоединенія, конечно, имъ разъясняется пастырями церкви съ достаточной подроб- ностью и ученіе православной церкви объ евхаристіи, а слѣ- довательно и о пресуществленіи. Во-вторыхъ, то, что „Чиномъ присоединенія“ внушается имъ исповѣдывать касательно тайн- ства евхаристіи, выражаетъ общимъ своимъ содержаніемъ мысль о пресуществленіи. Наконецъ, лютеранинъ, присоединяю- щійся къ православной церкви, даетъ торжественное обѣщаніе принять и исповѣдывать *все*, чему учитъ православная цер- ковь, а слѣдовательно и догматъ о пресуществленіи.

Изложенныя въ заключеніи моей отвѣди г. профессору Мишо всѣ тезисы, исключая третьяго, представляютъ собою лишь выводы изъ этой отвѣди. По этому, если бы кто-нибудь изъ старокатолическихъ богослововъ пожелалъ печатно возра- жать мнѣ, то покорнѣйше *прошу* взять въ надлежащее вни- маніе *есть* соображенія и аргументы, какіе изложены въ *трехъ* главахъ моей отвѣди г. профессору Мишо. Смѣю увѣрить предполагаемыхъ моихъ оппонентовъ, что отнюдь не дозволю *себѣ* невнимательнаго отношенія къ *ихъ* аргументаціи, въ

чемъ бы она ни состояла, и уже не рѣшусь снова высказывать что-нибудь такое, несправедливость и неосновательность чего будетъ *дѣйствительно* доказана ими, а почту своимъ *домомъ* печатно отречься отъ своей, оказавшейся несомнѣнно-ошибочною, мысли, коль скоро она касается важнаго предмета. Съ другой стороны, не премину печатно отвѣтить, если недостаточно будетъ доказана мнѣ какая-либо важная мысль и если въ то же время увижу несомнѣнное истиннолюбіе въ оппонентѣ, безъ обнаруженій каковаго истиннолюбія въ немъ бесполезна *всякая* дальнѣйшая моя рѣчь по старокатолическому вопросу о Filioque и Пресуществленіи.

Окончу настоящій свой трудъ слѣдующимъ искреннимъ заявленіемъ. Я не переставалъ и не перестаю *всѣмъ* существомъ своимъ сочувствовать старокатолицизму, поскольку въ немъ есть здороваго и чреватаго благими послѣдствіями, какъ не переставалъ и не перестаю сочувствовать и *всѣмъ* лучшимъ представителямъ его. Вѣдь еще не тотъ истинный другъ, кто поетъ лишь въ унисонъ и поддерживаетъ самыя ошибки и заблужденія. Рѣчь обличенія, иногда даже рѣшительнаго и, пожалуй, нѣсколько рѣзкаго, не рѣдко исходитъ именно изъ устъ преданнѣйшаго друга, но ни для кого въ мірѣ не желающаго поступаться святѣйшими вѣрованіями и требованіями правды...

А. Θ. Гусевъ.

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.

(† 11 февраля 1898 года).

*Предзрѣхъ Господа предо мною
выну, яко одесную мене есть, да не
подвижуся. (Псал. 15, 8).*

(Продолженіе *).

Пока іеромонахъ Сергій былъ бакалавромъ, съ его ближайшею обязанностію преподавательскою соединялась еще лишь обязанность составлять и произносить очередныя проповѣди. Такъ, уже въ 1845 году, по росписанію проповѣдей на 1846-й годъ ему назначено было произносить проповѣди въ семь году на 29 іюня (Петровъ день) и 25 сентября (Сергіевъ день) ¹⁾;— въ 1846 году—на 1847 годъ—11 мая (праздникъ Пятидесятницы) и 21 ноября (Введеніе во храмъ Пресвятыя Богородицы) ²⁾;—въ 1848 г. на 1849 годъ—5 іюля (Сергіевъ день и въ то же время день ангела о. Сергія) и 25 декабря (Рождество Христово) ³⁾, и т. д. Кромѣ того, въ 1847 году о. Сергій назначенъ былъ помощникомъ бібліотекаря академіи ⁴⁾, при чемъ его ближайшая обязанность была—выдавать книги студентамъ и обратно принимать оныя отъ нихъ. Какъ обязан-

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 3, за 1899 г.

¹⁾ № 45 дѣлъ внутр. правл. Моск. д. ак. за 1845 годъ.

²⁾ № 76 тѣхъ же дѣлъ за 1846 г. Срав. № 78 тѣхъ же дѣлъ за 1847 г. По тому же росписанію А. О. Ключареву, который въ то время былъ профессоромъ Византской семинаріи, назначено было произносить проповѣди—въ 1847 г. на 12 мая (Сочестіе Св. Духа), а въ 1848 г. на Вознесеніе и на 1 октября (Покровъ Пресв. Богор.).

³⁾ № 37 тѣхъ же дѣлъ за 1848 г.

⁴⁾ Библіотекаремъ академіи въ то время былъ знаменитый профессоръ церковной исторіи въ академіи, послѣ протоіерей и ректоръ ея А. В. Горскій († 1875).

ность проповѣдника слова Божія, такъ и обязанности по должности помощника бібліотекаря іеромонахъ Сергій исполнялъ съ свойственною ему аккуратностію. Впрочемъ послѣднюю должность несть онъ только одинъ годъ. Въ 1848 году, съ назначеніемъ его на высшую должность—инспектора академіи, онъ, по прошенію, уволенъ былъ отъ должности помощника бібліотекаря за невозможностію совмѣщенія ея съ должностию инспектора ¹⁾).

Въ должность инспектора академіи о. Сергій былъ назначенъ, не выслуживъ еще и четырехъ лѣтъ въ должности бакалавра и въ то время, когда ему самому не было еще 28-ми лѣтъ отъ роду, что по тогдашнему времени было далеко необычно. Зависѣло же это отъ того именно, что о. Сергій уже и на бакалаврской должности зарекомендовалъ себя съ отличной стороны. На послужномъ спискѣ его уже въ 1845 году начальствомъ отмѣчено было: „поведенія честнаго. Исправенъ и надеженъ“ ²⁾. А за 1848 г. самъ митрополитъ Филаретъ написалъ: „Добраго (поведенія). Исправенъ. Надеженъ“ ³⁾. И когда въ томъ же 1848 году академическое Правленіе представляло его на вакантную должность инспектора академіи, то оно предъ митрополитомъ о немъ свидѣтельствовало: „принявъ въ уваженіе отлично усердную и примѣрно исправную и полезную свыше-трехлѣтнюю службу бакалавра дѣятельнаго богословія іеромонаха Сергія, имѣя въ виду особенную способность его къ исправленію инспекторскихъ обязанностей, (оно) признаетъ его вполне достойнымъ къ занятію инспекторской должности въ здѣшней академіи, съ оставленіемъ по прежнему преподавателемъ дѣятельнаго богословія“ ⁴⁾. Вслѣдствіе этого и по ходатайству митрополита Филарета іеромонахъ Сергій, опредѣленіемъ Св. Синода отъ 23—25 апрѣля 1848 года, былъ утвержденъ въ должности инспектора академіи. Въ связи съ тѣмъ онъ вскорѣ, именно въ слѣдующемъ 1849 году, возведенъ былъ въ званіе соборнаго іеромонаха, въ началѣ 1850 года—въ санъ архимандрита и въ 1851 году—въ званіе экстраординарнаго профессора академіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ еще въ 1848 г. онъ

1) № 44 дѣлъ вв. пр. акад. за 1848 г.

2) № 30 дѣлъ вв. правл. М. д. акад. за 1845 г.

3) № 39 тѣхъ же дѣлъ за 1848 г.

4) № 44 дѣлъ внутр. правл. Моск. дух. академіи за 1848 г.

назначенъ былъ членомъ цензурнаго комитета, а въ 1853 г.— членомъ редакціоннаго комитета по изданію *Твореній св. Отцевъ* въ русскомъ переводѣ при Московской духовной академіи съ *Прибавленіями* духовнаго содержанія. Все это показывало довѣріе къ нему начальства. То же довѣріе выражалось и въ особыхъ порученіяхъ, которыя оно возлагало на него, каковы, напримѣръ, ревизія духовныхъ семинарій Московскаго духовно-учебнаго округа съ подвѣдомыми имъ училищами, разсмотрѣніе учебныхъ книгъ разныхъ сочинителей, и т. д. ¹⁾.

И само по себѣ не легко было бремя инспекторской должности для архимандрита Сергія, особенно въ виду того, какъ зорко за всѣмъ въ академіи слѣдилъ митрополитъ Филаретъ. А въ соединеніи съ вышеупомянутыми побочными занятіями по должностямъ члена цензурнаго и редакціоннаго комитетовъ и по исполненію особыхъ порученій оно еще было тяжелѣе, особенно при строгой отвѣтственности, которой могъ всякую минуту подвергаться исполнитель въ то строгое время. При всемъ томъ о. Сергій, наставляемый Тѣмъ, которому, съ принятіемъ монашества, отдалъ въ жертву духовную себя всего и котораго *предзрѣлъ предъ собою отцу*, съ честію вышелъ изъ-подъ тяжести возложеннаго на него бремени, повсюду соединяя строгость, законность и справедливость съ милостію, благостію и снисходительностію. Такъ, напримѣръ, дѣйствовалъ онъ въ инспекторскихъ донесеніяхъ своихъ академическому правленію и самому митрополиту Филарету, хотя иногда отъ послѣдняго и получалъ замѣчанія за свою снисходительность ²⁾;—въ отношеніи къ наблюденію за нравственностію и вообще поведеніемъ студентовъ, при чемъ такіе случаи, какъ поведеніе душевно-больнаго студента Левашева приносили о. инспектору искреннюю и сильную скорбь, когда оно, вслѣдствіе усиленія болѣзненности студента, служило къ нарушенію надлежащаго порядка и, наоборотъ, о. инспекторъ успокаивался только тогда, когда успокаивался душевно-больной ³⁾, и под. Такъ же дѣйствовалъ онъ и въ

¹⁾ Подробности обо всемъ этомъ можно видѣть въ упомянутомъ не разъ очеркѣ нашемъ, помѣщенномъ въ *Душесол. Чтеніи* за 1898 г. ч. II, стр. 143 и дал.

²⁾ См. тамъ же, стр. 147 и дал. Замѣчанія же митрополита Филарета напр. относительно студента Астрова (стр. 150), студентовъ Холуйскаго и Цоралева (стр. 148) и др.

³⁾ Тамъ же, стр. 152 и дал.

отношеніи къ исполненію обязанностей по цензурному комитету, при чемъ иногда испытывалъ равнымъ образомъ скорби, какъ это было по дѣлу объ одобреніи имъ къ печати предвазначенныхъ для исполненія на сценѣ стиховъ: „Молитва при крестѣ“ (Stabat Mater), съ аріями и хорами, въ 1853 году, когда, вслѣдствіе суровыхъ замѣчаній митрополита Филарета по поводу этого одобренія, архимандритъ Сергій долженъ былъ „принести раскаяніе въ погрѣшительности“ своего поступка, т. е. одобренія означенныхъ стиховъ къ печати, хотя они раньше того подобнымъ образомъ уже одобрены были С.-Петербургскою духовною цензурою ¹⁾. О мелкихъ замѣчаніяхъ митрополита Филарета на недостатки одобренныхъ духовною цензурою вообще и въ частности архимандритомъ Сергіемъ сочиненій нечего и говорить. Ихъ бывало очень много, и какъ замѣчанія, они, конечно, также были прискорбны одобрявшему эти сочиненія ²⁾.

Но всѣ эти скорби, всѣ начальственные замѣчанія служили ко благу самого же архимандрита Сергія. Этимъ не только испытываемо было его терпѣніе, но и совершенствовалась опытность въ самыхъ дѣлахъ, а чрезъ то онъ болѣе и болѣе возрасталъ въ мужа совершенна для церкви не только внѣшне, но и внутренно, не только въ качествѣ будущаго администратора церковнаго, но и въ качествѣ духовнаго мужа. Это была весьма важная для церкви школа, и тѣмъ болѣе важная, чѣмъ важнѣе и выше былъ руководитель этой школы, мудрый святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій, который, подобно истинному отцу, строго обращаясь съ учениками этой школы, вмѣстѣ съ тѣмъ умѣлъ и поощрять ихъ такъ, что лучшіе ученики этой школы относились къ нему не только съ полнымъ и глубокимъ уваженіемъ, но и съ трепет-

¹⁾ Подробности этого любопытнаго дѣла изложены нами въ некрологѣ митрополита Сергія, помѣщенномъ въ № 2-мъ *Богословскаго Вѣстника* за 1898 г., отд. III, стр. 244—246.

²⁾ Такъ, напримѣръ, см. замѣчанія митрополита Филарета по поводу одобренія о. Сергіемъ рукописи только что окончившаго курса ученія въ Московской духовной академіи въ 1848 году, вышѣ извѣстнаго Московскаго протоіерея, магистра, М. С. Боголюбскаго, подъ заглавіемъ: „Сказаніе о чудотворной иконѣ Богоматери, именуемой Владимірской“ въ *Собраніи житій и отъясовъ митр. Моск. Филарета*, т. III, стран. 269, 270. Спб. 1885. Другіе случаи см. въ нашихъ статьяхъ о м. Сергіи въ *Душевн. Читеніи* за 1898 г., ч. II, стр. 261—264.

ною любовью, даже болѣе того,—съ невольнымъ благоговѣніемъ ¹⁾. Такъ было и съ архимандритомъ Сергіемъ, однимъ изъ лучшихъ и послѣднихъ питомцевъ этой знаменитой школы.

Еще со студенческой скамьи замѣтилъ Н. Я. Липидевскаго, будущаго митрополита Сергія, острый и проницательной взоръ митрополита Филарета. „Однажды митрополитъ Филаретъ прибылъ къ лаврскому празднику въ Сергіеву обитель и наканунѣ своего служенія поручилъ ректору академіи ²⁾ назначить изъ студентовъ проповѣдника. Хотя мало оставалось времени для составленія проповѣди, но избранный ректоромъ студентъ приготовилъ и представилъ хорошую проповѣдь. Прозорливый святитель усмотрѣлъ въ юномъ проповѣдникѣ будущаго святителя и предложилъ ему принять монашество ³⁾. Юноша этотъ былъ нашъ почившій владыка ⁴⁾. Онъ былъ тогда въ разцвѣтѣ юныхъ лѣтъ; предъ нимъ открывалась полная радостей жизнь ⁵⁾, но онъ безъ колебанія отказался отъ счастья личной жизни и всего себя отдалъ на служеніе Богу ⁶⁾. За то и митрополитъ Филаретъ съ отеческою любовью принималъ его подъ свое покровительство и руководство, хотя по временамъ и строгостію отзывавшаеся, но и милостію срастворяемое. Такъ, кромѣ повышеній, о которыхъ выше было говорено, митрополитъ Филаретъ уже въ 1847 г. наградилъ о. Сергія набедренникомъ ⁷⁾, а въ 1855 году и орденомъ св. Анны 2 степені (дотогѣ онъ не имѣлъ никакихъ орденовъ и знаковъ отличія, кромѣ архимандричьяго креста), и именно въ „воздаяніе отлично-усердной службы его“ ⁸⁾. Не лишено значенія и то, что по этому поводу писалъ митро-

¹⁾ Достаточно сказать, что подобную же школу прошелъ и вышній архипастырь Харьковскій, другъ покойнаго митрополита Сергія, высокопреосвященнѣйшій Амвросій, какъ и самъ печатно исповѣдалъ это. См. ж. *Вѣра и Разумъ* 1897 г. ч. I, отд. церк., стр. 292—306. См. *Московскія Вѣдомости* 1897 г. № 63.

²⁾ Не разъ упомянутому архимандриту Евсевію.

³⁾ Такимъ образомъ вотъ и еще одно изъ побужденій для Н. Я. Липидевскаго къ вступленію въ монашество, кромѣ исчисленныхъ нами въ свое время.

⁴⁾ Приводимыя нами слова сказаны въ одной изъ надгробныхъ проповѣдей въ память о почившемъ митрополитѣ Сергіи.

⁵⁾ Когда Н. Я. Липидевскій былъ студентомъ и съ мірскимъ именемъ, онъ не лишалъ себя иногда и невинныхъ мірскихъ удовольствій, проводя свободное отъ учебныхъ занятій время у дяди своего, Московскаго священника П. С. Липидевскаго.

⁶⁾ Журналъ „Вѣра и Церковь“ 1899 г., кн. I, стр. 130.

⁷⁾ № 49 дѣль внутр. правл. М. д. ак. за 1847 г.

⁸⁾ Такъ значится въ послужномъ спискѣ архимандрита Сергія.

полить Филаретъ отъ 25 апрѣля означеннаго 1855 года къ и. д. Оберъ-прокурору Св. Синода А. И. Карасевскому: „примите искреннюю благодарность мою,—писалъ онъ ему,—за благоклонное принятіе моего довольно поздняго ходатайства о ректорѣ ¹⁾ и инспекторѣ академіи и за исходатайствованіе имъ Высочайшей милости. Они утѣшены, и я предохраненъ отъ тягости быть виноватымъ предъ ними, чрезъ мою малодѣтельную немощь“ ²⁾. Мало того, вскорѣ послѣ того, когда, за назначеніемъ ректора академіи, архимандрита Евгенія, во епископа Дмитровскаго, открылась ректорская вакансія, то митрополитъ Филаретъ нисколько не усумнился предоставить ее именно инспектору архимандриту Сергію. Отъ 1 октября 1857 года онъ писалъ оберъ-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому: „Назначеніемъ архимандрита Евгенія въ епископа Дмитровскаго открылась вакансія ректора и профессора богословскихъ наукъ въ Московской духовной академіи. Занять оную способнымъ усматривается инспекторъ той же академіи, архимандритъ Сергіи, который продолжаетъ ученую службу при оной 12 лѣтъ и 11 мѣсяцевъ. Есть ли онъ удостоенъ будетъ занять сію вакансію: то открывающуюся вакансію инспектора академіи занять способнымъ усматривается той же академіи экстраординарный профессоръ архимандритъ Порфирій ³⁾, продолжающій ученую службу при оной 6 лѣтъ и 9 мѣсяцевъ. Съ достаточными способностями и образованіемъ оба соединяютъ нравственное достоинство, по которому могутъ руководствовать подвѣдомыхъ и наставленіемъ, и примѣромъ. Препровождая при семъ послужные обоимъ списки, покорнѣйше прошу предложить сіе на благоусмотрѣніе Св. Синода“ ⁴⁾. Представленіе это, конечно, было уважено, и архимандритъ Сергіи 4 октября того же 1857 года, будучи 37 лѣтъ отъ роду, назначенъ былъ на высшую начальственную должность ректора

¹⁾ Одновременно съ о. Сергіемъ ректоръ академіи архимандритъ Евгеній (Сахаровъ-Платовъ) представленъ былъ къ награжденію орденомъ св. Владимира 3 ст.

²⁾ *Письма митр. Филарета къ Высочайшимъ Особамъ и другимъ лицамъ*, издан. архіепископомъ Саввою, ч. II, стран. 24. Тверь, 1888.

³⁾ Поповъ, магистръ той же академіи выпуска 1850 года, человекъ прекрасный, но болѣзненный (страдалъ чехоткою). Скончался въ 1866 г. въ санѣ архимандрита и въ должности настоятеля Русской посольской церкви въ Римѣ.

⁴⁾ Текстъ этого письма впервые напечатанъ нами въ *Душешол. Ученіи* 1898 г. ч. II, стран. 469.

воспитавшей его академіи. Съ свойственнымъ ему смиреніемъ и съ недоувѣріемъ къ своимъ силамъ принялъ онъ эту важную и отвѣтственную должность, особенно трудную въ то время начинавшагося уже съ новымъ царствованіемъ броженія умовъ, между прочимъ и учащейся молодежи, и съ молитвою къ Богу и угоднику Его, преподобному Сергію, вступилъ въ отправленіе своихъ новыхъ обязанностей. „Есть ли вы, отецъ ректоръ,— писалъ ему отъ 15 октября того же 1857 года, въ успокоеніе его, любвеобильный и мудрый руководитель школы своей, новый духовный отецъ его ¹⁾, митрополитъ Филаретъ,—вступаете въ новую должность свою съ недоувѣріемъ къ себѣ: это сколько справедливо, столько и благонадежно. Сознаніе нашего недостаточества сильнѣе побуждаетъ насъ прибѣгать къ помощи Божіей, безъ которой мнѣется нѣчто быти ничтоже суть. Господь да благословитъ начинаемое служеніе ²⁾. И отъ 18 того же октября намѣстнику лавры архимандриту Антонію: „Радуюсь, что ректоръ вступаетъ въ должность съ молитвою“ ³⁾. Въмѣстѣ съ тѣмъ, вида, какъ достойно достойный ученикъ его школы принялъ въ свои руки кормило управленія высшихъ духовно-учебнымъ заведеніемъ, митрополитъ Филаретъ вступилъ съ нимъ въ еще болѣе тѣсныя и близкія отношенія, руководя его своимъ многоопытнымъ умомъ въ возможно болѣе искусномъ дѣйствованіи этимъ кормиломъ. Уже и въ бытность о. Сергія инспекторомъ академіи митрополитъ Филаретъ иногда писалъ ему письма, по вступленіи же его въ должность ректора переписка его съ святителемъ Московскимъ еще болѣе частою сдѣлалась ⁴⁾. По всякой надобности, во всѣхъ недоумѣнныхъ случаяхъ ректоръ академіи архимандритъ Сергій обращался за наставленіемъ и разрѣшеніемъ къ святителю Филарету, и архипастыръ Московскій не оставлялъ его тѣмъ и другимъ, также какъ ранѣе того о. Сергій получалъ то и другое отъ ближайшихъ своихъ начальниковъ,—ректоровъ акаде-

¹⁾ Считаю не лишнимъ замѣтить, что родной отецъ архимандрита Сергія скончался уже въ 1855 году.

²⁾ Письмо также впервые издано нами. См. тамъ же стр. 470.

³⁾ *Письма митр. Филарета къ архим. Антонію*, ч. IV, стран. 56. Москва, 1884.

⁴⁾ Эта переписка въ значительной своей части обнародована нами въ биографическомъ очеркѣ высокопреосвященнаго Сергія, напечатанномъ въ *Душеполезномъ Ученіи* за 1898 годъ.

ми¹⁾, пока самъ не сдѣлался ректоромъ. „Въ этой святой обители,—говорилъ онъ въ 1893 году, по вступленіи на Московскую митрополию, въ рѣчи, произнесенной въ Троицкомъ соборѣ Сергіевой лавры,—въ теченіе шестнадцати лѣтъ я находился въ послушаніи у моихъ добрыхъ, незабвенныхъ начальниковъ, которымъ да будетъ вѣчная память... Былъ я послушникомъ, исполнявшимъ мнѣ повелѣнное съ готовностью, и я былъ спокоенъ. Въ моихъ недоумѣніяхъ я обращался къ начальникамъ и къ архипастырю. При моихъ ошибкахъ получалъ указанія какъ ихъ исправлять. Малое стадо, мнѣ ввѣренное, юношество учащееся, шло за мною, и мы подъ общимъ руководствомъ начальствующихъ вели жизнь безмятежную²⁾).

Въ ректорство архимандрита Сергія между прочимъ случилось то, что одному изъ учениковъ его по академіи, хотя по возрасту лѣтъ жизни и не младшему его, именно покойному архіепископу Тверскому Саввѣ³⁾, въ бытность послѣдняго, въ санѣ архимандрита, Синодальнымъ ризничимъ, сдѣлано было предложеніе—послужить миссіонерскому дѣлу на дальнемъ востокѣ въ санѣ викарія—епископа при архіепископѣ Камчатскомъ Иннокентіи (Веніаміновѣ), впоследствии митрополитѣ Московскомъ. Въ своихъ недоумѣніяхъ по поводу этого предложенія архимандритъ Савва между прочими обратился за совѣтомъ и къ ректору академіи архимандриту Сергію, какъ своему бывшему наставнику, воспріемному духовному отцу по монашеству и инспектору по академіи, которому, при томъ, писалъ онъ и курсовое сочиненіе свое и къ которому послѣ нерѣдко обращался, какъ къ отцу, за разрѣшеніемъ своихъ недоумѣній и въ частности, какъ къ цензору, за разрѣшеніемъ къ печати своего археологическаго труда по обзорѣнью Синодальной ризницы и библіотеки. Дѣло было серьезное и въ то же время щекотливое. Предстояло или совѣтовать ѣхать въ страну отдален-

¹⁾ Ректорами академіи, послѣ архимандрита Евсенія, были архимандриты: Алексѣй (Ржаницынъ), впоследствии архіепископъ Тверскій († 1877 г.), съ 1847 по 1853 г. и Евгеній (Сахаровъ-Платоновъ) съ 1853 по 1857 годъ.

²⁾ *Прибавленія къ Церковн. Вѣдомостямъ*, изд. при Св. Синодѣ, за 1893 г. № 41, стр. 1469, 1470.

³⁾ Преосвящ. Савва родился въ 1819 г., и вдовымъ священникомъ въ 1846 г. поступилъ въ Московскую духовную академію, а окончилъ въ ней курсъ магистромъ въ 1850 году.

ную, мало извѣстную, на дѣло, хотя и высокое какъ по дѣли миссіонерскаго служенія, такъ и по сану епископскому, котораго не имѣлъ еще и самъ ректоръ академіи, однако и въ высшей степени трудное, исполненное всевозможныхъ лишеній и требовавшее особаго призванія свыше, или подать мысль отказаться отъ дестнаго предложенія—раньше многихъ сверстниковъ получить высшій санъ священства,—епископскій. Долго, частію за недосугами, частію по важности предмета, не могъ собраться дать надлежащій совѣтъ о. Саввѣ архимандритъ Сергій; но за то потомъ далъ совѣтъ весьма мудрый. Именно, отъ 7 апрѣля 1858 года онъ писалъ отцу Саввѣ: „Прошу у васъ братскаго извиненія за мое долгое молчаніе, которое и мнѣ лѣнивому наконецъ стало противно, потому что совѣсть напоминала мнѣ обязанность отвѣтить непременно на ваше письмо... Благодарю васъ за довѣренность ко мнѣ, которая побудила васъ сообщить мнѣ о предложеніи, полученномъ вами отъ преосвященнаго Камчатскаго ¹⁾). Ежели для васъ вопросъ, имѣя данный, кажется весьма затруднительнымъ: то и для меня не менѣе затруднительно дать вамъ совѣтъ въ такомъ важномъ дѣлѣ. Зная ваши силы и таланты и имѣя въ виду пользу Церкви, Я не обинуясь присовѣтовалъ бы вамъ не отказываться отъ назначенія, котораго не ищите, но къ которому законно призываетесь. Вы даже имѣете нужную къ тому опытность, или иначе сказать, наглядность. Часть священно-обрядовая вамъ такъ извѣстна ²⁾, что вы, не нуждаясь въ наученіи и книгахъ, можете завести все благообразно и по чину тамъ, гдѣ теперь почти нѣтъ ничего. Часть административная также вамъ не незнакома: одно уже то много для васъ значитъ, что столько лѣтъ ³⁾ видите дѣйствія, слышите сужденія, имѣете случай читать и резолюціи нашего великаго архипастыря ⁴⁾, который въ нашъ вѣкъ есть лучшій образецъ не только для духовныхъ, но и для не духовныхъ администраторовъ. А знакомство ваше

¹⁾ Преосвящ. архіепископъ Камчатскій Иннокентій, въ бытность свою въ Москвѣ въ началѣ 1858 г. по случаю присутствованія въ Св. Синодѣ, лично сдѣлалъ отцу Саввѣ это предложеніе. Для обсужденія отвѣта на это предложеніе онъ далъ ему полугодичный срокъ.

²⁾ Отецъ Савва, какъ вдовный священникъ, еще въ академіи, будучи студентомъ, заведывалъ порядкомъ церковныхъ службъ.

³⁾ Синодальнымъ ризничимъ о. Савва былъ съ конца августа 1850 года.

⁴⁾ Т. е. митрополита Московскаго Филарета.

со многими лицами по всѣмъ вѣдомствамъ не только уже уяснило для васъ духъ современныхъ требованій, исполненіе которыхъ ожидается отъ духовенства, но и могло бы быть для васъ полезно на поприщѣ вашего новаго служенія. Все это утверждаетъ во мнѣ ту увѣренность, что избраніе, коснувшись васъ, нашло достойнаго человѣка. Но принять ли вамъ на себя это избраніе? Вотъ вопросъ, который никто такъ хорошо не можетъ рѣшить, какъ вы сами. Нѣтъ необходимости указывать вамъ затрудненія, ожидающія всякаго, а тѣмъ болѣе главноначальствующаго, въ странѣ холодной, малообитаемой. Нужно быть полнымъ самоотверженіемъ, горѣть духомъ и вѣрою, чтобы, подобно Аврааму, пуститься въ страну неизвѣстную, не медомъ и млекою текущую, а такую, гдѣ и вода отъ холода съ трудомъ течетъ. Въ какой мѣрѣ исполнены вы самоотверженія, кто это вамъ скажетъ, кромѣ васъ самихъ, вашего духа, живущаго въ васъ? Требовать же отъ васъ такого самоотверженія ни я, ни кто иной не въ правѣ: тогда какъ всякій, думаю, готовъ будетъ совершенно извинить васъ, ежели вы откажетесь отъ предлагаемой вамъ почести. Самое ваше пребываніе въ Москвѣ можетъ послужить въ оправданіе ваше, противъ упрековъ, въ случаѣ вашего отказа. Ибо вамъ, привыкшему къ столичной жизни, къ образованному обществу, къ ученымъ занятіямъ, къ архипастырю, покровительствомъ котораго заслуженно пользуетесь, труднѣе все это оставить и идти на службу въ край отдаленный и пустой, нежели кому иному изъ нашихъ собратій, и особенно такому, который и мѣстомъ службы, и обстоятельствами жизни болѣе приготовленъ къ разлукѣ съ родной и близкими людьми. Надобно и то сказать, что, если доброе дѣло—епископства желать, то не мало нужно смиренія, чтобы отъ него отказаться. И вы имѣете теперь случай стяжать въ душѣ своей этотъ опытъ смиренія. Я же весьма радъ буду, когда услышу, что вы остаетесь съ нами: ибо я смотрю на васъ не иначе, какъ на будущаго моего сослуживца и сосѣда ¹⁾, и желаю чтобы эта надежда меня не обманула ²⁾. Говорю тѣмъ искрен-

¹⁾ Въ 1858 г. было уже съ несомнѣнною извѣстностію, что Синодальному ризничему архимандриту Саввѣ предстояла должность ректорская въ семинаріи Видавской или Московской. На это ему ясно намекалъ и самъ митрополитъ Филаретъ, какъ видно изъ автобіографическихъ записокъ самого преосвященнаго Саввы, печатаемыхъ въ приложеніи къ *Бюрословскому Вѣстнику*.

²⁾ Надежда дѣйствительно не обманула его: Архимандритъ Савва въ 1859

нѣе, чѣмъ больше увѣренъ, что говорю только вдвоемъ съ вами" ¹⁾.—Такъ смотрѣвъ въ глубинѣ души своей архимандритъ Сергій на епископское служеніе, которое и ему предстояло со временемъ. И въ этомъ взглядѣ, въ этихъ совѣтахъ, въ этомъ пониманіи значенія митрополита Московскаго Филарета для церкви вообще и для нихъ,—учениковъ его школы въ частности, безъ сомнѣнія излилась, если можно такъ выразиться, собственная душа отца Сергія, ея состояніе за то время, о которомъ идетъ въ письмѣ рѣчь. Въ самомъ дѣлѣ, не безъ основанія митрополитъ Филаретъ, представляя архимандритовъ Сергія и Порфірія кандидатами на должности—того—ректора, а этого—инспектора академіи, писалъ оберъ-прокурору Св. Синода, что они оба „съ достаточными способностями и образованіемъ соединяютъ нравственное достоинство, по которому могутъ руководствовать подвѣдомыхъ и наставленіемъ, и примѣромъ“. Добровольно принявъ на себя подвигъ иноческаго житія и послушанія и въ послѣднемъ, по назначенію начальства, а не по собственному исканію восходя съ низшихъ степеней на высшія, пока не достигъ должности начальника (ректора) воспитавшей его академіи, архимандритъ Сергій во всѣхъ отношеніяхъ былъ достоинъ и своего высшаго положенія въ академіи и перемѣщенія отсюда на высшую іерархическую степень служенія церкви. Изъ предшественниковъ его только одинъ Филаретъ Гумилевскій ²⁾ прошелъ подобную ему

году 18 мая былъ назначенъ изъ Синодальныхъ ризничихъ прямо ректоромъ Московской духовной семинаріи; слѣдовательно поставленъ былъ въ сослужбное и отчасти подчиненное по учебной части положеніе въ отношеніи къ архимандриту Сергію. И послѣдній отъ 26 мая того же 1859 года писалъ ему: «Отъ искреннаго сердца привѣтствую васъ съ новымъ назначеніемъ, и радуюсь, что вы призваны къ духовно-училищной службѣ, гдѣ ваша опытность, ваши познанія, ваше содѣйствіе просвѣщенію духовному принесутъ, конечно, великую пользу. Я думаю, что вы теперь поставлены тамъ, гдѣ вы больше нужны. Полагаю, что вы очень хорошо знаете и духъ Московской семинаріи, и существенныя ея потребности, и взгляды на нее лицъ постороннихъ. Кромѣ того и ваши учено-литературныя предпріятія теперь не останутся во исполненныхъ. Остается желать, и молитвенно желад, да благоспѣшитъ васъ Богъ». Письмо не издано. Хранится въ автобіографическихъ запискахъ преосвященнаго Саввы, подлинникъ коихъ на слѣдующемъ послѣднемъ, Московскимъ священникомъ Г. Ѳ. Виноградовымъ, принесенъ въ даръ библиотекѣ Московской духовной академіи.

¹⁾ „Автобіографическія записки“ преосвѣщ. Саввы, т. II, стран. 369, 370. Въ приложеніи къ декабрьской книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за 1898 годъ.

²⁾ Второй магистръ выпуска 1830 года, сперва бакалавръ, потомъ (съ 1833 г.) инспекторъ и наконецъ (съ 1835 г.) ректоръ академіи, онъ прослужилъ въ

школу воспитанія и степени служенія при академіи, не выходя, такъ сказать, изъ стѣнъ самой академіи; всѣ остальные болѣе или менѣе значительное время служили и въ другихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ прежде нежели достигнуть должности ректора академіи. А потому онъ хорошо освоился съ духомъ и состояніемъ академіи, чтобы съ достоинствомъ стать во главѣ управленія ея, съ честію предсѣдательствовать во всѣхъ постоянныхъ и временныхъ учрежденіяхъ ея (редакціонный комитетъ, временный комитетъ по переводу Св. Писанія на русскій языкъ, учрежденный въ 1858 г. и т. д.) ¹⁾; а при своихъ не только „достаточныхъ“, по умѣренному, какъ всегда, выраженію митрополита Филарета, но и отличныхъ „способностяхъ“ и широко „образованіи“, при своемъ, выработанномъ съ теченіемъ времени, умѣнны поддерживать, когда нужно, свое достоинство и при обладаніи тѣмъ „нравственнымъ достоинствомъ“, о которомъ засвидѣтельствовалъ митрополитъ Филаретъ въ отношеніи къ нему, онъ и дѣйствительно съ честію стоялъ во главѣ академіи во всѣ три съ половиною года своего управленія ею (съ октября 1857 по декабрь 1860 г.). Будучи во всѣхъ отношеніяхъ образцовымъ монахомъ, архимандритъ Сергій и какъ администраторъ уже въ академіи былъ замѣчательный. Всегда твердо держась законной почвы и уставовъ, допуская, гдѣ только возможно, снисходительность къ недостаткамъ и ошибкамъ, онъ обладалъ въ высшей степени искусствомъ—при всѣхъ обстоятельствахъ сохранять равновѣсіе духа: въ обращеніи съ подчиненными былъ деликатенъ, спокоенъ, сдержанъ, не раздражался, подобно своему предшественнику ²⁾, и при усилившемся все болѣе и болѣе за то время броженіи умовъ, сумѣлъ поддержать порядокъ въ академіи, какъ ни трудно было ему это ³⁾.

Профес. И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

ней почти до конца 1841 года. Скончался въ 1866 году въ санѣ архіепископа Черниговскаго.

¹⁾ Подробности о дѣйствованіи о. Сергія во всѣхъ этихъ и другихъ отношеніяхъ см. въ *Душетол. Читеніи* 1898 г. ч. II (въ нашей статьѣ о немъ).

²⁾ Преосвящ. Евгеній, будучи также превосходнымъ монахомъ и прекраснымъ по душѣ человекомъ, по болѣзненности иногда раздражался въ обращеніи съ другими и потомъ извинялся предъ ними.

³⁾ Срав. С. К. Смирнова, историческую записку о Московской духовной академіи по случаю 50-лѣтняго юбилея ея въ 1864 г., стр. 14 и 15 въ сборникѣ, изданномъ по этому случаю. Подробности же о времени ректорства архим. Сергія въ нашемъ очеркѣ жизни его въ *Душетол. Читеніи* 1898 г. ч. II и III.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1899 года.

Цензоръ Протоіерей Павелъ Солтисовъ.

Борьба съ французскимъ вольномысліемъ XVIII вѣка.

Во Франціи невѣріе XVIII вѣка выразилось не въ той строгой формѣ деизма, какую оно имѣло въ Англіи. Здѣсь деизмъ потерялъ свой опредѣленный характеръ и перешелъ отчасти въ пантеизмъ, а главнымъ образомъ въ натурализмъ и материализмъ. Но всѣ эти формы философскаго міровоззрѣнія не имѣли иного значенія, кромѣ распространенія атеизма въ самомъ грубомъ и чудовищномъ его видѣ. Не указаніе мнимыхъ недостатковъ въ ученіи христіанства, не борьба съ нимъ, а совершенное уничтоженіе христіанства съ замѣною его безбожіемъ въ собственномъ смыслѣ,—вотъ та цѣль, къ которой съ безумною ревностію и ослѣпленнымъ фанатизмомъ стремились французскіе энциклопедисты XVIII вѣка. И слѣды ихъ дѣятельности и враждебности къ христіанству въ особенности обнаружались во время французской революціи, когда отвлеченное атеистическое ученіе перешло въ воинственное безвѣріе со всѣми сопровождавшими его ужасами и звѣрствами, свойственными только дикарямъ и некультурнымъ народамъ,—когда церкви были осквернены и разграблены, нѣкоторыя обращены въ арсеналы, другія—въ склады для муки, третья—въ театры, рестораны и т. п., когда иконы и статуи святыхъ, изломанныя въ куски, были брошены въ кучи муссора и были вывезены изъ города вмѣстѣ съ нечистотами...

Причины такой враждебности къ христіанству и невѣрія во Франціи были общими съ причинами деизма и невѣрія въ Англіи: прискорбное наслѣдство невѣрія и враждебности къ католической церкви, доставшееся отъ эпохи возрожденія наукъ

и искусствъ (*Монтень, Шарронъ, Франсуа де Лямонтъ ле-Вайе* и др.), злоупотребленія папства и отпаденіе католической церкви отъ союза съ восточною, реформація и распространеніе протестанства, скептическое (картезіанское), матеріалистическое, пантеистическое, натуралистическое и сенсуалистическое направленія философской мысли и т. п. Впрочемъ, враждебность къ христіанству во Франціи была особенно усилена еще однимъ обстоятельствомъ, съ которымъ не приходилось считаться англійскимъ деистамъ. Мы говоримъ о дѣйствіяхъ и ученіи іезуитовъ. Орденъ іезуитовъ, какъ извѣстно, былъ учрежденъ единственно въ интересахъ папства, ради поднятія его власти и авторитета, униженныхъ реформаціею и протестантствомъ. Но заботясь всѣми дозволенными и недозволенными средствами о поднятіи папства, іезуиты больше всего унизили истинно-христіанское ученіе и этимъ именно они вызвали крайнюю враждебность къ христіанской религіи во Франціи въ XVIII вѣкѣ. Мы не будемъ говорить о томъ, что они старались оправдывать самыя явныя и возмутительныя злоупотребленія папства въ католической церкви, объявляя ихъ вытекающими непосредственно изъ ученія Іисуса Христа; но вѣдь дѣло дошло до того, что, ради оправданія безнравственныхъ дѣйствій римскихъ папъ, они стали учить и о Самомъ Богѣ, какъ о существѣ, не руководящемся въ своихъ дѣйствіяхъ никакими опредѣленными нравственными началами. Богъ іезуитовъ XVIII вѣка есть въ собственномъ смыслѣ существо безнравственное. По ученію іезуитовъ, Богъ даже можетъ *мать*, потому что для него нѣтъ никакого обязательнаго нравственнаго закона, онъ выше всякаго закона; онъ можетъ быть несправедливымъ, невѣрнымъ и злымъ, если только того пожелаетъ, такъ какъ только одна его воля устанавливаетъ и справедливость, и истину, и добро: онъ можетъ даже захотѣть (и въ этомъ ему никто не можетъ воспрепятствовать), чтобы несправедливость была справедливостію, а справедливость—грѣхомъ,—добродѣтель— порокомъ, а порокъ—средствомъ ко спасенію. Но можно ли было преклоняться предъ такимъ Богомъ? Можно ли было признать истиннымъ ученіе о немъ? И неудивительно, что почти всѣ противники христіанства во Франціи въ XVIII вѣкѣ были именно питомцы іезуитовъ.

Этихъ противниковъ христіанства принято обыкновенно называть французскими энциклопедистами. Но кто такіе были эти энциклопедисты?—Французскими энциклопедистами въ XVIII вѣкѣ называли собственно издателей и сотрудниковъ большого энциклопедическаго труда, обнимавшаго всю совокупность наукъ и носившаго название: „Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres, Paris, 1751—1772“, въ 28 томахъ, затѣмъ въ 1776 и 1777 г.г. было издано еще пять томовъ „Supplément“ и въ 1780 г.—два тома „Table analytique et raisonnée des matières“. Но впоследствии въ болѣе общемъ смыслѣ стали называть энциклопедистами и всѣхъ тѣхъ вольнодумцевъ, которые раздѣляли взгляды, высказанные въ этомъ изданіи. Вообще же къ числу французскихъ вольнодумцевъ, извѣстныхъ подъ именемъ энциклопедистовъ, принадлежатъ: *Дидро, Д'Аламберъ, Буланже, Фрере, Руссо, Мармонтель, Кондорсэ, Вольтеръ, Галлеръ, Гриммъ, Гольбахъ, Тюрю, Жюкуръ, Гельвецій, Де-ля-Меттри, Кабанисъ* и др.

Болѣе определенное представленіе о характерѣ французскаго невѣрія въ XVIII вѣкѣ мы получимъ тогда, когда нѣсколько ближе познакомимся съ воззрѣніями указанныхъ вольнодумцевъ.

Дени Дидро (1713—1784), воспитанникъ іезуитской коллегіи, выдающійся между французскими энциклопедистами, основатель пресловутой „Энциклопедіи“, математикъ, романистъ, авторъ многихъ комедій и статей философско-эстетическаго содержанія, всю свою жизнь не переставалъ быть противникомъ христіанской вѣры и церкви (католической). Впрочемъ, сначала онъ писалъ въ духѣ теизма, повидимому, вѣровалъ въ Божественное Откровеніе; но затѣмъ, оставивъ теизмъ, онъ постепенно перешелъ къ пантеизму, отождествляющему Божество съ міромъ, усматривающему его въ законахъ природы, въ истинѣ, красотѣ и добрѣ. Такъ, онъ является человекомъ вѣрующимъ въ Божественное Откровеніе еще въ своемъ сочиненіи „Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu, изданномъ въ 1745 году. Но уже въ слѣдующемъ году онъ издаетъ въ свѣтъ свои „Pensées philosophiques, á la Haue“, которыя и доставили ему популяриность главнымъ обра-

зомъ отсутствіемъ вѣры въ Богооткровенную религію христіанства. Что же касается его позднѣйшихъ сочиненій,—какъ, напр., „Pensées sur l'interprétation de la nature“, „Promenade d'un sceptique“ и др.,—то въ нихъ онъ является уже положительнымъ врагомъ христіанства и популяризаторомъ пантеистическаго взгляда на жизнь, какъ на „безпрерывное броженіе“, „постоянный и безостановочный обмѣнъ субстанціи“, „вѣчный круговоротъ“ и т. д. Усвоивъ пантеистическое міровоззрѣніе, Дидро отрицаетъ и личное безсмертіе, какъ отрицаетъ и смерть, увѣряя своихъ читателей, что родиться, жить и умирать—это значить только мѣнять формы своего существованія.

Жанъ Д'Алямберъ (1717—1783), поверхностный философъ, но глубокоученый математикъ, извѣстенъ какъ сотрудникъ Дидро по составленію и изданію „Энциклопедіи“, редактированіе которой онъ, впрочемъ, оставилъ съ 1757 г. Какъ философъ онъ хотѣлъ быть скептикомъ, сомнѣвающимся даже въ томъ, что внѣ насъ существуетъ нѣчто, соответствующее нашимъ представленіямъ. Онъ былъ непримиримымъ врагомъ христіанства, которое, впрочемъ, отождествлялъ лишь съ ученіемъ іезуитовъ.

Вольтеръ (1694—1778) можетъ быть названъ самымъ выдающимся и самымъ выразительнымъ представителемъ легкомыслія и невѣрія, господствовавшихъ во Франціи въ теченіи всего XVIII столѣтія. Не только его сочиненія, но и самая его личность представляютъ глубокой психологической интересъ. Богато одаренный природными способностями, живой и энергичный, любознательный и остроумный, онъ, къ сожалѣнію, уже въ дѣтствѣ попадаетъ подъ губельное вліяніе одного католическаго аббата, своего крестнаго отца, человѣка безнравственнаго, развратнаго и совершенно невѣрующаго, жившаго въ открытой связи съ женщиною легкаго поведенія,—что особенно вредно могло повліять на мальчика, если принять во вниманіе, что его воспитатель былъ аббатъ католическаго монастыря, давшій обѣтъ всегдшняго дѣломудрія и занимавшій среди католическаго духовенства выдающееся положеніе. Затѣмъ Вольтеръ поступаетъ для полученія воспитанія въ іезуитскую коллегію Людовика Великаго, видитъ тамъ всю безнравственность и грязь іезуитовъ, возмущается ихъ ложью и интриганствомъ, и выходитъ изъ

воспитавшей его школы съ самою непримиримою враждебностію и ненавистію къ католической церкви, которую онъ отождествляетъ съ христіанствомъ вообще. Честолюбивый выше всякой мѣры, руководившійся въ своемъ поведеніи и дѣятельности лишь чувственностію и эгоизмомъ, крайне корыстный и тщеславный, безъ всякихъ нравственныхъ правилъ, Вольтеръ задается цѣлію пробраться въ кругъ высшаго парижскаго общества и быть популярнымъ въ немъ. Но мелкія и грязныя чувственныя страсти часто ставятъ ему непреодолимыя преграды на пути къ достиженію этой мелочной цѣли, и приводятъ его въ раздраженіе. Пожертвовавъ своими убѣжденіями, Вольтеръ становится камеръ-юнкеромъ французскаго двора; но вскорѣ же послѣ этого онъ долженъ былъ бѣжать въ Англію и укрываться отъ преслѣдованій. Коронованный вольнодумецъ, Фридрихъ II прусскій, приближаетъ Вольтера къ себѣ, даетъ ему, за восхваленіе своихъ философскихъ и поэтическихъ дарованій, камергерскій ключъ, высокій орденскій знакъ, 20,000 лиръ ежегоднаго содержанія, прекрасную квартиру, столъ, экипажъ; но Вольтеру этого мало; властолюбіе заставляетъ его домогаться вліянія на ходъ европейской политики,—и Фридрихъ охлаждаетъ къ нему. Грязный процессъ съ жидомъ Абрамомъ Гиршелемъ, въ который вовлекло Вольтера его гнусное и ненасытное корыстолюбіе, вынудилъ Фридриха прогнать Вольтера отъ себя и отнять у него камергерскій ключъ и орденъ. Поразительно у Вольтера и его легкомысленное безнравственное увлеченіе женскимъ поломъ, находившееся часто въ зависимости отъ того, какая изъ женщинъ можетъ предоставить ему лучшій комфортъ. Онъ не стѣснялся лгать и клеветать на другихъ для того только, чтобы достигнуть своей цѣли или оправдать себя (такъ онъ оклеветалъ, напримѣръ, несчастнаго Фрейтага, резидента короля Фридриха II). Неудивительно, если, при такой нравственной беспочвенности, Вольтеръ такъ-же легкомысленно мѣнялъ свои убѣжденія, какъ и свои привязанности къ женщинамъ легкаго поведенія. Отказавшись отъ вѣрованія въ богооткровенную истину христіанства и ставъ въ явно враждебныя отношенія къ католической церкви, Вольтеръ нѣкоторое время не хотѣлъ раздѣлять, пови-

димому, ни какого міровоззрѣнія, жилъ изо дня въ день, не зная сегодня, что онъ скажетъ по данному вопросу завтра. Но убѣжавъ въ Англію отъ преслѣдованія французскаго правительства, онъ увлекается сначала эмпирическою философіею Локка, а потомъ астрономическою теоріею Ньютона, желая свести ее къ общему натуралистическому міровоззрѣнію. Виѣстъ съ Локкомъ онъ утверждаетъ, что матерія можетъ мыслить. О своемъ отношеніи къ міровоззрѣнію Локка Вольтеръ самъ говоритъ открыто: „Послѣ такихъ несчастныхъ скитаній, усталый, измученный, стыдясь, что искалъ столько истинъ и нашелъ столько химеръ, я воротился къ Локку, какъ блудный сынъ, который возвращается къ своему отцу; я отдался въ руки человѣка скромнаго, который ни когда не притворяется, что знаетъ то, чего не знаетъ, который не обладаетъ, правда, несмѣтными богатствами, но средства котораго хорошо извѣстны и который наслаждается самымъ прочнымъ благомъ безъ всякаго хвастовства“. Впрочемъ, воззрѣнія Локка и Ньютона не удовлетворили Вольтера. Онъ знакомится съ Руссо и вступаетъ съ нимъ въ самыя дружественныя сношенія; но стоило Руссо въ письмѣ къ Д'Алямберу признать театральныя представленія того времени вредными въ педагогическомъ отношеніи, Вольтеръ сталъ его врагомъ навсегда. Знакомство и дружба съ англійскимъ деистомъ Болингброкомъ даютъ поводъ Вольтеру изучить воззрѣнія деизма; онъ увлекается сочиненіями Коллинза, Вольстона и въ особенности—личнаго своего друга—Болингброка. Такимъ образомъ Вольтеръ становится деистомъ. Это сближаетъ его съ французскими матеріалистами, и онъ является однимъ изъ самыхъ ревностныхъ сотрудниковъ по составленію и изданію знаменитой въ своемъ родѣ энциклопедіи. Д'Алямберъ былъ однимъ изъ его ближайшихъ друзей.

Самъ Вольтеръ не хотѣлъ того, чтобы его считали атеистомъ. И дѣйствительно, будучи богохульникомъ, онъ не былъ совершеннымъ безбожникомъ. Онъ не вѣровалъ въ Бога своимъ грязнымъ, безнравственнымъ, наполненнымъ похотливыми страстями сердцемъ; но рассудокъ его ясно говорилъ ему о необходимости признать бытіе Божіе. И Вольтеръ указываетъ три довода разума или три доказательства, убѣждающія его въ бы-

ти Божіемъ. Первое, приводимое имъ доказательство, можетъ быть названо доказательствомъ пользы отъ вѣрованія въ бытіе Божіе, потому что только вѣра въ Бога, награждающаго за добродѣтели и наказывающаго за преступленія и пороки, по мнѣнію Вольтера, можетъ быть единственною твердою и необходимою опорою нравственнаго порядка какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни. Это доказательство Вольтеру казалось настолько убѣдительнымъ, что онъ видѣлъ себя вынужденнымъ высказать извѣстное положеніе: „si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer“ (если бы Бога не было, то его нужно было бы выдумать). Кромѣ того Вольтеръ признаетъ полное научное значеніе за доказательствомъ бытія Божія—такъ называемымъ космологическимъ и въ особенности—физико-теологическимъ. Но что такое, по Вольтеру, Богъ?—Это—наивысшая сила,—но сила не безграничная. По мнѣнію Вольтера, Богъ есть творецъ міра, Мздовоздатель и въ рукахъ Его находятся судьбы міра. Но міръ Богъ могъ создать не иначе, какъ только и создалъ его въ дѣйствительности, т. е., при тѣхъ условіяхъ, при которыхъ онъ и существуетъ въ настоящее время. Неразрѣшимую загадкою для Вольтера служилъ только фактъ существованія зла въ мірѣ, чего онъ никакъ не могъ примирить съ благостію, мудростію и всемогуществомъ Бога, какъ Творца міра. Въ рѣшеніи этого вопроса Вольтеръ рѣшается скорѣе ограничить всемогущество Бога, чѣмъ благость Его. Хотя душа для матеріалистическаго представленія Вольтера есть не болѣе, какъ дѣятельность мозга, тѣмъ не менѣе онъ не только не отрицаетъ возможности продолженія существованія ея послѣ смерти человѣка, но въ практическихъ дѣлахъ онъ даже находитъ необходимымъ само по себѣ въ высшей степени однакоже невѣроятное для него предположеніе личнаго безсмертія. Само собою понятно, что книгъ Св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта Вольтеръ не признавалъ дѣломъ Божественнаго Откровенія. Моисея онъ объявилъ личностью мнѣческою, Пятокнижіе—сборникомъ арабскихъ сказокъ. Отрицая божественное происхожденіе христіанской религіи, Вольтеръ былъ невысокаго мнѣнія и объ ея Основателѣ. Іисусъ Христосъ былъ для него только галилейскимъ Сокра-

томъ, по простотѣ и ясности духа стоявшимъ ниже Конфуція, но во всякомъ случаѣ талантливымъ, дѣльнымъ, симпатичнымъ, безупречнымъ въ нравственномъ отношеніи, проповѣдывавшимъ не глубокомысленную, но чистую мораль, не чуждымъ сознательнаго обмана въ отношеніи къ тѣмъ мнимымъ чудесамъ, о которыхъ рассказываютъ евангелисты, но всетаки сравнительно съ другими довольно честнымъ мечтателемъ. По мнѣнію Вольтера, Христосъ меньше всего думалъ о томъ, чтобы учредить новую религію. Происхожденіе церкви Вольтеръ признаетъ лишь дѣломъ намѣреннаго обмана со стороны духовенства; а христіанская догматика, по его мнѣнію, есть не что иное, какъ неумѣлое соединеніе метафизическаго ученія Платона съ іудейскою религіею. Неудивительно, что, имѣя такое невыгодное мнѣніе о христіанской церкви, ея догматическомъ ученіи и духовенствѣ, Вольтеръ поставилъ задачею всей своей жизни именно полемику противъ господствующей церковной вѣры и критику христіанской догматики. Христіанское духовенство и христіанскую церковь, подъ которою безразлично разумѣется какъ католичество, такъ и протестантство, Вольтеръ считалъ самымъ вреднымъ и гибельнымъ учрежденіемъ для государственной, общественной и частной жизни, потому что они поддерживаютъ и распространяютъ всякаго рода суевѣрія, воспаляютъ фанатизмъ и производятъ вражду между народами. „Религія, говоритъ Вольтеръ, состоитъ въ добродѣтели, а не въ безсмысленной болтовнѣ богословія. Мораль идетъ отъ Бога и повсюду одна и та же; богословіе идетъ отъ людей и повсюду иное и повсюду смѣшно. Поклоненіе Богу, наказывающему и награждающему, соединяетъ всѣхъ людей; нечестивое и заслуживающее презрѣнія богословіе раздѣляетъ ихъ“. Поэтому Вольтеръ думаетъ, что если бы народныя правители понимали свою собственную выгоду, то они не связывались бы ни съ философами, ни съ церковію. Послѣ этого повятно, почему Вольтеръ такъ беспощадно нападаетъ и на христіанскую церковь, и на христіанское духовенство. Онъ самымъ настойчивымъ образомъ требуетъ отъ каждаго правительства совершеннаго уничтоженія всѣхъ правъ и преимуществъ, предоставленныхъ духовенству; онъ указываетъ на вредъ,

причисляемый государству монастырями, и требуетъ если не совершенно уничтоженія ихъ, то, по крайней мѣрѣ, отнятія у нихъ имущества и ограниченія данныхъ имъ привилегій. Онъ возстаетъ противъ установленія постовъ, противъ запрещенія работать по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ и т. п. Для церкви у него нѣтъ другого названія, кромѣ „l'infâme“. Впрочемъ, если вѣрить біографамъ Вольтера, въ дѣйствительной, практической жизни онъ не былъ такимъ непримиримымъ врагомъ церкви и духовенства, какимъ онъ является въ своихъ сочиненіяхъ. Такъ, извѣстно, что со многими изъ духовныхъ лицъ онъ находился даже въ дружественныхъ сношеніяхъ, а капуцинамъ города Жекса (во Франціи) дѣлалъ такъ много добра, что ихъ генераль называлъ даже его временнымъ отцомъ ихъ. Онъ выполнялъ, между прочимъ, и церковные обряды. Въ 1778 году, когда онъ былъ уже безнадежно боленъ, онъ пригласилъ къ себѣ аббата Faultier, объявилъ себя принадлежащимъ къ католической церкви и принялъ отъ него причастіе, боясь, чтобы на томъ свѣтѣ его „не отправили на живодерню“.—Какъ ни легкомысленны воззрѣнія Вольтера, но, благодаря ихъ художественному, часто исполненному глубокаго юмора изложенію, они пользовались необычайною популярностію и имѣли даже практическое значеніе—при томъ не только во Франціи, но и въ всей Европѣ,—и даже у насъ, въ Россіи. Вольтеръ велъ обширную переписку, находился въ постоянномъ сношеніи даже съ коронованными особами; къ нему, какъ къ пророку вѣка, со всѣхъ сторонъ свѣта обращались за совѣтами и наставленіями не только по дѣламъ частнымъ, но и государственнымъ. По справедливому замѣчанію одного изъ нашихъ соотечественныхъ богослововъ, Вольтеръ однако же „былъ силенъ не самими идеями, которыхъ было очень немного, а способомъ нападенія на религію и на христіанство, ѣдкою и эффектною ироніею, которую онъ пускалъ на теологію и ея священныя идеи и предметы, и которая не убѣждала, а только возбуждала или—лучше—разрушала теологическія подиорки“; не ищите у него „тонкаго анализа, кропотливаго изслѣдованія; остроумная фраза, циническая сентенція, ядовитая своею изящностію и легкостію, недалеовидное и неглубокое, но ловко

сформированное возраженіе дѣлала больше вреда, нежели серьезная полемика“. Обладая громаднымъ состояніемъ, пріобрѣтеннымъ далеко не безупречнымъ путемъ, поклонникъ высшаго общества и врагъ демократіи, раздѣлявшій всѣхъ людей на *honnêtes gens* и *sauvaille*, презиравшій чернь и осуждавшій ее на вѣчную глупость и рабство, Вольтеръ однако распространеніемъ своихъ возрѣній подготовилъ ту ужасную революцію, которая была произведена во Франціи въ концѣ 18-го столѣтія.

Жанъ Жакъ Руссо (1712—1778) послѣ Вольтера самый вліятельный французскій писатель 18-го вѣка; его судьба во многомъ сходна съ судьбою Вольтера. Потерявъ мать въ первый день своего рожденія, оставленный отцомъ, бѣднымъ жевневскимъ часовымъ мастеромъ, на 10-мъ году своей жизни, онъ сначала попадаетъ подъ неблагопріятное вліяніе одного духовнаго лица, жившаго въ соблазнительной связи съ богатою женщиною, которую Руссо долженъ былъ называть „тапан“; затѣмъ онъ поступаетъ въ тюринскій монастырь; но скоро оставляетъ его, чтобы попасть въ лакеи одной знатной дамы. Обокравъ эту даму и сваливъ вину на неповинную горничную, онъ переходитъ въ услуженіе къ одному графу, который, впрочемъ, скоро прогоняетъ его. Тогда „тапан“ снова беретъ его подъ свою опеку и помѣщаетъ въ семинарію для приготовленія къ священническому служенію. Здѣсь онъ однако же съ любовію занимался только изученіемъ музыки. Бросивъ семинарію, онъ долгое время таскался по бѣлому свѣту, доставая себѣ пропитаніе то уроками музыки, то письмоводствомъ у разныхъ лицъ, пока, наконецъ, „тапан“ не взяла его къ себѣ и не вступила съ нимъ въ преступную связь, находясь въ то же время въ такой же соблазнительной связи съ своимъ лакеемъ. Это сдѣлала она, по словамъ Руссо, для того, чтобы предохранить его отъ связей съ развратными женщинами. Въ это время Руссо съ особеннымъ увлеченіемъ занимался изученіемъ литературныхъ произведеній, математики, философскихъ и богословскихъ наукъ. Кромѣ того онъ пробовалъ писать комедіи и оперы. Таковы были моральныя условія жизни Руссо, пока онъ при посредствѣ одной аристократки (г-жи Еріпау) не познакомился съ Гриммомъ и не сталъ изучать сочиненія

энциклопедистовъ, находясь въ оживленной перепискѣ съ Вольтеромъ и другими французскими вольнодумцами. Съ этого времени Руссо становится открытымъ врагомъ христіанства и, усвоивъ себѣ деистическое міровоззрѣніе, увлекается популяризациею ихъ и сотрудничествомъ въ изданіи энциклопедіи. Впрочемъ, въ 1757 году онъ оставилъ это сотрудничество, расорившись съ Вольтеромъ и его единомышленниками. Въ 1759 году онъ написалъ тенденціозный романъ „Nouvelle Heloise“, который привлекъ къ себѣ всеобщее вниманіе затронутыми въ немъ социальными вопросами; каковы, напр.,—значеніе брака, воспитаніе дѣтей, смыслъ любви, приводящей къ самоубійству, вредъ цивилизаціи и указаніе на необходимость оставить культурныя формы и возвратиться къ жизни первобытной, близкой къ природѣ. Популяризація деистическаго міровоззрѣнія здѣсь занимаетъ въ особенности видное мѣсто. Въ 1762 году Руссо сразу издаетъ въ свѣтъ два сочиненія: „Contagat social“ и „Emile“. Первое, которое не безъ основанія называли французы „евангеліемъ революціи“, содержитъ въ себѣ систематическое изложеніе социальныхъ идей, господствовавшихъ тогда въ Англіи. Въ немъ настойчиво требуется совершенное уничтоженіе не католичества только, а христіанства вообще. Но Руссо еще не могъ представить себѣ государства безъ всякой религіи и потому онъ, упрекая въ легкомысліи современныхъ матеріалистовъ и атеистовъ, рекомендуетъ своимъ соотечественникамъ объявить государственною религіею тотъ самый деизмъ, который проповѣдывали англійскіе мыслители 17-го и 18-го вѣка и о которомъ онъ съ особеннымъ сочувствіемъ говорилъ въ своемъ тенденціозномъ романѣ—„Nouvelle Heloise“. Онъ проповѣдывалъ не религію догмата, а религію сердца, или, какъ онъ самъ говоритъ, религію естественную, основанную на идеяхъ Бога, добродѣтели и безсмертія. Эти же самыя мысли въ отношеніи къ религіи Руссо высказываетъ и въ своемъ педагогическомъ романѣ „Emile“, который Гётэ назвалъ „естественнымъ евангеліемъ воспитанія“, но который въ 1762 г. былъ сожженъ въ Парижѣ рукою палача какъ самая безбожная книга. Здѣсь Руссо отвергаетъ наклонность человѣка къ грѣху и преступленіямъ, называя зло только слѣд-

ствиемъ неправильнаго воспитанія. Религіозному воспитанію онъ не приписываетъ никакого существенно-важнаго значенія и хотѣлъ бы, чтобы дѣти до 12-тилѣтняго возраста не знали о томъ, что существуетъ Богъ, находитъ неразумнымъ обученіе дѣтей молитвамъ, осуждаетъ родителей за религіозныя бесѣды съ дѣтьми и т. д. Вообще и здѣсь Руссо является непримиримымъ врагомъ христіанской церкви, которую онъ знаетъ, впрочемъ, только въ формѣ іезуитскаго католичества.

Жульенъ де Ламетри (1709—1751), ученикъ аббата Кордье, медикъ, отвергавшій медицину и писавшій сатиры на своего наставника и всѣхъ вообще врачей, неоставившій никакихъ слѣдовъ въ своей наукѣ, извѣстенъ только какъ крайній представитель атеизма и матеріализма. Въ своихъ сочиненіяхъ: „Histoire naturelle de l'âme“ (1745 г.), „l'Homme machine“ (1748 г.) и „l'Homme plante“ (1748 г.) онъ является самымъ непримиримымъ врагомъ христіанства и проповѣдникомъ совершеннаго безбожія. По его мнѣнію, самымъ счастливымъ можетъ быть только атеистическое государство. Онъ отвергаетъ безсмертіе души и загробную жизнь; чувственное наслажденіе объявляетъ высшею цѣлюю челоувѣческаго существованія; не признаетъ существеннаго различія между добромъ и зломъ.

Поль Гольбахъ (1723—1789) извѣстенъ какъ самый отъявленный атеистъ, бывшій также сотрудникомъ по изданію Энциклопедіи. Будучи непримиримымъ врагомъ христіанской религіи, онъ всячески содѣйствовалъ распространенію атеизма среди современнаго общества. Въ своемъ домѣ онъ устраивалъ собранія для представителей тогдашняго атеистическаго направленія и даже издавалъ на свой счетъ многія сочиненія, написанныя атеистами и матеріалистами. Самъ онъ написалъ: „Le christianisme developpé. Histoire critique de Iésus Christ“ (1770 г.). Кроме того, имъ написано или, по крайней мѣрѣ, на его средства издано подъ именемъ Мирабо пресловутое сочиненіе— „Systeme de la nature ou des lois du monde physic et moral“ (1770 г.) Гольбахъ открыто проповѣдывалъ безбожіе, признавая произведеніемъ фантазіи всѣ представленія о Богѣ, добрыхъ и злыхъ духахъ, безсмертіи челоувѣческой души и загробной жизни. Онъ не только не раздѣлялъ мнѣнія Вольтера о поль-

зѣ вѣрованія въ бытіе Божіе, напротивъ онъ считалъ его даже вреднымъ какъ для общественной, такъ и для частной жизни, и совѣтывалъ избѣгать его, такъ какъ представленіе о Богѣ ничего не объясняетъ, никого не утѣшаетъ, а только пугаетъ. Вотъ, напр., какою тирадою оканчивается онъ свою „*Système de la nature*“: „Расторгните цѣпи, сковывающія смертныхъ. Удалите этихъ боговъ въ область фантазіи, откуда они были вызваны страхомъ. Внушите смѣлость разумному существу; придайте ему энергіи; пусть оно дерзнетъ, наконецъ, уважать себя, сознавать свое достоинство; пусть рѣшится оно освободиться и быть счастливымъ и свободнымъ“. Наконецъ, Гольбахъ отрицалъ свободу воли, не приписывалъ реального значенія злу и считалъ истинною нравственностію лишь ту, которая основывается на себялюбіи, интересѣ, благожелательствѣ. По своему общему міровоззрѣнію, Гольбахъ былъ крайній матеріалистъ.

Гельвецій (1715—1771) также извѣстенъ какъ атеистъ, ярый противникъ христіанства, а по общему міровоззрѣнію—материалистъ. Отрицая бытіе Божіе, онъ училъ, что міромъ управляетъ слѣпой случай; самолюбіе есть единственно-истинный принципъ всѣхъ дѣйствій человѣка. Тѣмъ не менѣе общественное благо онъ ставилъ выше частнаго и для достиженія его считалъ всѣ средства дозволенными. Подавленіе страстей и христіанскую проповѣдь о воздержаніи онъ обозвалъ просто „глупостями“, потому что только страсть можетъ оживлять духъ, поддерживать энергію и содѣйствовать къ достиженію благотворныхъ результатовъ.

Кондорсе (1743—1793), математикъ, ревностный проповѣдникъ революціи и другъ жерондистовъ,—былъ человѣкъ совершенно невѣрующій, богохульникъ и непримиримый врагъ христіанской религіи,—по своему общему міровоззрѣнію, онъ былъ послѣдователемъ философскаго ученія Кондильяка. Его сочиненія изданы въ 12-ти томахъ.

Изъ сказаннаго можно видѣть, какое крайнее невѣріе и безбожіе были распространяемы съ ожесточеніемъ и непонятною ревностію французскими энциклопедистами въ XVIII столѣтіи и какъ трудна была борьба съ ними для христіанскихъ апологетовъ. Къ счастью, Франція могла выставить длинный рядъ энергичныхъ, даровитыхъ, ученыхъ и убѣжденныхъ защитниковъ христіанскаго вѣроученія и правоученія.

Изъ французскихъ апологетовъ христіанства прошлаго и настоящаго столѣтія съ полнымъ правомъ заслуживаютъ упоминанія такія почтенныя лица, какъ *Боссюэтъ*, *Фенелонъ*, *Пуаретъ*, *Турнеминъ*, аббатъ *Жанесъ*, *Луи Расинъ*, *Берни*, *Бернаръ*, *Битобе*, *Гуттевилъ*, *Тюрретенъ*, *Бонне*, *Бержье*, *Шатобрианъ*, *Клемансъ*, *Соренъ*, *Трюбле*, *Верне*, *Лемуанъ*, *Рустанъ*, *Голланъ*, *Балтусъ*, *Бастидъ*, *Бюффье*, *Иоанъ де Колонія*, *Дюге*, *Дютертуръ*, *Генардъ*, *Дюамель*, *Франсуа*, *Гейе*, *Жокая*, *Дефори*, *Кажо*, *Геренъ дю Роше*, *Ришардъ*, *Ноннотъ*, *Люфъ*, *Лярше*, *Тома*, *Помпильянъ*, *Бюлле*, *Пара-дю-Панья*, *Флексье-де-Реваль*, *Ренъе*, *Лямуретъ*, *Буазенъ*, *Де-ля-Люцернъ*, *Делямаръ*, *Жаккело*, *Пикте*, *Дютартуръ*, *Лефевръ*, *Деляпласе*, *Фрейсиму*, *Маркъ Карти*, *Равиньянъ*, *Вентюра*, *Лякордеръ*, *Феликсъ*, *Вермилло*, *Зенакъ*, *Сабатье*, *Зиггеръ*, *Реймондъ*, *Жомъ*, *Женудъ*, *Россели де Лоркъ*, *Дюпанлу*, *Барранъ*, *Поверъ*, *Ля Шаданедъ*, *Ляфоре*, *Мартине*, *Лоней*, *Дешамъ* и мн. др., а изъ новѣйшихъ: *Гизо*, *Пресансе*, *Отюстъ Никола*, *Э. Навиль*, *Поль Жане*, *Дидонъ* и др. Изъ всѣхъ названныхъ христіанскихъ апологетовъ мы однакоже остановимъ свое вниманіе только на нѣкоторыхъ.

Прежде всего необходимо, впрочемъ, замѣтить, что въ эту эпоху весьма важное вліяніе на развитіе Основнаго или Апологетическаго Богословія имѣлъ французскій философъ *Рене Декартъ* или *Ренатусъ Картезіусъ* (1596—1650), какъ его тогда обыкновенно называли. Будучи великимъ математикомъ, астрономомъ и физикомъ, онъ въ то же время былъ и великимъ мыслителемъ. Онъ положилъ начало новой философіи, самостоятельной и независимой, отдѣливъ ее отъ богословія. Онъ указалъ ей ея собственный методъ и тотъ начальный пунктъ, отъ котораго долженъ исходить каждый истинный философскій мыслитель. По мнѣнію Декарта, только сомнѣніе въ истинѣ заставляеть человѣка искать истину и приобретать твердое убѣжденіе. И вотъ онъ выставилъ какъ основное положеніе своей самостоятельной и новой философіи слѣдующій тезисъ: *de omnibus est dubitandum*—сомнѣваться слѣдуетъ во всемъ! Такое положеніе крайне смутило тогдашнихъ ортодоксальныхъ католическихъ богослововъ. „Если нужно сомнѣваться во всемъ,—говорили они,—то, слѣдова-

тельно, нужно сомнѣваться и въ бытіи Божіемъ? Неудивительно послѣ этого, что Декартъ былъ объявленъ атеистомъ, безбожникомъ, врагомъ Божественнаго Откровенія и христіанской церкви. Но на самомъ дѣлѣ Декартъ безбожникомъ ни когда не былъ. Напротивъ онъ указалъ даже самымъ апологетамъ христіанства тѣ чисто раціональныя начала, на которыхъ можетъ складываться разумное убѣжденіе въ бытіи Божіемъ и въ истинахъ Божественнаго Откровенія. И дѣйствительно всѣ указанные нами французскіе апологеты въ своей борьбѣ съ невѣріемъ опирались на выводы, сдѣланные изъ философіи Декарта и его ученика Мальбранша, по которому именно въ Богѣ заключалась и самая достовѣрность нашего раціональнаго познанія.

Боссюэтъ (1627—1704), знаменитый французскій проповѣдникъ, историкъ и богословъ, называемый французскими католиками послѣднимъ отцомъ церкви, жилъ въ 17-мъ вѣкѣ и, конечно, не могъ вести непосредственно борьбы съ французскими энциклопедистами 18-го столѣтія. Но онъ основалъ цѣлую школу христіанскихъ апологетовъ. На его долю выпало вести борьбу съ тѣмъ невѣріемъ, которое въ видѣ прискорбнаго наслѣдства было передано его современникамъ еще отъ эпохи возрожденія наукъ и искусствъ, затѣмъ—съ идеями англійскаго деизма, которыя съ конца 17-го вѣка уже были распространены и во Франціи, а главнымъ образомъ—съ тѣми раціоналистическими началами, которыя были раскрыты реформаціею и протестантствомъ. То, что было выработано Боссюэтомъ противъ невѣрія, вытекавшаго изъ этихъ началъ, апологеты прошлаго вѣка легко примѣняли и въ борьбѣ съ энциклопедистами. Сочиненія Боссюэта изданы въ 46 томахъ. Правда, они не отличаются особенною глубиною богословской мысли и основательностію научнаго изслѣдованія; по Боссюэтъ представлялъ въ нихъ наглядное доказательство того, что христіанскія истины могутъ быть достояніемъ народныхъ массъ лишь тогда, когда будутъ излагаемы языкомъ живымъ, изящнымъ и увлекательнымъ.

Фенелонъ (1651—1715), современникъ Боссюэта первоначально другъ его, но впослѣдствіи нашедшій въ немъ своего

врага и преслѣдователя за свое гуманное отношеніе къ ино-мыслящимъ, также не могъ вести непосредственно борьбы съ французскими энциклопедистами; но онъ указалъ начала для построенія цѣлой системы христіанской апологетики. Онъ показалъ примѣръ послѣдующимъ защитникамъ христіанства, что христіанскія истины могутъ быть доказываемы не только на основаніи Божественнаго Откровенія и историческихъ свидѣтельствъ, но и на основаніи положеній здравой философіи. Въ этомъ отношеніи для насъ представляетъ особенный интересъ его сочиненіе о бытіи и свойствахъ Божіихъ. (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*), изданное въ его цѣломъ видѣ только три года спустя послѣ смерти Фенелона. Въ первой части этого сочиненія, которая была опубликована безъ вѣдома Фенелона еще при его жизни, приводится доказательство бытія Божія, вытекающее изъ разсмотрѣнія мірового устройства и чудесъ видимаго творенія, и опровергается ученіе древнихъ эпикурейцевъ о случайномъ происхожденіи міра. Вторая часть начинается изслѣдованіемъ въ духѣ Декарта объ основаніяхъ философской несомнѣнности, данной въ самодостовѣрности мыслящаго субъекта, и затѣмъ уже приводятся доказательства бытія Божія такъ называемыя—метафизическія, вытекающія изъ прирожденныхъ человѣческому разуму идей. За этими доказательствами слѣдуетъ уже философское раскрытіе свойствъ Божіихъ, на основаніи представленія о самомъ существѣ Божіемъ,—единства, простоты, вѣчности и неизмѣяемости Божества. Между метафизическими доказательствами бытія на первомъ мѣстѣ Фенелонъ ставитъ то, которое вытекаетъ изъ несовершенства человѣческой природы. Основная мысль этого доказательства состоитъ въ слѣдующемъ: такъ какъ человѣкъ не есть существо безконечно совершенное, то онъ, очевидно, существуетъ не чрезъ самаго себя, а чрезъ другое Существо, которое уже не нуждается для своего бытія ни въ какомъ предшествующемъ Существомъ и, заключая въ себѣ всѣ совершенства, не зависитъ внѣ себя ни отъ какого начала. Другія метафизическія доказательства Фенелонъ выводитъ изъ понятія о безконечномъ, изъ идеи необходимаго существа и, наконецъ, изъ самой природы идей нашего духа, въ которыхъ намъ от-

криваетъ себя самъ Богъ. Фенелонъ привлекъ на себя даже осужденіе папы за свой споръ съ Боссюэтомъ; но, благодаря своему свѣтлому уму и обширнымъ познаніямъ, онъ имѣлъ большое вліяніе на современное общество и принесъ большую пользу своею борьбою съ невѣріемъ.

Пуаретъ (1646—1715), извѣстный французскій мистикъ, перевелъ на французскій языкъ сочиненія Оомы Кемпійскаго и въкоторыя сочиненія нѣмецкихъ богослововъ,—и этимъ подготовилъ почву для дальнѣйшаго развитія христіанской апологетики въ борьбѣ съ французскими невѣрами. Въ своихъ оригинальныхъ сочиненіяхъ мистическаго направленія (*La paix des bonnes âmes*, 1687; *L'économie divine*, 1687; *La théologie du coeur*, 1690; *La théologie réelle*, 1700 и *Principes de la relig. appliquées à l'éducation*, 1705) онъ проводилъ главнымъ образомъ ту мысль, что религія есть потребность человѣческаго сердца, имѣть свой корень въ существѣ самаго духа человѣческаго и что этой потребности можетъ вполнѣ удовлетворить только религія христіанская. Кромѣ того онъ опровергаетъ философскую систему Спинозы и ведетъ борьбу съ опирающимся на нее невѣріемъ.

Рене Жозефъ Турнеминъ (1661—1739), ученый іезуитъ, извѣстенъ многими своими изслѣдованіями по библейской хронологіи и этнологіи; но для насъ въ данномъ случаѣ интересны его сочиненія, написанныя противъ возраженій невѣрія и въ защиту христіанскихъ истинъ: „*De la liberté de penser sur la religion*“ и „*Reflexions sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires, qui leur ont annoncé l'Évangile*“ 1717. Последнее было издано въ видѣ предисловія къ сочиненію Фенелона „О бытіи и свойствахъ Божіихъ“ и было направлено преимущественно противъ атеистическихъ возрѣвій Беля и Спинозы. Въ немъ Турнеминъ прежде всего доказываетъ ту мысль, что отрицаніе бытія Бога, какъ Творца міра, противно логическимъ законамъ нашего мышленія и въ частности—закону причинности и достаточнаго основанія. Затѣмъ онъ переходитъ въ частности къ разбору основаній, приводимыхъ Белемъ въ пользу атеизма, и прежде всего опровергаетъ то положеніе его, будто бы существуютъ

или могутъ существовать дѣйствительные атеисты, т. е., люди, искренно убѣжденные въ небытіи Бога. Доводы, приводимые Белемъ въ доказательство этого положенія, по утвержденію Турнемина, вовсе не заключаютъ въ себѣ того, что онъ въ нихъ хочетъ видѣть, и притомъ не оправдываются исторіею. Если бы дѣйствительно и были такіе дикари, которые не имѣли бы никакого представленія о Богѣ, то этимъ доказывалось бы лишь то, что человѣкъ можетъ дойти до нравственнаго паденія, при которомъ забываетъ даже основную истину, коренящуюся въ его внутреннемъ существѣ и столь свойственную его уму и сердцу. Далѣе Бель указываетъ на секту китайскихъ философовъ, убѣжденно будто бы исповѣдающихъ атеизмъ. Но, по замѣчанію Турнемина, это указаніе невѣрно, потому что китайскіе философы, о которыхъ идетъ рѣчь, вѣрують въ высочайшее существо, только они составили себѣ невѣрное представленіе о немъ, считая его чѣмъ-то въ родѣ міроваго духа, органомъ котораго является видимое звѣздное небо. Вѣрують они также въ сотвореніе міра и промышленіе, и потому, очевидно, слишкомъ далеки отъ теоретическаго атеизма. Бель увѣряетъ, что если бы дозволено было свободно исповѣдывать атеизмъ, то очень многіе люди далеко не зауряднаго образованія сразу и открыто объявили бы атеизмъ своимъ искреннѣйшимъ убѣжденіемъ. Но Турнеминъ по этому поводу говоритъ, что этому утвержденію Беля не слѣдуетъ вѣрить; изъ весьма многихъ лицъ, возвратившихся отъ явнаго безбожія къ вѣрѣ никто не подтвердилъ, чтобы онъ хотя на одинъ мигъ былъ убѣжденъ въ небытіи Бога. Послѣ этого Турнеминъ переходитъ къ разбору атеистическихъ системъ Эпикура и Спинозы и показываетъ ихъ несостоятельность.

Доказательства христіанскихъ истинъ на основаніи началъ картезіанской философіи многіе французскіе апологеты этого времени, въ виду борьбы съ атеистическимъ направленіемъ, господствовавшимъ во Франціи, нерѣдко излагали даже стихами и проводили въ сознаніе общества при помощи поэтическихъ произведеній. Къ такимъ стихотворцамъ—апологетамъ принадлежатъ, напр., слѣдующія лица: *аббатъ Genest, кардиналъ Полиньякъ, Людовикъ Расинъ и кардиналъ Берни.*

Аббатъ Genest написалъ стихами сочиненіе „Principes de philosophie, ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, en vers. Paris, 1716“, въ которомъ онъ излагаетъ принципы Декартовой философіи, и въ частности—доказательства бытія Божія и безсмертія души. И нужно сказать, что это стихотворное произведеніе пользовалось большою популярностію среди французскаго общества.

Кардиналъ—архіепископъ *Полиньякъ* (1661—1741), выдающийся дипломатъ въ правленіе Людовика XIV, написалъ на латинскомъ языкѣ повѣсть „Анти-Лукрецій“ въ двѣнадцати пѣсняхъ, въ которыхъ подвергается критическому разбору эпикурейская мораль, космофизика и ученіе объ атомахъ, а также доказывается духовность человѣческой природы, отсутствіе души въ собственномъ смыслѣ у животныхъ и, наконецъ, идетъ рѣчь о чудныхъ механизмахъ тѣлъ животныхъ и людей, точно такъ-же какъ и растений, о размноженіи породъ, о величественномъ зрѣлищѣ мірового цѣлаго и его чуднаго устройства, о минералахъ, ископаемыхъ и произведеніяхъ природы, сокрытыхъ на днѣ моря. Поставивъ цѣлю своей поэмы опроверженіе атеизма вообще, Полиньякъ поэтому ведетъ борьбу не только съ атомизмомъ эпикурейцевъ, но и со всѣми философскими ученіями, которыя могутъ давать хотя пѣкоторое основаніе для атеизма и противорѣчатъ философскимъ положеніямъ Декарта.

Луи Расинъ (1692—1763), сынъ знаменитаго французскаго трагика, также обладавшій довольно значительнымъ поэтическимъ дарованіемъ, написалъ поэму „La Religion“. Первая пѣснь этой поэмы для насъ имѣетъ особый интересъ, такъ какъ она носитъ чисто апологетическій характеръ, излагая основную истину всякой религіи—доказательство бытія Божія. Это доказательство Расинъ выводитъ: а) изъ мудраго и дивнаго устройства міра, б) изъ идеи Божества, врожденной всѣмъ людямъ и выражающейся въ мысли о безконечномъ и, наконецъ, в) изъ врожденнаго нравственнаго чувства, свидѣтельствующаго о неизмѣнномъ законѣ вѣчной правды и справедливости. Врожденностію идеи о Богѣ Расинъ объясняетъ и всеобщность религіозной вѣры среди человѣчества, о чемъ язычество свидѣлствуетъ даже и своими заблужденіями. Ате-

ивмъ представляется Расину ужаснымъ извращеніемъ ума и сердца, предъ которымъ содрогается все внутреннее существо здравомыслящаго человѣка; отпадая отъ Бога, человѣчество погрѣшало въ своемъ представленіи о Богѣ; но и въ мрачномъ язычествѣ отрицаніе Бога признавалось заслуживающимъ всеобщаго презрѣнія.

Курти (1715 - 1794), сначала аббатъ, затѣмъ французскій посланникъ въ Венеціи, потомъ министръ иностранныхъ дѣлъ при Людовикѣ XV, наконецъ кардиналь-архіепископъ и французскій посланникъ въ Римѣ, также написалъ въ стихахъ поэмю—„Religion vengée“, состоящую изъ десяти пѣсней, имѣющихъ апологетическое значеніе. Въ первой пѣсни указываются причины безбожія и религіозныхъ заблужденій: гордость и неволедержаніе; въ слѣдующихъ семи (2—8) изображается искаженіе истинной религіи въ идолопоклонствѣ, атеизмѣ, эпикурейскомъ материализмѣ, философскомъ ученіи Спинозы, деизмѣ, коррумпціи и ересахъ; въ девятой пѣсни рѣчь идетъ о томъ, какъ именно отсутствіе религіозности для умовъ и сердець, а въ десятой воспѣвается торжество религіи. Особенно prominently изображается въ этой поэмѣ, обнимающей своимъ содержаниемъ всѣ міровыя событія въ религіозной области, имѣющія важное историческое значеніе,—паденіе древнеязыческой римской имперіи и появленіе магометанства.

Аласю принадлежитъ къ числу выдающихся французскихъ апологетовъ, защищавшихъ истину христіанства отъ нападокъ тогдашнихъ атеистовъ и матеріалистовъ. Въ частности онъ ведетъ борьбу съ атеистическимъ ученіемъ Беля и обстоятельно излагаетъ какъ доказательства бытія Божія, такъ и доказательства духовности и безсмертія души. Ему принадлежатъ два трактата апологетическаго содержанія: 1) *Sur la conformité de la foi avec la raison*. Amsterdam. 1705 и 2) *Système abrégé de l'âme et de la liberté*.

Жакъ Соренз (1677—1730), знаменитѣйшій проповѣдникъ своего времени, обладавшій блестящими дарованіями, остроуміемъ, рѣдкимъ краснорѣчіемъ, отзывчивый къ потребностямъ своего времени, въ теченіи 26 лѣтъ (1704—1730) произносилъ въ Гаагѣ свои знаменитыя проповѣди предъ многочи-

сленными и избранными слушателями, на которыхъ онъ производилъ всегда весьма сильное и могущественное впечатлѣніе. Его любимую темою было съ одной стороны разоблаченіе современнаго невѣрія и безбожія, а съ другой—апологетическое раскрытіе христіанскихъ истинъ. Проповѣди Сорена изданы въ двѣнадцать томахъ. Содержаніе ихъ самое разнообразное. Въ нихъ въ самомъ живомъ и увлекательномъ изложеніи разъяснены всѣ важнѣйшія христіанскія истины и опровергнуты всѣ тогдашнія возраженія противъ нихъ, такъ что изъ проповѣдей Сорена легко было бы составить вполнѣ систематическую апологетику христіанства, которая могла бы удовлетворить всѣмъ разумнымъ требованіямъ того времени.

Иоаннъ Альфонсъ Тюрретенъ (1671—1737), воспитанный въ идеяхъ Декарта, лично знакомый съ Ньютономъ и нѣкоторыми изъ англійскихъ деистовъ, а также и ихъ противниками, находившійся въ дружественныхъ отношеніяхъ съ Боссюэтомъ и другими французскими апологетами христіанства, долгое время былъ ректоромъ парижской академіи и профессоромъ систематическаго богословія. Защищая христіанскую религію, онъ велъ упорную борьбу съ современнымъ невѣріемъ и преимущественно съ міровоззрѣніемъ Гельвеція. Изъ многочисленныхъ его сочиненій для исторіи христіанской апологетики представляютъ особенный интересъ два слѣдующія: 1) *Cogitationes et dissertationes theologicae, quibus principia religionis, cum naturalis tum revelatae, adstruuntur et defenduntur* (въ двухъ томахъ) и 2) *Dissertationes de veritate religionis judaeae et christianaе*. Въ первомъ раскрываются и защищаются общія истины какъ естественной, такъ и откровенной религіи, во второмъ доказывается истина и божественное происхожденіе ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія. Последнее сочиненіе Тюрретена въ 1747 году, въ виду распространеннаго невѣрія французскими матеріалистами, *Верне* перевелъ на французскій языкъ, значительно переработалъ его и издалъ въ семи томахъ подъ заглавіемъ: *Traité de la vérité de la religion chrétienne*.

Дюе (1649—1733) принадлежитъ къ популярнѣйшимъ апологетамъ христіанства, защищавшимъ христіанскую религію

отъ нападокъ невѣрія конца 17-го и первой четверти 18-го вѣка. По своимъ присамъ и методу онъ еще близокъ къ Гуэцию и его сочиненію—*demonstratio evangelica*. Не смотря однако-же на свою ревность въ борьбѣ съ невѣріемъ и христіанскими врагами, Дюге подвергся многимъ преслѣдованіямъ со стороны Рима за то, что не захотѣлъ подписать папской буллы *Unigenitus*.

Флексъ де Реваль—анонимъ, подъ которымъ писалъ *Franz Xaver Feller*,—весьма плодovitый католическій писатель и энергичный противникъ Вольтера (1735—1802). Онъ принадлежалъ къ ордену иезуитовъ; обладалъ блестящими природными дарованіями, серьезною научною подготовкою и отличался необычайнымъ трудолюбіемъ. Онъ издалъ 60 томовъ *Dictionaire historique* и *Journal historique et litteraire* 1774—1794. Но для насъ интересны его полемико-апологетическія сочиненія: 1) *Examen critique de l' Histoire naturelle de M. de Buffon*. 1773; 2) *Catechisme philosophique ou recueil d' observations propres à defendre la religion chrétienne contre ses ennemis*. 1777; 3) *Entretiens de Yoltaire et de M. P. Docteur de Sorbonne, sur la necessité de la religion chrétienne et catholique par rapport ou salut*. 1771; 4) *Lettre sur le Diner du comte de Boulainvilliers* (такъ озаглавлено сочиненіе Вольтера) и 5) *Examen impartial des époques de la nature de M. le comte de Buffon*. 1780. Въ этихъ сочиненіяхъ подвергаются критикѣ противухристіанскія воззрѣнія французскихъ вольнодумцевъ, выдающимся представителемъ которыхъ былъ Вольтеръ, и доказывается какъ истинность, такъ и необходимость христіанской религіи.

Луи Бастидъ, извѣстный французскій проповѣдникъ и христіанскій апологетъ, кромѣ множества рѣчей и проповѣдей, въ которыхъ онъ обличалъ невѣріе своего времени и нравственную распущенность, написалъ и издалъ въ свѣтъ апологетическое сочиненіе „*De l'accomplissement des prophéties*. Paris. 1706“. Въ этомъ сочиненіи онъ доказываетъ истинность ветхозавѣтныхъ пророчествъ, которыя со всею точностію исполнились въ дѣйствительности; а отсюда онъ заимствуетъ доказательство истинности христіанской религіи противъ возраженій невѣрія своего времени.

Гутевиль написалъ въ четырехъ томахъ интересный апологетическій трудъ: *La religion chrétienne prouvée par les faits*. Paris. 1722^a. Цѣль этого труда состоитъ въ томъ, чтобы доказать божественное происхождение христіанской религіи и защитить важнѣйшія христіанскія истины отъ нападковъ со стороны невѣрія, порожденнаго деизмомъ. Гутевиль въ своихъ общихъ воззрѣніяхъ находился подъ вліяніемъ картезіанской философіи и въ особенности подъ вліяніемъ Николая Мальбранша, стремившагося объединить религію съ философіею, христіанство съ метафизикою. Но на воззрѣніяхъ Гутевила сказалось вліяніе и другого великаго философа—Лейбница. И Гутевиль часто стремится соединить эти два философскія міровоззрѣнія, въ пониманіи важнѣйшихъ христіанскихъ истинъ. Это особенно замѣтно въ разсужденіяхъ Гутевила о чудесахъ. По его заключенію, чудеса и пророчества суть самыя несомнѣныя доказательства божественнаго происхожденія христіанской религіи. Но какъ возможны чудеса? И не суть ли они дѣйствія произвольныя въ отношеніи къ постоянно и неизмѣнно дѣйствующимъ законамъ? Какъ извѣстно, по Мальбраншу, всѣ идеи сотворенныхъ вещей отъ вѣчности находятся въ Богѣ и всѣ вещи суть только видоизмѣненія Бога. Въ мірѣ тѣла все происходитъ только отъ Бога и сами по себѣ тѣла даже не могутъ дѣйствовать другъ на друга; но все происходящее въ мірѣ чрезъ Бога совершается произвольно, а подчинено Богомъ общимъ и высшимъ законамъ—*lois générales*. По этому взгляду или нужно относить чудеса къ другимъ, неизвѣстнымъ намъ *lois générales*, или же слѣдуетъ смотрѣть на нихъ какъ на исключенія изъ общихъ законовъ, предусмотренныя отъ вѣчности и вошедшія въ міровую планъ вмѣстѣ съ *lois générales*. Лейбницъ не допускаетъ послѣдняго предположенія и смотритъ на всѣ сверхъестественныя дѣйствія вообще какъ на явленія высшаго порядка, сверхъестественнаго по отношенію къ обыкновенному порядку жизни окружающей насъ природы. Гутевиль въ своемъ объясненіи чудесъ соединяетъ оба эти взгляда. Вмѣстѣ съ Мальбраншемъ онъ признаетъ, что идеи всего совершающагося въ мірѣ отъ вѣчности находятся въ Богѣ и что существуетъ два ряда общихъ законовъ разви-

тія міровой жъззни, изъ которыхъ одни намъ извѣстны, другіе нѣтъ, вслѣдствіе чего явленія, совершающіяся по послѣднимъ законамъ, намъ кажутся какъ бы исключеніемъ изъ дѣйствія законовъ перваго ряда, намъ извѣстныхъ. Выѣстъ съ Лейбницемъ онъ допускаетъ въ мировомъ развитіи раздѣленіе явленій на два разряда: явленія высшаго и низшаго порядка, при чемъ явленія перваго порядка по сравненіи съ явленіями втораго порядка являются дѣйствіями сверхъестественными, такъ какъ естественными явленіями мы привыкли считать только явленія низшаго порядка, какъ чаще совершающіяся предъ нашими глазами. Чудотворецъ, просвѣщенный божественнымъ разумомъ, знаетъ, что въ данный моментъ должно совершиться чудесное событіе, предусмотрѣнное отъ вѣчности, и творитъ то, что въ силу господства неизмѣнныхъ, хотя и невѣдомыхъ намъ, lois générales, и въ силу соответствующаго этимъ lois установленія мірового теченія должно совершиться съ необходимостію. Методъ изслѣдованія у Гуттевиля однакоже—по преимуществу историческій.

Делямаръ написалъ довольно интересный апологетическій трактатъ: „La foi justifiée de tous reproches de contradiction avec la raison, et incredulité convaincu d'être en contradiction avec la raison dans ses raisonnements contre la revelation. Paris. 1762“. Въ этомъ сочиненіи онъ ведетъ борьбу съ атеистическимъ ученіемъ Бея, но постоянно имѣетъ въ виду всѣ обычные возраженія англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, направленные противъ христіанства. Самъ Делямаръ придерживается выводовъ, къ которымъ пришелъ Лейбницъ, философію котораго онъ считаетъ вполне достаточною для оправданія истинъ Божественнаго Откровенія. Заключение, которое дѣлаетъ Делямаръ, состоитъ въ томъ, что Божественное Откровеніе не противорѣчитъ выводамъ здраваго разума, а признаніе истины христіанства можетъ имѣть для себя достаточное основаніе даже въ его моральной очевидности. Съ особенною обстоятельностью Делямаръ доказываетъ возможность и необходимость чудесъ и пророчествъ, которыя никогда, до конца міра, не могутъ потерять въ христіанствѣ своего значенія какъ сверхъестественныя удостовѣренія его истины.

Бальтусъ извѣстенъ какъ апологетъ христіанства и обличитель невѣрія, господствовавшаго въ западной Европѣ въ теченіи 18-го вѣка. Онъ написалъ апологетическое сочиненіе— „La religion chrétienne, prouvée par l'accomplissement des Prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, suivant la methode des SS. Pères. Paris. 1728“,—въ которомъ онъ, подобно Бастиду, въ исполненіи ветхозавѣтныхъ пророчествъ въ жизни и дѣятельности Господа нашего Иисуса Христа находитъ несомнѣнное доказательство истины христіанской религіи, чрезъ что онъ расходится со взглядами Гроціуса и Ришарда Симона, господствовавшими тогда въ богословскомъ мірѣ.

Бернаръ въ своемъ сочиненіи— „Traité de l'excellence de la religion chrétienne, 1732“—также доказываетъ съ основательностію истину христіанства въ виду распространеннаго невѣрія и обращаетъ вниманіе своихъ читателей на превосходство христіанской религіи не только предъ ветхозавѣтною и языческими религіями, но и предъ всѣми философскими ученіями.

Бюффье принадлежитъ къ выдающимся французскимъ апологетамъ христіанства. Въ 1732 году онъ издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе— „Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion“. Въ этомъ сочиненіи прежде всего доказывается бытіе Божіе; эта истина для Бюффье представляется несомнѣнною вслѣдствіе всеобщаго вѣрованія людей въ существованіе Бога, вслѣдствіе неразумія и бессмысленности атеизма и, наконецъ, по несостоятельности философскихъ ученій, отрицающихъ бытіе личнаго Бога, и въ частности по несостоятельности господствовавшей въ то время философіи Спинозы. Отъ этой истины Бюффье переходитъ къ разъясненію христіанскаго ученія о Божественномъ Откровеніи. По его заключенію, нѣтъ ничего разумнѣе какъ вѣрованіе въ то, что сказано Богомъ. Ибо если Богъ есть существо всемогущее, премудрое, личное, всевѣдущее и всеблагое, то Онъ не только можетъ открываться людямъ, и говорить имъ, но и не недостойно Его хотѣть—сообщать людямъ откровеніе. Если же Богъ, по Своему всемогуществу, можетъ говорить къ человѣку, а по благи Своей, дѣйствительно говорить ему, то сказанное должно быть истиннымъ, потому что совершенно немислимо, чтобы Богъ

былъ причастенъ лжи, желая какъ бы обманывать свои одаренныя разумомъ творенія. Тайственная непопятность божественнаго слова, по заключенію Бюффье, не можетъ быть основаніемъ противъ достовѣрности его, такъ какъ непонятное еще не должно быть признаваемо противнымъ здравому разуму, а напротивъ совершенно ясно и естественно, что откровенія высочайшаго разума и наивысшей мудрости должны быть исполнены тайственности для ограниченаго разума и ограниченаго пониманія, каковы разумъ и пониманіе у людей. Наконецъ, по изслѣдованію Бюффье, совершенно разумно принимать, какъ изреченіе Божіе, то, что намъ возвѣщается во имя Бога проповѣдникомъ, облеченнымъ Божественнымъ достоинствомъ, какимъ былъ Иисусъ Христосъ. Эту истину Бюффье доказываетъ точнымъ и тщательнымъ раскрытіемъ свойствъ возвышенной личности Иисуса Христа и Его чудотворной дѣятельности по свидѣтельствамъ евангелистовъ, которыя онъ признаетъ самыми достовѣрными и неоспоримыми. При этомъ онъ сообщаетъ самыя несомнѣнныя основанія для убѣжденія въ томъ, что все чрезвычайное и чудесное, дѣйствительно совершенное Христомъ и въ Его имя Его апостолами и исповѣдниками, есть чудо въ истинномъ смыслѣ, имѣющее сверхъестественный характеръ. Въ этомъ обстоятельномъ и безпристрастномъ изслѣдованіи несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ Бюффье усматриваетъ полное оправданіе христіанской вѣры и потому утверждаетъ, что христіанинъ, вѣрующій въ Божественное Откровеніе, стоитъ на самой твердой почвѣ чистыхъ и неоспоримыхъ фактовъ. Въ заключеніе Бюффье указываетъ на права и достоинство церковнаго учительства. По его убѣженію, совершенно разумно вѣровать, что Христомъ было проповѣдано именно то, что намъ возвѣщается какъ Его ученіе установленнымъ Имъ священствомъ. Къ признанію этого церковнаго учительства вынуждаетъ уже недостаточность внѣ его испытанныхъ и возможныхъ средствъ—достигнуть несомнѣннаго и совершенно точнаго познанія христіанской истины, а за его вѣрность и подлинный авторитетъ ручается слово Св. Писанія о неподвижности церкви, исполненіе котораго подтверждается какъ фактъ непрерывавшимся рядомъ преемниковъ апостольскаго служенія.

Трубле разоблачаетъ невѣріе, которое было распространяемо французскими энциклопедистами, въ своемъ апологетическомъ сочиненіи—„Pensées choisies sur l'incredulité. Amsterdam. 1755.

Лемуанъ противодействовалъ распространенію невѣрія среди своихъ современниковъ съ большою ревностію и энергіей. Онъ перевелъ очень много апологетическихъ сочиненій англійскихъ ученыхъ на французскій языкъ и въ томъ числѣ—два сочиненія англійскаго апологета Шерлока. Кромѣ того онъ написалъ оригинальное сочиненіе—„Sur les écrits de M. Woolston, sa condamnation et les ouvrages qu'on a publiés contre lui“,—въ которомъ онъ опровергаетъ взгляды и сужденія извѣстнаго англійскаго деиста Вольстона.

І. Р. А. Дюгамель считается однимъ изъ плодovitѣйшихъ французскихъ писателей 18-го вѣка. Между прочимъ, имъ написано три сочиненія и въ защиту христіанства: 1) *Lettres flamandes, où histoire des variations de la pretendue religion naturelle.* 1752; 2) *Quatre lettres d'un philosophe a un docteur de Sorbonne sur les explications de M. Buffon.* 1751 и 3) *Projet d'instruction pastoral sur les erreurs du livre intitule: Histoire du peuple de Dieu.* 1754. Изъ нихъ въ первомъ Дюгамель опровергаетъ взгляды энциклопедистовъ и сенсуалистическія воззрѣнія Кондильяка, какъ они были популяризованы аббатомъ Прадомъ; во второмъ онъ полемизируетъ съ Бюффономъ, а въ третьемъ—съ *Берриуэ*. И его сочиненіе—первое, въ которомъ подвергнуты были опроверженію атеистическія воззрѣнія этого невѣрующаго вольнодумца.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Окончаніе будетъ).

ОЦѢНКА УЧЕНІЯ ПРОТЕСТАНТОВЪ ОБЪ АНТИХРИСТЪ-ПАПѢ.

Лютеръ, Кальвинъ, Цвингли и множество другихъ протестантскихъ богослововъ, объявивши папу настоящимъ антихристомъ, должны были доказать этотъ взглядъ.

Такъ какъ никто изъ древнихъ богослововъ такого взгляда на папъ не имѣлъ, и такъ какъ протестанты, по принципу своего исповѣданія, ученіе вѣры извлекаютъ, раскрываютъ и подтверждаютъ исключительно изъ Писанія, то для объясненія и обоснованія своего ученія о папѣ, какъ настоящемъ антихристѣ, они обратились къ Писанію. Лютеръ примѣняетъ къ папѣ вторую половину 11-й и всю 12-ю главу книги пророка Даніила, предсказанія Иисуса Христа въ Его рѣчи о разрушеніи Іерусалима и о послѣднихъ временахъ міра, изображеніе человѣка грѣха во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ и другія мѣста Писанія. Прочіе протестантскіе богословы, имѣвшіе одинаковый съ Лютеромъ взглядъ на папу, какъ настоящаго антихриста, подобно ему, старались обосновать его на Писаніи. Всего чаще основаніе для своего воззрѣнія они находили въ изображеніи человѣка грѣха у Апостола Павла. При этомъ задача ихъ состояла въ томъ, чтобы доказать, что ученіе, нравы, характеръ, свойства и дѣйствія папъ совершенно сходны съ тѣми, какіе во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ и въ параллельныхъ мѣстахъ Писанія усвояются антихристу. Для выполненія такой задачи неизбѣжно приходилось, съ одной стороны, изображать папство болѣе чернымъ, чѣмъ каково было оно на самомъ дѣлѣ, чтобы оно имѣло болѣе сходства съ антихристомъ, а съ другой, въ виду несходства, или

неполнаго сходства изображеннаго въ Писаніи антихриста съ папствомъ, приходилось нѣкоторыя изреченія Писанія объ антихристѣ и объ его царствованіи толковать извращенно, съ явными натяжками. Выходила ложь съ той и другой стороны. Въ результатѣ взглядъ на антихриста въ самомъ существѣ своемъ оказался совершенно невѣрнымъ, фантастическимъ, а обоснованіе его не могло не быть шаткимъ, ненаучнымъ и фальшивымъ. За разъ получались лишняя безпристрастія и невѣрная оцѣнка папства, ложное ученіе объ антихристѣ и о времени и признакахъ его пришествія и извращенное пониманіе многихъ важнѣйшихъ мѣстъ Писанія. Протестантское ученіе объ антихристѣ — картина, написанная своеобразно, живо, яркими и разноцвѣтными красками, но,—вслѣдствіе забвенія основнаго закона творчества, что художникъ долженъ руководиться чувствомъ истины, быть вѣрнымъ живописателемъ и истолкователемъ природы и духа и не поработать своего творчества предвзятымъ взглядомъ и личнымъ страстямъ,—картина, очень мало похожая на дѣйствительность и даже изображающая совсѣмъ не тотъ предметъ, который задумали изобразить, а едва-едва похожій на него. Протестантское полемическое ученіе объ антихристѣ представляетъ поразительный примѣръ того, какое огромное и злоторное вліяніе оказываютъ страсти человѣка на его воззрѣнія, убѣжденія, ученіе, и какіе нелѣпые взгляды подъ этимъ вліяніемъ могутъ зарождаться, всенародно проповѣдываться, распространяться среди цѣлыхъ и многихъ, образованныхъ притомъ, народовъ, существовать многіе вѣка. Протестантское полемическое ученіе объ антихристѣ является невольнымъ свидѣтелемъ и той истины, что религіознымъ обществамъ, оторвавшимся отъ единаго тѣла истинной вселенской церкви, даже при самомъ глубокомъ уваженіи къ Писанію и при самомъ искреннемъ, ревностномъ и настойчивомъ желаніи доискаться истиннаго смысла его ученія, при твердомъ намѣреніи толковать Писаніе безпристрастно и объективно, всетаки очень трудно удержаться въ предѣлахъ правильныхъ методовъ толкованія и очень легко толкованіямъ здравымъ предпочесть объясненія искусственныя и неправильныя, или даже измыслить толкованія нелѣпныя. Въ такихъ об-

ществахъ живетъ неискоренимая потребность не свои мнѣнія провѣрять учениемъ Писанія и покидать ихъ, если они не поддерживаютъ такой провѣрки, а, напротивъ, въ самомъ Писаніи искать и во что бы то ни стало находить подтвержденіе своихъ взглядовъ. При наличности такой потребности можно въ изреченіяхъ Писанія, особенно малопонятныхъ и темныхъ, находить смыслъ, чуть не противоположный тому, какой въ нихъ есть въ дѣйствительности. Субъективизмъ и неограниченный произволъ въ толкованіи Писанія, управляемый ложными вѣроисповѣдными учениями, сектантскимъ фанатизмомъ, а также и личными страстями, составляютъ принадлежность всѣхъ вообще сектъ. Свойственны они и протестантамъ, и даже проявились у нихъ съ особенною силою и раскрылись необычайно широко и разнообразно, какъ вообще въ толкованіи Писанія, такъ, въ частности, въ изъясненіи пророчествъ послѣдняго объ антихристѣ. Субъективизму и произволу въ толкованіи Писанія у протестантовъ благопріятствуетъ принятый у нихъ принципъ изъяснять Писаніе изъ самого Писанія, по собственному разумѣнію, не руководясь толкованіями святыхъ отцовъ. На практикѣ, впрочемъ, этотъ принципъ примѣняется послѣдовательно весьма немногими протестантскими богословами. Огромное большинство ихъ при изъясненіи Писанія слѣдуютъ Лютеру, Кальвину, Цвингли, Меланхтону и богословамъ 17-го столѣтія, которые имѣютъ для нихъ значеніе отцовъ ихъ исповѣданія и богословія, слѣдуютъ имъ не только въ томъ, въ чемъ они были правы, но и повторяютъ за ними ихъ ереси, лжеученія, неправильныя изъясненія Писанія и явныя нелѣпости. Въ частности они повторяютъ ихъ нелѣпое ученіе объ антихристѣ. Это богословы церковнаго направленія, или конфессіоналисты. Почти всѣ вышеупомянутые протестантскіе богословы—конфессіоналисты. У нихъ мало личнаго произвола въ толкованіи Писанія, но за то они слѣдуютъ лжи и произволу отцовъ своего исповѣданія. Отвергнувши помощь и руководство при изъясненіи Писанія древнихъ великихъ и истинныхъ толкователей его—святыхъ отцовъ и учителей Церкви, они подчинились авторитету своихъ отцовъ, еретическихъ, лжеучительныхъ, и подчинились ему рабодѣпно. Въ результатѣ

оказывается тотъ-же произволъ въ толкованіи Писанія, только не личный, а вѣроисповѣдный, вводящій личность въ рабство. Какъ вездѣ и всегда, такъ и здѣсь, необузданный произволъ привелъ къ рабству. Какъ тяжело ярмо этой вѣроисповѣдной тираніи, какъ крѣпки ея оковы и какъ велико подчиненіе ей личнаго разума, это особенно рѣзко обнаруживается въ томъ, что нелѣпое ученіе Лютера и другихъ главъ реформаціи о папѣ, какъ антихристѣ, было повторяемо огромнымъ большинствомъ протестантскихъ богослововъ и даже доселѣ имѣетъ горячихъ приверженцевъ.

Что касается до протестантскихъ богословъ не церковнаго направленія—свободомыслящихъ, сектантскихъ, полурационалистовъ и рационалистовъ, то они при изъясненіи Писанія или слѣдуютъ каждый своему личному усмотрѣнію и разумѣнію, или подчиняются авторитету вожаковъ своихъ школъ и направленій.

Въ результатѣ и здѣсь получаютъ или личный произволъ и субъективизмъ въ изъясненіи Писанія, или рабское подчиненіе живымъ и недолговѣчнымъ авторитетамъ главарей разныхъ богословскихъ направленій.

Произволу и субъективизму въ толкованіи Писанія протестантами благоприятствуетъ шаткое и двусмысленное ученіе самихъ главъ протестантскаго исповѣданія о боговдохновенности Писанія. Хотя они и признали Писаніе боговдохновеннымъ, но ограничили понятіе боговдохновенности и примѣненіе его къ Писанію, объявивши нѣкоторыя священныя книги Новаго Завѣта второканоническими, имѣющими меньшей авторитетъ и меньшее достоинство, нежели прочія священныя книги, названныя перво-каноническими. Это было зловѣщимъ началомъ дурнаго и опаснаго дѣла: другіе протестантскіе богословы пошли далѣе въ умаленіи боговдохновенности Писанія, и многіе изъ нихъ дошли до прямаго отрицанія ея. Но даже и въ своемъ первоначальномъ видѣ это ученіе подорвало уваженіе къ Писанію, и это не смотря на то, что Писаніе объявлено единственнымъ источникомъ вѣроученія. Въ частности на протестантское ученіе объ антихристѣ могло оказать дурное вліяніе то, что къ второ-каноническимъ книгамъ былъ отнесенъ и Апокалипсисъ.

Справедливо возстали протестанты противъ обычая латинской церкви употреблять при Богослуженіи и въ школахъ Библію на непонятномъ народу латинскомъ языкѣ; законно вооружились они противъ наклонности духовенства этой церкви держать Писаніе подъ спудомъ и не давать его въ руки мірянъ; хорошо сдѣлали они, что перевели Писаніе на народные языки, внесли чтеніе его въ церковь, въ школу, въ семью, однимъ словомъ, хорошо то, что они дали Библію всему народу на общепонятномъ для каждаго языкѣ и позаботились объяснить ея ученіе. Но дурно то, что ни пасторы, ни богословы протестантскіе, ни даже сами главы реформаціи не имѣли и не имѣютъ надлежащаго благоговѣнія предъ этой „книгой изъ книгъ“, а потому не могли внушить благоговѣнія къ ней и народу. Первовинники реформаціи и ихъ приверженцы, съ одной стороны, признали Библію единственнымъ источникомъ христіанской вѣры, важнѣйшимъ сокровищемъ, которое дано Богомъ человѣку, и почти единственнымъ орудіемъ спасенія человѣка, распространили ее по всей землѣ, превратили почти все свое Богослуженіе въ чтеніе и объясненіе ея, написали безчисленное множество комментаріевъ на нее; а съ другой стороны, заподозрили благодухновенность многихъ частей ея и предоставили право каждому человѣку понимать и толковать ее такъ, какъ онъ можетъ и какъ хочетъ. Такое двойственное отношеніе къ Библии и результаты произвело двойственные—хорошіе и дурные. Протестанты освободились отъ многихъ заблужденій Латинской церкви, но за то усвоили новыя, еще болѣе тяжкія, заблужденія; протестантскіе богословы далеко подвинули впередъ изъясненіе Библии, особенно историческое, археологическое и филологическое, но успѣхи ихъ въ изъясненіи Библии не освободили ихъ отъ лжеученія въ вѣрѣ, и, кромѣ того, рядомъ съ хорошими въ научномъ отношеніи толкованіями у нихъ накопилось множество толкованій плохихъ, извращенныхъ и опасныхъ для самой вѣры. Библія въ рукахъ протестантовъ оказалась орудіемъ обоюдоострымъ—и хлѣбомъ жизни, и смертельнымъ ядомъ. По всему свѣту они распространили Библію и ея толкованія, а внушаютъ-ли они при этомъ людямъ то святоотеческое наставленіе, что не только изъяснять

Библию, но и приступать къ чтенію ея нужно съ благоговѣніемъ и съ молитвою къ Богу, чтобы Онъ своею благодатію помогъ уразумѣть истинный смыслъ Писанія и сдѣлалъ чтеніе его душеполезнымъ? Нѣтъ, не внушаютъ, потому что сами не имѣютъ этого благоговѣнія и молитвеннаго настроенія. Напримѣръ, Лютеръ толковалъ Писаніе и въ то же время скрежеталъ зубами на папу и изрыгалъ неприличную брань. Но развѣ человѣку, объятому гнѣвомъ, ненавистію, злобою, религіознымъ фанатизмомъ, или другими какими страстями, подобаетъ толковать Библию? Прилично-ли хулы, насмѣшки и изліянія злобы, хотя бы и вызванныя, подкрѣпляютъ ссылками на Писаніе. Соотвѣтствуетъ-ли это достоинству Писанія? Или можетъ-ли дать здоровое, животворное и дѣйственное толкованіе Писанія богословъ, который самъ не имѣетъ ни благоговѣнія, ни молитвеннаго настроенія, ни благодатнаго мира въ душѣ, ни даже крѣпкой вѣры? А такихъ богослововъ у протестантовъ—легіонъ. Они приступаютъ къ толкованію Писанія съ большимъ или меньшимъ запасомъ учености исторической, археологической, филологической, этнографической, географической, естественно-научной, съ острымъ разсудочнымъ анализомъ, или съ философскимъ умозрѣніемъ, но часто не имѣютъ другихъ существенныхъ условій правильнаго и животворнаго изъясненія Библии: благоговѣйнаго отношенія къ слову Божію, молитвеннаго настроенія, правой и крѣпкой вѣры, свободы отъ страстей и отъ вѣроисповѣдныхъ, или школьныхъ, или личныхъ лжеученій. Въ результатѣ у протестантовъ появляются комментаріи многоученые, но безжизненные и въ самой основѣ своей лживые, полураціоналистическіе, или совсѣмъ раціоналистическіе. А такіе комментаріи еще болѣе подрываютъ уваженіе къ Библии, вмѣсто того, чтобы возвращать его; а самые крайніе изъ нихъ подкапываются даже подъ самыя основы христіанской вѣры. Правда у богослововъ церковнаго направленія крайняго раціонализма нѣтъ, но духъ и начатки раціонализма коренятся въ самомъ существѣ, въ самыхъ основахъ протестантскаго исповѣданія, и потому самыя церковныя и благочестивыя протестантскіе богословы всетаки не свободны отъ раціонализма. Напр., нельзя не

замѣтить произвола разума и потому рационализма въ признаніи антихриста лицомъ коллективнымъ,—тѣмъ болѣе, что къ этому ученію протестанты пришли не путемъ объективнаго и безпристрастнаго изученія и изъясненія Писанія, а только потому, что они признали антихристомъ папъ, а папъ много. Это и есть толковательный рационализмъ, когда не Писаніемъ провѣряютъ свое ученіе, а для самоизмышленнаго ученія во чтобы то ни стало отыскиваютъ опору въ Писаніи и ради этого извращенно толкуютъ Писаніе.

Полемическое ученіе протестантовъ объ антихристѣ проявляется и ту, самую характерную, черту протестантизма, что оно вызвано недовольствомъ, оппозиціей и протестомъ противъ папства и латинскаго духовенства и противъ ихъ злоупотребленій. Оно само есть протестъ. Въ немъ болѣе, нежели въ другихъ протестантскихъ направленіяхъ ученія объ антихристѣ, выразились сущность, характеръ протестантизма и главныя свойства протестантизма: вражда и борьба противъ папства, духовенства и порядковъ Латинской церкви, полемической задоръ, вѣроисповѣдный фанатизмъ, преклоненіе предъ авторитетомъ Лютера и другихъ главъ реформаціи, пренебреженіе къ ученію святыхъ отцовъ древней церкви, рационалистическій субъективизмъ и произволь въ толкованіи Писанія, пользованіе Писаніемъ и извращеніе смысла его ученія въ цѣляхъ оправданія вѣроисповѣдныхъ заблужденій.

Должно, наконецъ, упомянуть о томъ вліяніи, какое протестантское вѣроисповѣдное ученіе объ антихристѣ оказало на ученіе объ антихристѣ внѣ протестантизма. Не смотря на свою живость, вѣроисповѣдное протестантское ученіе о папѣ, какъ антихристѣ, выступило за предѣлы протестантскаго исповѣданія и отозвалось и въ тѣхъ странахъ, гдѣ исповѣдуется православная вѣра, особенно въ Россіи. Нѣкоторые, хотя и немногіе изъ православныхъ русскихъ богослововъ, подобно протестантамъ, признавали папу антихристомъ. Въ Юго-Западной Россіи, начиная съ конца 16-го вѣка, эта мысль возбуждена была въ православныхъ тѣми страшными насиліями и кровавыми гоненіями, которыя имъ привелось испытывать отъ папистовъ и уніатовъ, вводившихъ и распространявшихъ унію

насилъственно. Но, кромѣ того, эта мысль могла быть взята и въ готовомъ видѣ у кальвинистовъ, которыхъ въ 17 вѣкѣ было не малое число въ Вильнѣ и вообще въ Западной Россіи и въ Польшѣ. Но насилъства со стороны уніатовъ и папистовъ, несомнѣнно, располагали православныхъ воспринять отъ кальвинистовъ ихъ ученіе о папѣ, какъ настоящемъ антихристѣ. А изъ Юго-Западной Россіи это ученіе проникло и въ Великороссію. Впрочемъ въ Великороссіи оно могло возникнуть и самостоятельно, будучи воспринято русскими отъ нѣмцевъ, которыхъ было не мало въ Москвѣ еще при Алексѣѣ Михаловичѣ.

Укажемъ для примѣра слѣдующихъ православныхъ русскихъ богослововъ, которые признавали папу настоящимъ антихристомъ.

Стефанъ Зизаній въ своей книжкѣ подъ заглавіемъ: „Сказаніе на осьмой вѣкѣ“, написанной въ 1596 году и вошедшей позже, въ 1644 г., въ Кириллову книгу, доказывалъ, что папа—антихристъ, и что за теперешнимъ антихристовымъ временемъ вскорѣ послѣдуетъ кончина міра ¹⁾.

Почти современникъ Зизанія, авторъ „Книги о вѣрѣ“, въ главѣ 30-й, высказалъ мнѣніе, что въ 1666 году антихристъ торжественно явится въ лицѣ папы. ²⁾

Въ сборникѣ Церковно-историческаго Музея при Кіевской Духовной Академіи № 410, 18-го вѣка, на листахъ 1—53 помѣщено компилятивное сочиненіе неизвѣстнаго автора подъ заглавіемъ: „Сія книга невѣдомыхъ тайнъ яко свитокъ развивающійся въ осмой тысящи“. Здѣсь послѣ разсужденій о предтечахъ и помощникахъ антихриста слѣдуетъ краткое замѣчаніе о папѣ со ссылкой на Святаго Кирилла: „мѣсто готовить князю міра сего послѣднему, глаголюще, яко нашъ единъ имать быти отецъ папа и всѣхъ по своей воли во всемъ мірѣ собереть, его же и жидове имуть воспріяти, понеже онъ возьметъ власть величайшую мерзость работы египетскія и соннымъ богомоліемъ и церковь Соломоню древняго закона прелѣсти ради создати покусится, но не мно яко верхи покрыты будутъ“. Затѣмъ на листѣ 35 говорится о явленіи антихриста: „и ны-

¹⁾ К. Невоструева. Слово Святаго Ипполита объ антихристѣ въ славянскомъ переводѣ по списку XII вѣка.... 101 стр.

²⁾ Тамъ же. 101—102 стр.

нѣ объявился проклятый зміи скверныи звѣрь антихристъ и богомерска скверная проклятая служба его антихристова преданная возрастаетъ“. На поляхъ противъ этого мѣста замѣчено: „нынѣ вся прелесть сія исполнися и вся совершися въ конецъ“. Затѣмъ слѣдуетъ большое поученіе объ антихриствѣ, направленное противъ папы, и замѣтка: „зри единогласно вси святіи отцы рекутъ яко чернецъ антихристъ будетъ“; а въ концѣ—другая замѣтка: „разумѣй, возлюбленніи, единогласно вси святіи отцы глаголютъ яко антихристъ чернецъ будетъ въ новомъ Іерусалимѣ въ послѣднемъ третіемъ Римѣ имать царствовать“, а на поляхъ замѣчено: „въ Москвѣ“¹⁾.

Эта послѣдняя замѣтка по характеру раскольниковъ. Но весь сборникъ по содержанію противораскольничій.

Склонный къ протестантству и непріязненно относившійся къ папамъ и къ латинской вѣрѣ знаменитый русскій богословъ 17-го вѣка Теофанъ Прокоповичъ признавалъ папу антихристомъ. Не задолго до смерти своей, въ 1735—1736 годахъ, Теофанъ Прокоповичъ, съ цѣлью опровергнуть раскольниковъ ученіе объ антихриствѣ, началъ писать сочиненіе подъ заглавіемъ: *Показаніе пророченнаго прежде въ словесахъ Божіихъ, издавна уже явившагося въ міръ великаго антихриста, чрезъ характеры его, въ Священномъ Писаніи предложенныя и по ею явленіи отъ многихъ предшествовавшихъ мѣтъ узанныя и нынѣ ясно видимыя на немъ*. Теофанъ расположилъ это сочиненіе на двѣ части: въ первой онъ перечислялъ безыменно отличительныя свойства антихриста, означенныя въ Священномъ Писаніи; во второй онъ намѣренъ былъ примѣнить ихъ къ папѣ, слѣдуя примѣру протестантскихъ богослововъ. Но онъ не успѣлъ окончить это сочиненіе: написана только первая часть, да и то не вся. Сочиненіе это остается въ рукописи.

Профессоръ А. Бяляевъ.

¹⁾ В. Истринь. Откровеніе Меѳодія Патарскаго и апокрифическія видѣнія Давида въ византійской и славяно-русской литературахъ. Изслѣдованіе и текстъ. 245—246 стр.

Ученіе о боговдохновенности Св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ IX.

Несогласныя съ общецерковнымъ ученіемъ взгляды на боговдохновенность Св. Писанія въ XIV и XV вѣкахъ.

I.

Согласіе средневѣковыхъ авторовъ въ ученіи о вдохновеніи св. Писанія въ XIV и XV вѣкахъ можетъ быть названо общимъ и полнымъ. Довольно незначительныя исключенія изъ этого происходили не столько отъ намѣреннаго измѣненія обычныхъ понятій о вдохновеніи, сколько отъ преувеличенныхъ мистическихъ или даже пантеистическихъ взглядовъ на него.

Такъ Раймундъ Луллъ (1315), при своей ревности къ изученію Библии, обнаруживаетъ явную склонность къ мистической теософіи. Съ одной стороны, онъ старается чрезъ изученіе восточныхъ языковъ сдѣлать болѣе глубокимъ знаніе св. Писанія, съ другой,—въ своихъ сочиненіяхъ знакомитъ Западъ съ таинственнымъ ученіемъ Каббалы и на основаніи его пытается доказать всѣ догматы христіанской вѣры, не исключая даже догматовъ о тринности Лиць въ Богѣ и о воплощеніи Сына Божія. Самъ Луллъ хвалился личнымъ вдохновеніемъ и утверждалъ, что его „*Doctrina generalis*“, которую на Западѣ долгое время называли „Лулловой наукой“, вдохновлена ему непосредственно отъ Бога. Поэтому, послѣдователи Лулла называли своего учителя трубою св. Духа, орудіемъ Бога, а впоследствии начали даже приписывать Ветхій Заветъ Богу Отцу, Новый—Сыну Божію, а ученіе Раймунда Лулла—Духу Святому ¹⁾).

¹⁾ H. Denzinger. Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. 1856. Band I. Seit. 352. Cnfr. Richner. Geschichte der Philosophie. Band II. Seit. 128.

Подобную же склонность къ смѣшенію границъ между естественнымъ знаніемъ и сверхъестественнымъ откровеніемъ, или вдохновеніемъ позднѣе обнаруживаетъ испанскій врачъ, ученикъ Лудла, Раймундъ Сабундскій (около 1437 года). Въ предисловіи къ своему труду: „Theologia naturalis“ онъ общаетъ изложить все, что необходимо и полезно знать христіанину какъ для вѣры, такъ и для нравственности. Онъ увѣряетъ, что изъ его натуральной теологіи можно съ большею достовѣрностью узнать все, о чемъ говорить и что предписываетъ св. Писаніе. Содержаніе для своего труда, по его собственному указанію, онъ почерпалъ только изъ двухъ книгъ: книги природы и книги св. Писанія. Достовѣрность Библии онъ довольно пространно доказываетъ на основаніи ученія о Божествѣ Иисуса Христа.

Богъ создалъ міръ для собственной славы и для блага самихъ созданій. Несомнѣненъ тотъ фактъ, что Иисусъ Христосъ, объявившій себя предъ людьми Сыномъ Божиимъ и Богомъ, какъ таковой, получилъ подобающую славу и поклоненіе въ христіанской церкви. Поэтому, было бы въ высшей степени оскорбительно для славы Божіей предполагать, будто ученіе и рѣчи Христа, записанныя въ Св. книгахъ, не были истинными. А если Иисусъ Христосъ, дѣйствительно, есть Сынъ Божій и Богъ, то и ученіе Его божественно, и самое Св. Писаніе заслуживаетъ безусловной вѣры.

Первоначально, до грѣхопаденія прародителей, источникомъ богопознанія для человѣка служила только одна природа. Когда же человѣкъ палъ, то въ качествѣ второй книги ему дано было Св. Писаніе. Первая книга оказалась уже недостаточной; первобытный человѣкъ уже потерялъ умѣніе читать ее, потому что по собственной винѣ лишился своего духовнаго зрѣнія ¹⁾. Книга природы и книга Св. Писанія, впрочемъ, отличаются другъ отъ друга только тѣмъ, что одна доступна всѣмъ, а другая только нѣкоторымъ. Кромѣ того, книга природы не

¹⁾ Theologia naturalis. Strassburg. 1501 prolog. Duo videlicet sunt libri nobis dati a Deo, liber universitatis creaturarum, sive liber naturae, et alius liber sacrae scripturae.—Conveniunt tamen in hoc, quod ambo sint ab eodem autore profecti, unde etiam unus non contradicit alteri.

подвержена порчѣ чрезъ поддѣлки и подлоги, а Св. Писаніе не только можетъ быть испорчено, но даже и неправильно понято. Напротивъ, обѣ эти книги совершенно сходны въ томъ отношеніи, что произошли отъ одного и того же Виновника, а потому другъ другу противорѣчить не могутъ.

Должно, однако, замѣтить, что Раймундъ Сабундскій иногда былъ непослѣдователенъ въ собственныхъ сужденіяхъ. Первоначально въ предисловіи къ своей натуральной теологіи онъ общаетъ все содержаніе вдохновеннаго Писанія объяснить натуральнымъ способомъ. Въ другихъ же мѣстахъ своего сочиненія онъ съ большею рѣшительностью утверждаетъ, что многія выраженія Св. Писанія далеко возвышаются надъ человѣческимъ разумомъ и природою.

Знаменитый гуманистъ и теософъ, Рейхлинъ (1522), пытался отыскать мистическій ключъ къ пониманію Божественнаго Откровенія въ Каббалѣ и пифагоровомъ ученіи о числахъ. Для распространенія своихъ оригинальныхъ взглядовъ и своего таинственного ученія онъ написалъ разсужденіе „О чудотворномъ словѣ“ въ 1494 году и „О каббалистической наукѣ“ въ 1517 г.

Рейхлинъ опредѣлялъ Каббалу, какъ символическую теологію, въ которой не только буквы и слова служатъ знаками предметовъ, но и самое численное значеніе буквъ въ свою очередь имѣетъ высшій таинственный смыслъ. Въ Св. книгахъ, по Рейхлину, содержатся безчисленныя тайны, въ которыхъ сокрыто не только исполненіе прошедшаго, но и предопредѣленіе будущаго. Эти тайны не столько нужно извѣснять, сколько на основаніи ихъ пророчествовать ¹⁾).

Еще замѣтите этотъ родъ мистической теософіи выступастъ въ сочиненіяхъ Корнелія Агриппы (1541).

Агриппа порицаетъ схоластическое богословіе и признаетъ единственно истиннымъ только богословіе истолковательное (*theologiam interpretativam*). Оно состоитъ въ объясненіи пророческихъ писаній, причемъ самое объясненіе должно происходить не по собственному разумѣнію и праву толковниковъ, не

¹⁾ Н. Denzinger. Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. Band I. Seit. 376. Cnfr. сочиненіе Л. Geiger. Ioh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke. Berlin. 1871.

по образцу перипатетиковъ, чрезъ разнаго рода опредѣленія, раздѣленія и сочиненія, но съ помощью Св. Духа, вдохновившаго Св. Писаніе. Самъ Духъ Святой открываетъ Себя путемъ особаго рода знанія, занимающаго средину между рациональнымъ познаніемъ и пророческимъ созерцаніемъ. Къ буквальному, аллегорическому, моральному и анагогическому способу изъясненія Агриппа присоединяетъ еще типическій и психическій. Высшую ступень богопознанія Агриппа называетъ пророческою теологіею. Средствами для пріобрѣтенія ея онъ считаетъ внутреннее созерцаніе вещей въ божественномъ свѣтѣ, или личное вдохновеніе. Чтобы устранить противорѣчіе своей системы съ вдохновеннымъ Писаніемъ, Агриппа вынужденъ былъ допустить двоякій способъ изъясненія Св. Писанія ¹⁾).

Какъ чрезъ Моисея данъ былъ двойной законъ: буквальный и духовный, писанный и устный, такъ и евангеліе имѣетъ два значенія: внѣшнее для несовершенныхъ христіанъ и внутреннее для совершенныхъ. Возвышенный смыслъ и глубокое содержаніе даютъ Агриппѣ поводъ восхвалять вѣру пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ, какъ учителей возвышеннѣйшей теологіи. Онъ желаетъ, чтобы Слово Божіе было сохраняемо въ чистомъ и неповрежденномъ видѣ, чтобы къ нему не было примѣшиваемо никакое человѣческое толкованіе, такъ какъ слово Божіе достаточно ясно и само объясняетъ себя. Высшее разумѣніе, или вдохновеніе, даруемое непосредственно отъ Св. Духа или же чрезъ посредство ангела, сообщало не одно только религіозное знаніе, но давало возможность какъ бы въ зеркалѣ вѣчности созерцать весь кругъ естественныхъ и сверхъестественныхъ явленій.

Какъ кажется, Агриппа имѣлъ въ виду низшія ступени вдохновенія, когда утверждалъ, что св. писатели, хотя и исполненные св. Духа, все-таки иногда отступали отъ истины. Впрочемъ, св. писатели, по его мнѣнію, заблуждались не по собственнымъ побужденіямъ, но только впадали въ обыкновенныя человѣческія ошибки, когда Богъ перемѣнялъ свои намѣренія ²⁾).

¹⁾ Denzinger. *Ibidem*. Band I Seit. 382, Band 2 Seit. 185. Rixner. *Geschichte der Philosophie*. Band 2. Seit. 217.

²⁾ *Intelligi volo, non sponte errantes, sed humanitus lapsos aut mutata Dei sententia deficientes—De vanit. scient. cap. 99.*

Такъ или иначе, но это утверженіе Агриппы нельзя примирить съ его положительными взглядами на божественное вдохновеніе.

Современникомъ Агриппы былъ родственникъ ему по духу Теофрастъ Парацельсъ (1541). Онъ смотритъ на Моисея, пророковъ и апостоловъ не только какъ на вдохновенныхъ лицъ, но и какъ на каббалистовъ. Свойственный имъ способъ познанія доступенъ также и другимъ людямъ, когда Св. Духъ воспламеняетъ въ нихъ внутренній свѣтъ и затѣмъ открываетъ имъ мудрость и разумъ. Тогда и обыкновенные люди могутъ постигать тайны царствія Божія ¹⁾.

II.

Съ совершенно другой стороны видоизмѣняется общецерковное ученіе о вдохновеніи у Джона Уиклифа, Іоанна Гуса, Дешидерія Эразма и другихъ. Они шли путемъ мистицизма, но, въ пылу горячей борьбы съ католическою Церковью, нерѣдко пользовались оружіемъ раціонализма. Нѣкоторыя изъ ихъ мнѣній по вопросу о вдохновеніи въ существенныхъ моментахъ уже напоминаютъ ученіе Лютера.

Джонъ Уиклифъ (1384 г.), профессоръ Оксфордскаго университета и приходскій священникъ Англій, пересадилъ на почву своего отечества ученіе альбигойцевъ. Съ отверженіемъ церковнаго преданія, онъ склонился къ признанію исключительнаго и безусловнаго авторитета Библии. Свою богословскую систему онъ построилъ исключительно на свидѣтельствахъ Св. Писанія, которое тщательно изучалъ и ревностно защищалъ словомъ и перомъ противъ перетолкованій папства. Библия была для него единственнымъ источникомъ и нормою религіознаго знанія. Чтобы сдѣлать ее доступною всѣмъ мірянамъ, Уиклифъ перевелъ ее на родной англійскій языкъ. Ученіе о вдохновеніи Св. Писанія Уиклифъ довольно пространно излагаетъ въ своемъ главномъ сочиненіи „Trialogus“ ²⁾.

Какъ учить вѣра, Христосъ есть ближайшій виновникъ Св. Писанія. Авторитетъ Господа безконечно выше авторитета всякаго чловѣка. Слѣдовательно, и его книга, или Св. Писаніе

¹⁾ Denzinger. Loc. citat. Band I Seit. 390; Band II, Seit. 187 и др.

²⁾ Ioannis Wiclif: Trialogus. Изданіе F. Lechler, 1869.

безъ сравненія превосходить всякое другое человѣческое писаніе. Даже сочиненія великихъ учителей, хотя бы они были истинными, по сравненію съ словомъ Божиимъ, должны быть названы апокрифами и не заслуживаютъ никакой вѣры, кромѣ развѣ того случая, когда они основываются на самомъ Св. Писаніи. Фундаментомъ для ученія о богодухновенности Св. Писанія служитъ вѣра Церкви, по которой мы исповѣдуемъ, что Христось былъ Богъ и человѣкъ, рожденный во плоти, что Онъ, какъ повѣствуютъ евангелія, обращался среди людей и предназначилъ евангелистовъ какъ бы своихъ писцовъ, для письменнаго начертанія христіанскаго закона и католической вѣры. Естественный выводъ изъ этого есть тотъ, что Св. Писаніе въ каждой своей части безусловно истинно и достовѣрно, такъ какъ содержаніе его есть ученіе Господа Иисуса Христа, въ которомъ нѣтъ и не можетъ быть никакой ошибки. Что касается Св. Писанія ветхаго Завѣта, то оно обладаетъ высшимъ авторитетомъ уже потому, что Христось цитуетъ всѣ книги Ветхаго Завѣта, какъ цѣлый сборникъ и въ отдѣльности. Вообще же всѣ книги Ветхаго и Новаго Завѣта имѣютъ божественный авторитетъ, потому что все содержаніе ихъ произошло отъ Бога ¹⁾).

Для правильнаго пониманія Св. Писанія, по ученію Джона Уиклифа, необходимо, чтобы вѣрующій самимъ Господомъ былъ наставленъ въ правой логикѣ и въ точной философіи. Ошибки въ пониманіи слова Божія большею частью происходятъ отъ горделиваго пристрастія къ собственной логикѣ, между тѣмъ какъ логика Св. Писанія самая вѣрная, ясная и общепотребительная. Во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ Уиклифъ предлагаетъ держаться такого правила: кто вѣрно понялъ то или другое мѣсто Библии, тотъ долженъ восхвалить за это Господа; если же онъ еще не достигъ этого, то долженъ удовлетвориться, какъ ученикъ, простою буквою Писанія. Во всякомъ случаѣ онъ долженъ остерегаться впасть въ Св. Писаніе высшій ду-

¹⁾ *Dialogus Lib. III cap. 31. pag. 240.—Christus in communi vel particulari allegat omnes libros legis veteris, quos oportet catholicos acceptare, et ita parvis auctoritatis sunt omnes codices novae legis et veteris, de quibus credimus, quod suae sententiae a Spiritu sancto emanarunt.*

ловный смыслъ, пока еще не освободился отъ сомнѣній, потому что такой человѣкъ, по Иерониму, есть еретикъ ¹⁾.

Сколь мало данное правило разрѣшаетъ вопросъ о пониманіи слова Божія, столь же мало послѣдователенъ Джонъ Уиклифъ въ отношеніи къ Св. Преданію. Въ одномъ мѣстѣ онъ рѣшительно утверждаетъ, что большую часть своихъ взглядовъ онъ основываетъ на мнѣніяхъ и изреченіяхъ св. отцевъ, съ вѣроятностью извлеченныхъ изъ Св. книгъ ²⁾. Въ другихъ случаяхъ, наоборотъ, онъ пытается обосноваться только на вѣрѣ въ Св. Писаніе и законахъ разума. Иногда же выражаетъ желаніе исключительно удерживаться въ границахъ Св. Писанія, призывая вполне достаточнымъ то, что сказано въ немъ, а все остальное почитая изобрѣтеніемъ самихъ людей ³⁾.

Іоаннъ Гусъ (1415), профессоръ Пражскаго университета и проповѣдникъ при Виелемской часовнѣ, во многихъ своихъ взглядахъ былъ ученикомъ Джона Уиклифа. Св. Писаніе онъ признаетъ по происхожденію и содержанію словомъ Божиимъ, высочайшимъ правиломъ и рѣшающимъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры. Гусъ вполне проникся взглядомъ Уиклифа на Св. Писаніе, какъ единственный источникъ религіознаго знанія. Онъ требовалъ усвоенія религіи путемъ личнаго убѣжденія и средство къ такому усвоенію указывалъ въ личномъ пониманіи слова Божія. Церковное преданіе представлялось ему только какъ историческое развитіе истины, содержащейся, по ея существу, въ Св. Писаніи. Ссылки на Св. Писаніе, однако, не помогли Іоанну Гусу на Константскомъ соборѣ (въ 1415 г.), и паписты, съ которыми онъ вступилъ въ горячій споръ объ ученіи Уиклифа, осудили его, какъ еретика, на сожженіе.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ, по ученію Гуса, Господь говорилъ съ людьми пророческимъ и прикровеннымъ языкомъ, въ Новомъ же Завѣтѣ небесный отецъ говоритъ намъ въ единородномъ Своемъ Сынѣ, какъ учитъ апостоль Павелъ ⁴⁾. Праотцы Ветхаго

¹⁾ *Trialogus. Liber III, cap. 31; pag. 248.*

²⁾ *Ibidem. Liber II, cap. 21; pag. 112: Plurior pars illius materiae, quam hic dico, est sanctorum sententia, elicita probabiliter ex scriptura.*

³⁾ *Trialogus, Lib. IV, cap. 21; pag. 319—Propono me tenere in limitibus fidei scripturae sciens, quod dicta in illa sufficiunt, et alia inventa numanitus communiter non fundantur.*

⁴⁾ *Ioannes Hus, Opera Latina (1524) T. I pag. 15. De anatom. Antichr. cap. XII.*

и Новаго Завѣта—пророки и апостолы—образуютъ въ совокупности какъ бы два блестящіе хора, съ Иисусомъ Христомъ по срединѣ. Всѣ они единогласно возвѣщаютъ о Сынѣ Божіемъ, явившемся во плоти и ученіе ихъ, распространяясь чрезъ проповѣдь, служило и будетъ служить во всѣ вѣка свидѣтельствомъ истинной вѣры ¹⁾. Свойства Св. Писанія даютъ Гусу основаніе сравнивать его съ такого рода пищею, которая не слишкомъ вѣжна, но и не груба. Св. Писаніе занимаетъ какъ бы средину, потому что ученіе евангелистовъ и апостоловъ одинаково удовлетворяетъ какъ ученыхъ такъ и неученыхъ людей ²⁾.

Однако, въ продолжительномъ и ожесточенномъ спорѣ, который велъ Гусъ съ „антихристомъ“, какъ онъ называлъ представителей римско-католической іерархіи, обнаружилось, что и противники его въ свою очередь ссылались на вдохновенное Писаніе. Чтобы обезсилить доказательства ихъ, Гусъ возражалъ, что истины вдохновеннаго Писанія въ католической Церкви затемнены и повреждены многими человѣческими выдумками и опредѣленіями. А эти послѣдніе не только не могутъ быть доказаны на основаніи Св. Писанія, но даже находятся частью въ явномъ, частью въ прикровенномъ, противорѣчій съ нимъ. Нельзя сказать, чтобы Гусъ порывалъ всякую связь съ Преданіемъ вселенской Церкви; нѣтъ,—онъ старался только доказать ту истину, что католическая Церковь его времени, особенно же университеты отступили отъ истиннаго ученія Христа и проповѣдаютъ ученіе антихриста ³⁾.

Въ доказательство того, что его собственное изъясненіе Библии вполне истинно и безошибочно, Гусъ указывалъ на личное убѣжденіе въ своемъ высшемъ предъизбраніи и предназначеніи. Онъ и его послѣдователи суть люди, „предопредѣленные“ Богомъ, люди, обладающіе Духомъ Христовымъ и истиннымъ

¹⁾ T. I pag. 78. b.—De abol. sectis cap. III.

²⁾ T. I pag. 30 b Talis (cibus) est laudabilis, quia neque nimium subtilis, neque nimis grossus et sic tenet medium, differens a praedictis cibus. Et talis est doctrina evangelica et apostolica, sapientibus et insipientibus sufficiens—De anat. Ant. cap. XXVI.

³⁾ De anat. Ant. cap. XXVI. T. I pag. 29 a. Nam cibi Antichristi tunc praeparantur, dum ejus doctrina variis et multis codicibus sigillata, in diversis gloriose legitur Universitatibus.

пониманіемъ Св. Писанія. Другіе же, т. е. слѣпые приверженцы римско-католической курии, не имѣя Св. Духа, не могутъ и понимать слово Божіе правильно. Хотя бы они каждый день слушали слово Божіе и проповѣдали его, все же чрезъ это они впади бы въ еще большее ожесточеніе ¹⁾. Тайны слова Божія могутъ быть поняты только тогда, когда читатель или слушатель будетъ наставленъ въ нихъ самимъ Духомъ Святымъ, а это возможно только для людей достойныхъ ²⁾.

Каждый христіанинъ, причастный Духу Иисуса, справедливо можетъ быть названъ „духовнымъ человѣкомъ“. Онъ получилъ и сохраняетъ Св. Духа, и Имъ онъ руководится въ жизни. Этотъ „духовный человѣкъ“ судитъ о всемъ и лично непогрѣшимъ, такъ какъ никогда не ошибается въ изъясненіи вдохновеннаго Писанія. Объ этомъ свидѣтельствовалъ еще апостоль Іоаннъ, извѣстный глубиною своихъ богодухновенныхъ созерцаній, когда говорилъ, что рожденный отъ Бога не грѣшитъ и не можетъ согрѣшать, такъ какъ онъ рожденъ самимъ Св. Духомъ (I Іоан. III, 9). Если бы возрожденный христіанинъ чрезъ изученіе Св. Писанія дошелъ бы до ереси, то слово апостола Іоанна оказалось бы ложнымъ ³⁾. Напротивъ, нечестивый человѣкъ, хотя бы онъ былъ облеченъ саномъ епископа или даже былъ самымъ святѣйшимъ папою,—не въ состояніи правильно судить о „человѣкѣ духовномъ“, непосредственно руководимомъ Св. Духомъ. Свое личное объясненіе Св. Писанія, Гусъ, по его убѣжденію, почерпалъ изъ непосредственнаго откровенія Божія. Подобно мистикамъ, онъ говорилъ, что самъ распятый Иисусъ открылъ ему разумъ къ пониманію слова Божія. Это откровеніе вошло въ его душу, въ его сердце, какъ бы нѣкоторый сверхъ-естественный огонь, ощутительный даже тѣлесно и чрезвычайно пріятный ⁴⁾.

¹⁾ Sermones de Antichr. Sermo XXI. T. III pag. 34 a. Saepe confiteri, missas audire, celebrare, multa prallere et cantare, omni die verbum Dei audire, legem praedicare et caetera omnia inquam ista et similia veniunt falibus in obdurationem lapideam, quamdiu Spiritum Iesu non habent.

²⁾ Tom. I pag. 90 a. De regno Antichr.

³⁾ Ioh. Friedrich: Die Lehre des Ioh. Hus. Regensburg, 1862. Seit. 69.

⁴⁾ De sacerdot. et mon. abom. cap. XXII. I. II pag. 34 a. Et tunc maxime piissime Jesus crucifixus aperuit mihi aurem, id est, sensum, ut intelligerem

Ученіе Джона Уиклифа объ исключительномъ значеніи Св. Писанія, воспроизведенное отчасти Гусомъ, нашло для себя защитника въ лицѣ Іоанна Везеля (1481), бывшаго сначала профессоромъ въ Эрфуртѣ, потомъ проповѣдникомъ въ Майнцѣ и Вормсѣ. Везель уже съ полною рѣшительностью высказываетъ положеніе, усвоенное впоследствии протестантами, а именно, что Библія есть единственное руководство христіанской вѣры. Только въ евангеліи всѣ христіане составляютъ единое общество. Объяснять Писаніе можно только на основаніи его же самаго, безъ руководства какого-либо церковно-учительскаго авторитета ¹⁾.

Если вліяніе Везеля на современное общество было незначительно, то, наоборотъ, сочиненія знаменитѣйшаго изъ современныхъ гуманистовъ Дезидерія Эразма (1536) пользовались громаднымъ уваженіемъ среди людей всѣхъ классовъ. Критическимъ изданіемъ Новаго Завѣта Эразмъ далъ значительное побужденіе къ научному занятію библейскимъ текстомъ, а своими парафразами и примѣчаніями оказалъ большую заслугу экзегесису. Какъ ученый, посвятившій себя изданію, переводу и истолкованію Новаго Завѣта, Эразмъ преслѣдовалъ не одну только ученую цѣль, а хотѣлъ сдѣлать Священное Писаніе доступнымъ для всѣхъ и освободить его отъ искаженій, „Я желалъ бы“, говоритъ онъ въ предисловіи къ изданію Новаго Завѣта, „чтобы слабыя женщины читали Евангеліе и посланія апостола Павла, желалъ бы, чтобы ихъ перевели на всѣ языки, чтобы ихъ читали и понимали не только шотландцы и ирландцы, но турки и сарацины. Мнѣ хотѣлось бы, чтобы пахарь напѣвалъ стихи изъ Писанія, ида за плугомъ, ткачъ повторялъ бы ихъ подъ жужжаніе челнока и путникъ развлекался бы евангельскими разсказами во время скучнаго путешествія“.

Несмотря на свою ревность къ изученію и распространенію слова Божія, Эразмъ Роттердамскій не чуждъ былъ противо-

spiritivas huic tempori congruentes. — Et ingressus est in me, id est in pectus meum, quidam ignis etiam corporaliter subtilis, novus, fortis et inusitatus, sed valde dulcissimus.

¹⁾ Cruel. R. Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. 1879. Seit. 616.

рѣчій какъ въ отношеніи къ реформаціи Лютера, такъ и въ пониманіи вдохновенія Писанія. Въ своемъ комментарий на евангеліе Маттея онъ утверждаетъ, что авторитетъ Писанія не колеблется, если отдѣльные св. писатели расходятся другъ съ другомъ въ словахъ или мысляхъ. Сумма того, на чемъ основывается наше спасеніе, остается при этомъ неповрежденной. Духъ Святый, руководившій мыслями апостоловъ, подавался имъ такъ, что они многое не сознавали, иногда находились какъ бы въ аффектъ или даже допускали ошибки въ мысляхъ и чувстваваніяхъ (*ignorare quaedam et labi erraveque*). Въ частности, свои библейскія цитаты евангелисты приводили не изъ ветхозавѣтныхъ книгъ, но довѣрялись памяти и потому впадали въ ошибки. Только Христосъ есть совершенная Истина и только Онъ свободенъ отъ ошибокъ. Ради ошибокъ отдѣльныхъ авторовъ не разрушался авторитетъ Св. Писанія въ его цѣломъ объемѣ ¹⁾.

Ученый католическій богословъ Эвкъ указывалъ Эразму на крайность и опасность такихъ взглядовъ и писалъ ему: „Послушай, мой Эразмъ, не думаешь ли ты, что христіанинъ можетъ спокойно согласиться съ тѣмъ, что евангелисты должны были ошибаться въ евангеліяхъ? Если даже здѣсь колеблется авторитетъ, то гдѣ же еще искать истину?“ ²⁾. Но особенно напали на Эразма испанскіе монахи, профессора саламанскаго университета. Эразмъ вынужденъ былъ писать противъ нихъ апологію, въ которой пытался защитить свои взгляды и даже обосновать ихъ на твореніяхъ блаж. Иеронима, но защита оказалась чрезвычайно неестественной и неопредѣленной ³⁾. Конечно, онъ долженъ былъ въ значительной степени взять свои сужденія назадъ, но противорѣчіе все же осталось. Эразмъ указывалъ своимъ противникамъ на то, что взглядъ его на вдохновеніе предлагается имъ какъ средство для защиты авторитета слова

¹⁾ Comment. in Matth. cap. 2 et 27. Сравни выраженіе того же Эразма въ толкованіи на X-ю главу Дѣяній Ап.: *Homines erant (scil. Apostoli), quaedam ignorabant, in nonnullis errabant.*

²⁾ Erasmi Opera. Epistol. 303. Tom. III. 296.

³⁾ *Apologia adversus Monachos quosdam Hispanos.* Здѣсь читаемъ: *Ubi memoriam et oblivionem gubernat Spiritus Sanctus, ibi tam est utilis oblivio quam memoria.*

Божія. По его мнѣнію, авторитетъ цѣлой Библія не уничтожается, если кто-либо изъ св. писателей допускаетъ ошибки въ послѣдовательности событій, при припоминаніи какого-либо имени или въ чемъ-либо подобномъ, что къ существу христіанской вѣры собственно не относится. Впрочемъ, если этотъ взглядъ нельзя принять, то Эразмъ готовъ охотнѣе повѣрить, что нѣкоторыя выраженія Св. Писанія испорчены или даже, если въ Св. Писаніи что-либо измѣнено, то это случилось для пользы. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ человѣкъ, по причинѣ своей духовной немощи, не можетъ понять Св. Писаніе, хотя оно само по себѣ ясно. Сверхъ того, Эразмъ дѣлаетъ различіе между ошибками въ мысли и ошибками въ словѣ. Можетъ быть именно такой случай, что Духъ Святой допускаетъ ошибки въ словѣ или памяти у св. писателей, хотя самая мысль при этомъ остается неповрежденной ¹⁾).

Наряду съ этими довольно свободными сужденіями, которыя были выпущены изъ позднѣйшихъ изданій комментарія Эразма на евангеліе Маттея, у него встрѣчаются и совершенно другія, напр., что апостолы въ каноническихъ писаніяхъ не могутъ погрѣшать ни въ мысли, ни въ словѣ. Тамъ, гдѣ св. Духъ руководилъ воспоминаніемъ и забвеніемъ, послѣднее было такъ же полезно, какъ и первое, если можно только назвать забвеніемъ такой случай, когда рассказчику приходитъ что-либо на мысль и онъ тотчасъ же начинаетъ объ этомъ рассказывать.

Относительно практическаго пользованія Св. Писаніемъ Эразмъ Роттердамскій порицаетъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые по поводу одного какого-либо изреченія Св. Писанія говорятъ пышныя рѣчи, составляютъ силлогизмы и обширныя вступленія, и только уже на послѣднемъ мѣстѣ говорятъ о евангеліи, тогда какъ съ него-то именно они и должны были начать. Но онъ отвергаетъ также и произволь лютеранскихъ проповѣдниковъ, которые кричатъ въ одинъ голосъ: „евангеліе!“ , а толковниками его хотятъ быть только сами ²⁾).

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Advers. monach. quosdam Hispanos. Resp. 45 Hic fieri potuit, ut Spiritus sanctus passus sit illos labi in verbis aut fortasse roluerit eos labi memoria, manente sensus integritate.

²⁾ Opera, Epistol. 19 pag. 602. 603.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

(Продолженіе *).

2. Обзорніе произведеній свв. отцовъ и учителей церкви, въ которыхъ они касаются педагогическихъ вопросовъ.

Сдѣлавъ общій взглядъ на педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви, мы приступимъ теперь къ обзорнію тѣхъ ихъ произведеній, въ которыхъ они такъ или иначе касаются педагогическихъ вопросовъ. Мы постараемся въ данномъ случаѣ указать главнымъ образомъ важнѣйшія ихъ произведенія, въ которыхъ они высказали основныя взгляды на эти вопросы и болѣе или менѣе подробно разъяснили ихъ, при чемъ не будемъ подробно вдаваться въ разборъ этихъ сочиненій.

Изъ апологетическаго періода для насъ важны произведенія слѣдующихъ апологетовъ восточныхъ: Климента Александрійскаго († 217) и Оригена († 254); западныхъ: Тертулліана († 240) и Кипріана († 258). Изъ патристическаго періода мы будемъ имѣть въ виду произведенія слѣдующихъ знаменитыхъ отцовъ и учителей церкви—восточныхъ: св. Василия Великаго († 379), св. Григорія Богослова († 390), св. Амфилохія Иконійскаго († 395), св. Іоанна Златоуста († 407), св. Исидора Пелусіота († 436); западныхъ: св. Амвросія Медиоланскаго († 397), бл. Іеронима († 420), бл. Августина († 430), св. Григорія Великаго (590—604), св. Бенедикта Нурсійскаго (480—544).

Кромѣ того, мы будемъ ссылаться и на постановленія апо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 2.

стольскія, поскольку въ нихъ выразились взгляды древней церкви, и на соборныя правила.

Изъ произведеній Климента Александрійскаго для насъ важны: „Λόγος πρὸς τρεπτικὸς“, „увѣщаніе язычниковъ“ въ 12 главахъ: „Παιδαγωγός“—„Педагогъ“ въ 3 книгахъ и „Στροματεῖς“—„Строматы“ въ 8 книгахъ.

Въ первомъ сочиненіи Климентъ доказываетъ превосходство и древность христіанства предъ языческой религіей и философійей. Здѣсь важенъ взглядъ Климента на философію, въ которой онъ находитъ истины, хотя, можетъ быть, и заимствованныя, по его мнѣнію, изъ св. Писанія.

Важнѣе для насъ второе его сочиненіе „Педагогъ“. Здѣсь Климентъ рисуеъ общій идеаль воспитателя въ лицѣ Слова—Христа. Любовь выставляется припципомъ, а богоподобіе—цѣлю воспитанія у такого педагога. Во 2 и 3 кн. Климентъ излагаетъ чистыя правила христіанской жизни и воспитанія. Педагогическая важность этого сочиненія понятна: здѣсь Климентъ довольно подробно и правильно изслѣдуетъ вопросъ о христіанскомъ воспитаніи, хотя имѣетъ въ виду главнымъ образомъ нарисовать не частный идеаль воспитанія, а идеаль общечеловѣческаго педагога. Но, помимо этого, здѣсь авторъ высказываетъ много мыслей и спеціально о воспитаніи юношества: опредѣляетъ характеръ и способъ воспитанія, указываетъ важность такого воспитанія для здѣшней жизни и будущей.

Въ третьемъ своемъ сочиненіи—„Строматахъ“ Климентъ излагаетъ начала Христіанской философіи съ тѣмъ, что-бы опровергнуть ложныя мудрованія различныхъ гностиковъ его времени и заблужденія язычества. Здѣсь, между прочимъ, излагается взглядъ на отношеніе христіанства къ язычеству, философіи къ христіанству, вѣры къ знанію,—устанавливается различіе истиннаго знанія отъ ложнаго. Педагогическое значеніе этого сочиненія заключается въ томъ, что здѣсь высказывается правильный взглядъ на отношеніе христіанства къ литературному достоянію язычества ¹⁾.

¹⁾ Больше подробно объ этихъ сочиненіяхъ излагается: у Freppel'а „Clemens d' Alexandrie“. Paris 1863 г.; у Schmid'а „Grundlinie d. Patrologie“ стр. 50—52 у Арх. Бориса: „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отнош. къ грек. рим.

Изъ произведеній знаменитаго Оригена для насъ важны 3 его письма: къ Амвросію, къ Александрійскимъ братіямъ и къ св. Григорію Чудотворцу ¹⁾. Въ этихъ письмахъ Оригенъ высказываетъ свой взглядъ на изученіе философіи и свѣтскихъ наукъ, находя такое изученіе необходимымъ и полезнымъ.

Кромѣ того, взгляды Оригена на образованіе прекрасно переданы св. Григоріемъ Чудотворцемъ въ его похвальномъ Оригену словѣ, въ которомъ онъ говоритъ про Оригена, что онъ очень превозносилъ философію; онъ думалъ, что мудрость и разумъ обязываютъ человека ревностно изучать её и т. д. ²⁾.

Нѣкоторые взгляды на образованіе высказаны имъ и въ письмахъ, приведенномъ въ церковной исторіи Евсевія ³⁾. Нѣсколько мѣстъ съ педагогическимъ характеромъ можно найти у Оригена и въ его знаменитомъ сочиненіи „*Contra Celsum*“ (напр., lib 3, p. 643, 645 и др.). „Противъ Цельса“ и въ сочиненіи „*de principiis*“ (особенно 3-я книга); „О началахъ“.

Изъ произведеній выдающагося западнаго апологета Тертуллиана нужно указать на слѣдующія: „*Apologeticum*“ (Апологетикъ); „*ad nationes*“ (къ язычникамъ во 2 кн.); „*de anima*“ (о душѣ); „*de testimonio animae*“ (о свидѣтельствѣ души); „*de praescriptionibus haereticorum*“ (о давности противъ еретиковъ); „*resurrectione carnis*“ (о воскресеніи тѣла). Въ этихъ произведеніяхъ Тертуллианъ является горячимъ противникомъ древней философіи и ея изученія.

Въ сочиненіяхъ: „*de habitu muliebri*“ (о женскомъ покровѣ); „*de cultu feminarum*“ (объ украшеніи женщинъ); „*de spectacu-*

образ.“ п. I, стр. 96—116; 134—138; 189—215; у Дмитревскаго: „Александршкола“ стр. 34—78; у Скворцова: „Философія отцовъ и учителей“ періодъ аполог. стр. 201—224.

¹⁾ Origen Opera t. I, p. 3. s. 30—32. Edit Da-la-Rue (см. объ этомъ въ „Историч. учен. объ отцахъ церкви“ ч. I стр. 233—234, пр. 105; у Арх. Бориса цит. соч. п. I, стр. 136—137; у Huber'a. „Die Philosophie der Kirchenväter s. 155.

²⁾ S. Gregor. Thaum. orat. in orig. s. VI. (См. объ этомъ панегирикъ у Neander'a: „Allgem Geschichte d. cristl Religion und. Kirche“. B. I, abt. 3. (1828 г.) s. 818—819; у Бориса цит. соч. стр. 168—169; Филаретъ въ цит. соч. стр. 137 говоритъ: „Похвальное слово Оригену—сочиненіе превосходное по изяществу слога, важное для исторіи церковнаго образованія“.

³⁾ Euseb. Hist. eccles. lib. VI. c. XVIII—XIX; Кое-что объ немъ, какъ учитель, говорится и въ сочин. бл. Иеронима: „*Liber de viris illustribus*“.

lis“ (о зрѣлищахъ); „de idolatria“ (объ идолослуженіи). Тертуліанъ возстаеъ противъ эстетическаго образованія, противъ изученія изящныхъ искусствъ, хотя въ послѣднемъ сочиненіи (de idolatria) не простираеъ своихъ жестокихъ ударовъ на литературное образованіе ¹⁾. Въ лицѣ Тертуліана древняя церковь выставила характерную личность въ отношеніи взгляда на древнюю культуру и образованность и ея изученіе.

Къ взглядамъ Тертуліана близко примыкаеъ и св. Кипріанъ, которѣй имѣлъ для себя въ лицѣ перваго образецъ для подражанія, отъ чего сочиненія Кипріана не отличаются ни новостію взглядовъ, ни оригинальностію ихъ изложенія: онъ часто повторялъ то, что сказано было Тертуліаномъ ²⁾. „Но св. Кипріанъ стоить выше своего учителя,—говорить Архіеп. Филаретъ,—какъ по сердечной, нѣжной искренности, съ какою выражалъ онъ благочестивыя свои чувства, такъ и по естественности хода мыслей, по ихъ вѣрности, по слогу плавному и болѣе вѣрному“ ³⁾.

Кипріанъ болѣе, чѣмъ кто либо изъ западныхъ писателей, отличается практическимъ направленіемъ: у него не встрѣчаются философскія умозрѣнія и діалектическія разсужденія: его цѣлію было не анализировать христіанское ученіе, а скорѣе—вести его въ жизнь. сдѣлать послѣднюю во всѣхъ отношеніяхъ истинно-христіанскою ⁴⁾. Отсюда и всѣ сочиненія св. Кипріана отличаются практическимъ характеромъ: въ нихъ рѣшаются разныя современныя жизненныя требованія и даются практическіе совѣты. Вотъ почему Кипріанъ, какъ практикъ, съ пренебреженіемъ относится къ философіи, этой отвлеченной наукѣ, что онъ высказалъ въ своихъ апологетическихъ сочиненіяхъ: „къ Довату о милости Божіей“; „о ничтожествѣ

¹⁾ Подробно объ его сочиненіяхъ см. у Möhler'a „Patrologie“ а. 701—789; у Fregel'я „Tertullien“ Par. 1864 г.; у Nirchl'я; Lehrbuch Patrr. 376; у Schmid'a цит. соч. ст. 58—61; у Филарета цит. соч. I ч. 185—196; у Борися цит. соч. ст. 70—71; 126—130; 145—154; 184—185; всѣ сочиненія Тертуліана существуютъ въ русс. пер. Корнѣева ч. I—IV 1847—1850 г.г.

²⁾ См. у Борися цит. соч. 70—72; 185—186; у Филар. цит. соч. стр. 123. „Тертуліана Кипріанъ считалъ своимъ наставникомъ, говоритъ преосв. Филаретъ,—и самыя сочиненія показываютъ то же: стоить сравнить трактаты Кипріана de oratione dominica и de patientia съ таковыми-же Тертуліана“. ³⁾ Ibid стр. 123.

⁴⁾ Борися цит. соч. п. I, стр. 186; Филаретъ цит. соч. т. I, стр. 123.

идоловъ“; и „къ Деметріану“. Изъ практическихъ сочиненій св. Кипріанъ нѣсколько педагогическихъ мыслей содержатъ слѣдующія: „О трудѣ и милостынѣ“. „объ одеждѣ дѣвѣ“ (24 гл.) ¹⁾, а также его письмо (62) „къ Помпонію о дѣвственницахъ“ ²⁾.

Перейдемъ теперь къ обзорѣнню произведеній отцовъ и учителей восточной церкви въ IV—V вв. Начнемъ съ св. Василия Великаго. Св. Василій Великій былъ не только великій богословъ, но и великій педагогъ, почему его произведенія имѣютъ для насъ особенную цѣнность.

Изъ его произведеній педагогическаго характера мы должны указать прежде всего на его капитальный трактатъ о чтеніи языческихъ сочиненій,—на его знаменитую 22-ю „Бесѣду къ юношамъ о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями“ ³⁾. Время написанія этого педагогическаго трактата ученые относятъ къ концу жизни автора ⁴⁾, на основаніи начальныхъ словъ этой бесѣды ⁵⁾.

Цѣль этого трактата ясно опредѣляется традиціоннымъ его заглавіемъ: „Къ юношамъ, какъ надобно пользоваться еллинскою литературою“. Согласно съ этимъ заглавіемъ, и всѣ ученые единогласно признаютъ основной идеей этой бесѣды желаніе св. Василия разъяснить здѣсь и устранить предрасудки противъ изученія классической литературы,—раскрыть истин-

¹⁾ О сочиненіяхъ св. Кипріана см. Möhler'a „d. Patrol. v. 809—893; Schmid'a: „Grund. d. Patr.“ стр. 62—64; Филарета цит. соч. т. I стр. 123—132, у Бориса цит. соч. кн. I, стр. 71—72; 185—186; на русс. языкѣ есть I—II тома его произведеній. Нѣсколько его сочиненій въ русс. переводѣ помѣщено въ „Хр. Чит.“ за 1825, 1832, 1835 и 1836 гг.

²⁾ См. Первый соб. корѣ. пр. 3 и 4.

³⁾ Это сочиненіе было одно изъ первоначальныхъ. Изданіе его то на греческомъ, то на латинскомъ, то на обоихъ вмѣстѣ повторено до 200 разъ; оно переведено на всѣ европейскіе и нѣкоторые восточные языки. Hales in Fabr. Bibl. 9, p. 31—32. (См. у Филар. цит. соч. т. II с. 149, пр. 51).

⁴⁾ Daniel. Des etudes classiques dans la société chretienne p. 33: „cet opuscule est daté par saint Basile lui même, et il appartient à la fin de sa vie“.

⁵⁾ Вотъ какъ начинается эта бесѣда: „Много у меня побужденій посоветовать вамъ, что признано лучшимъ, и что, какъ я увѣренъ, будетъ вамъ полезно, и вѣстой мой возрастъ, и упражненіе во многихъ уже дѣлахъ, и достаточное извѣданіе всякихъ и всему обучающихъ перемѣвъ сдѣлали меня опытнымъ въ дѣлахъ человѣческихъ, такъ-что едва вступающимъ въ жизнь могу указать какъ бы самый безопасный путь“ (S. Basilius Magnus. De legendis libris gentillum c. I, p. 243, ed. Garnier t. II; Русс. пер. ч. IV, стр. 344).

но-нравственное содержаніе литературныхъ сокровищъ и показать, что все великое и доброе въ произведеніяхъ еллиновъ было сообщено Богомъ человѣческому роду уже въ св. Писаніи ¹⁾. Мысль эта не первымъ имъ высказывается,—она ранѣе высказывалась, напримѣръ, св. Іустиномъ Философомъ, Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ ²⁾. Но у св. Василія только она получаетъ полное, всестороннее разъясненіе и надлежащее освѣщеніе. Кромѣ того, св. Василій подражалъ въ своей рѣчи однородному по предмету и цѣли нравственно-педагогическому трактату Плутарха: „Quo modo adolescens poëtas audire debeat“ ³⁾, при чемъ св. Василій подызается даже выраженіями послѣдняго, не говоря уже о мысляхъ: это видно отчасти изъ сопоставленія нѣсколькихъ параллельныхъ мѣстъ обоихъ трактатовъ ⁴⁾.

Мы не будемъ подробно разбирать этотъ трактатъ св. Василія, а только вкратцѣ укажемъ его сущность.

Весь трактатъ дѣлится на двѣ части и очень неравной величины. Въ первой части св. Василій доказываетъ юношамъ, что чтеніе языческихъ авторовъ можетъ быть имъ полезно; во второй—онъ даетъ имъ совѣтъ, какъ должно заниматься этимъ чтеніемъ, чтобы оно дѣйствительно сдѣлалось для нихъ полезнымъ. Въ обѣихъ частяхъ св. Василія разъясняетъ вопросъ о

¹⁾ Nicolae. „Grichische Literaturgeschichte in neuer Bearbeitung“. Dritt Band 1878 г. S. 211—212. То же высказываетъ и Garnier, издатель твореній св. Василія (s. Basilii opera omnia quae estant ed. g. Parisiis 1834 г. т. II. p. 243 и дал.), а также Tillemont и новѣйшіе издатели его твореній—Dubner и Lefranc. (Paris et Lyon 1839). (См. Doctræens. D. Heil. Basilii und die class. Studien 1857, s. 29).

²⁾ Св. Іустинъ въ Увѣщательномъ словѣ къ Еллинамъ, въ разныхъ его мѣстахъ. Климентъ—въ „Λόγος προτρεπτικός“ „Παίδευτικός“ и „Στοματικός“. Оригенъ въ письмахъ къ Амвросію, Алекс. братьямъ, къ св. Григорію Чудотворцу, также въ „похвалы. ему словѣ“ св. Григорія Чуд. гл. 6.

³⁾ „Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν“. Этотъ трактатъ цитруется подъ заглавіемъ: „De audiendis adolescenti poëtis“. См. Nicolai цит. соч. В. II, 2 Нѣт s. 648.

⁴⁾ Эти параллельныя сопоставленія сдѣланы Архим. Борисомъ въ его цит. соч. пер. II, (Пр. Соб. 1886 г. ч. I, стр. 55—56), а также можно видѣть въ соч. Fralon'a: «Etude histor. et litter. sur. S. Basile Paris» 1861 г. p. 34 и 90; Nicolae цит. соч. В. III, s. 211. Въ этомъ трактатѣ св. Василій обнаружилъ богатую образованность и обширныя свѣдѣнія изъ древне-классической литературы.

пользѣ чтенія съ христіанской точки зрѣнія и о конечной цѣли человѣческой жизни—достигнуть блаженной загробной жизни.

Въ разсужденіи о пользѣ изученія классическихъ писателей св. Василій выставляетъ ту пользу, что это изученіе для христіанскаго юношества имѣетъ важное пропедевтическое значеніе для усвоенія высшихъ христіанскихъ истинъ и, помимо этого, другое, побочное значеніе—то, что оно содѣйствуетъ облаченію этихъ истинъ въ изящную словесную форму. Вопросъ о томъ, какъ должно заниматься чтеніемъ языческихъ авторовъ, св. Василій рѣшаетъ съ точки зрѣнія нравственнаго принципа: совѣтуетъ усваивать только то, что полезно для добродѣтельной жизни.

Кромѣ этого трактата, св. Василій касается вопроса объ изученіи классическихъ авторовъ въ двухъ своихъ письмахъ—противъ Евстаѳіа Севастійскаго и къ Ливанію ¹⁾, а также и въ своихъ монашескихъ правилахъ ²⁾,—въ которыхъ онъ какъ-бы неблагоклонно относится къ этому изученію. Но такой взглядъ св. Василія, выраженный въ этихъ письмахъ и правилахъ, объясняется разными обстоятельствами, при которыхъ онъ ихъ писалъ, а также и иной точкой зрѣнія на это дѣло. Вообще св. Василій ничуть не измѣнилъ своего благосклоннаго отношенія къ классическому образованію, что и высказалъ въ вышеупомянутомъ трактатѣ, написанномъ имъ въ концѣ своей жизни, послѣ этихъ писемъ и правилъ ³⁾. Упомянемъ и о правилахъ св. Василія. Въ числѣ этихъ правилъ есть одно (15-й вопросъ и отвѣтъ), въ которомъ св. Василій начертываетъ цѣлую систему монастырскаго воспитанія и образованія. Здѣсь встрѣчаются мысли, имѣющія важное обще-педагогическое значеніе: о духѣ и характерѣ воспитанія, о наказаніяхъ, ихъ примѣненіи и значеніи, о методѣ и характерѣ обученія грамотѣ и проч.

Кромѣ указанныхъ сочиненій св. Василія, для насъ важны нѣкоторыя его письма, напр. 292, 268, 235, 24, 39, 22 и другія.

Изъ произведеній св. Григорія Богослова для насъ важны

¹⁾ Письмо противъ Евстаѳіа 223 (по другимъ 215) и къ Ливанію 339 (по другимъ 328) см. Твор. св. Вас. въ русс. пер. ч. 7, 1848 г. (стр. 121-131 и 336-337).

²⁾ Монаш. прав. тв. русс. пер. ч. 5, воп. 15 (стр. 131—136).

³⁾ Прекрасно объясняетъ это кажущееся неблагоклонное отношеніе св. Василія къ классическому образованію Арх. Борися въ цит. соч. (Пр. Соб. 1886 г. I ч стр. 45—53).

его похвальное слово св. Василию, которое онъ произнесъ въ Кесаріи надъ его гробомъ въ 381 г.; ¹⁾, первое обличительное слово на императора Юліана ²⁾,—написанное имъ по поводу закрытія послѣднимъ христіанскихъ школъ и запрещенія христіанскимъ учителямъ преподавать классическую литературу,—и два его стахотворенія (XLIX и L по изданію Мореля): первое озаглавливается: „*Παρά Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα*“, (ad Nicobulum patrem Nicobuli filii nomine), а второе: „*Νικοβούλου πρὸς τὸν οὐῖόν*“ (Nicobuli patris ad filium) ³⁾.

Во всѣхъ указанныхъ произведеніяхъ св. Григорій является горячимъ защитникомъ изученія свѣтскихъ наукъ ⁴⁾.

Кромѣ того, мы будемъ имѣть въ виду и нѣкоторыя другія произведенія св. Григорія, въ которыхъ онъ такъ или иначе касается вопросовъ воспитанія и образованія, напр., его надгробное слово своей сестрѣ Горгоніи, его 79 письмо и др.

Отъ св. Амфилохія Иконійскаго, современника и друга св. Василія Великаго и св. Григорія Богослова, осталось и дошло до насъ обширное письмо въ стихахъ (ямбахъ) къ Селевку, племяннику св. Олимпіады (его сестры) и внуку военачальника Траява ⁵⁾. Письмо это педагогическаго характера и подобно рѣчи св. Василія: о надобности читать книги язычниковъ ⁶⁾. Въ

¹⁾ S. Greg. Nazians. Oratio funeribus in laudem. Basilii Mag. E. d. Morel. t. I. p. 323—324.

²⁾ Твор. св. Григорія въ русс. пер. ч. I-я, слово I-я обл. на царя Юліана с. 155—156.

³⁾ S. Greg. Naz. Carmen ad Nicobulum patrem. vv 42—66 ed. Morel; ibid. carmen Nicobuli ad filium vv 1—6. (Цит. по Борису пят. соч. Пр. соб. 1886. ч. II, стр. 135—137).

⁴⁾ Болѣе подробный разборъ указанныхъ сочиненій св. Григорія можно найти у Бориса пят. соч. Спр. Соб. 1885 г. ч. 3, стр. 433—444; 1886 г. ч. 2, стр. 125—137; въ соч. Альфионова: „Юліанъ и его отношеніе къ христіанству“; Auera: „Kaiser Iulian der Abtrünnige im Kamfe mit d. Kirchenvätern seiner Zeit“ 1855 г. s. 128 и др. у Ullman'a: „Gregor von Nazianz d. Theologe“. Darmst. 1825. s. 89 und pas.

⁵⁾ Что это письмо принадлежитъ св. Амфилохію, а не св. Григорію Богослову, какъ думаютъ нѣкоторые, доказывается свидѣтельствомъ отъ древности: ему приписываетъ Трульскій соборъ, писатель VI вѣка Козьма Индикоплавъ, св. Дамаскинъ, св. Козьма Маюмскій (см. у Архiep. Фла. пят. соч. т. II, стр. 214—215).

⁶⁾ Въ виду особенно важнаго педагогическаго значенія этого письма св. Амфилохія, оно, подобно указанной рѣчи св. Василія, было нѣсколько разъ издаваемо отдѣльно отъ другихъ твореній св. Амфилохія. Таковы изданія: „Amphilochii

этомъ письмѣ св. Амфилохій совѣтуетъ Селевку прежде всего воспитать въ себѣ любовь и страхъ къ Богу и изученіе наукъ тѣсно соединить съ нравственнымъ своимъ развитіемъ ¹⁾).

Св. Іоаннъ Златоустъ, этотъ знаменитый проповѣдникъ и писатель древней церкви, очень много и во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній касается вопроса о воспитаніи и образованіи дѣтей, такъ что, если бы собрать всѣ эти его разсужденія во едино, то получился бы порядочный томъ ²⁾. Къ числу такихъ произведеній относятся слѣдующія: „О священствѣ“ ³⁾, довольно обширное сочиненіе, состоящее изъ 6 книгъ; 3-я книга (или слово) „противъ порицающихъ монашескую жизнь“; ⁴⁾ „бесѣды I—IV объ Аннѣ“ ⁵⁾; „бесѣда на слова вдовица да причитается не меньше лѣтъ шестидесяти“ (II Тим. 5, 9) ⁶⁾; толкованія на 1-е посланіе къ Коринѳянамъ (Бес. 12) ⁷⁾; толкованія на первое посланіе Ап. Павла къ Тимофею (Бес. 8 и 14) ⁸⁾; толкованія на посланіе Ап. Павла къ Титу (бес. 4) ⁹⁾; толкованія

epistola gr. et lat. ed. Zehner'a Schleus 1609 in. 8^o; „Amphilochii de recta studiorum ac vitae ratione epistota ad Selevcum gr. et lat. ed. N. Ritteschusius Altorffii 1644 г. in. 8^o“; „Gr. et lat. ed. A. Cuno Mag. 1695 in 4; „Gr. et lat. ed. I. Bernholdus altorffii 1740 г. in. 8^o“; Fessleri „Institutiones. Patrologiae t. I“, 1850 г. p. 631; I. Ubalchii „Biblioteca patristica“. Ienaе 1834 г. p. 413.

¹⁾ Болѣе подробный разборъ этого сочиненія см. у Бориса цит. соч. Пр. Соб. 1886 г. ч. II; ст. 139—143; у Архіеп. Фил. цит. соч. ч. II; стр. 214—215.

²⁾ Такія выборки изъ твореній св. Златоуста о воспитаніи стали составляться очень давно. Такъ Камбезизъ (Paris. 1656 г.) издалъ сочиненіе св. Златоуста, подъ названіемъ: „О воспитаніи дѣтей“ (см. у Филарета цит. соч. т. II, стр. 320, пр. 252). Недавно вышла брошюра: „О воспитаніи дѣтей изъ твор. св. І. Злат.“ С. Пос. 1893 г. (16 стр.).

³⁾ Это сочиненіе св. Златоуста „о священствѣ“ много разъ было издаваемо отдѣльно. Лучшія изданія: Chrysostomi de sacerdotio lib. VI graec., ed. stereot. Lips. 1825 г.; Bengelii ejusdem prolegomenis et animadversionibus. O. suas notas adjecit. Leo. Lips. 1834 г.; Русс. пер. Сп. 1834 г.; русс. пер. Матвѣевскаго (Сп. 1872 и 1879 гг.); русс. пер. Колоколова Сп. 1874 г. Кромѣ того см. De sacerdotio patr. ed. Migne t. I, p. 2 (patr. graec. t. XVII).

⁴⁾ Это слово очень обширное. См. Твор. Злат. русс. пер. т. III, слова (1850) стр. 139—233.

⁵⁾ См. Твор. Злат. русс. пер. бесѣды т. II, (изд. 2-е), Сп. 1850, стр. 1—85.

⁶⁾ Бесѣды на разныя мѣста св. Писанія т. III, (Сп. 1863), стр. 140—175.

⁷⁾ См. Толк. Злат. на Посл. къ Коринѳ. русс. пер. ч. I, Сп. 1857, стр. 198—223.

⁸⁾ См. св. Злат. Бесѣды на 1-е посл. къ Тимофею русс. пер. (1859), стр. 108—129; стр. 194—214.

⁹⁾ См. Злат. Толков. на посл. къ Титу русс. пер. (1859), стр. 46—50.

на посланіе Ап. Павла къ Ефессянамъ (бес. 21) ¹⁾; а также толкованія на посланіе къ Колоссянамъ, на Ев. Матѣея и другія произведенія, которыя мы будемъ указывать въ своемъ мѣстѣ.

Въ сочиненіи „о Священствѣ“ св. Златоустъ доказываетъ необходимость разносторонняго образованія для кандидатовъ священства, которые берутъ на себя обязанность учить и руководить другихъ, при этомъ обличаетъ несправедливость мнѣнія, будто-бы служители алтаря могутъ быть такъ-же незнакомы съ образованностію, какъ незнакомы были апостолы. Златоустъ говоритъ, что апостолы не были такъ необразованы, какъ думаютъ, да, кромѣ того, они были исполнены особенныхъ даровъ св. Духа, недоступныхъ для другихъ (4 кн.). Въ 5 книгѣ Златоустъ говоритъ, что священникъ съ умственнымъ развитіемъ долженъ соединять и нравственное совершенствованіе ²⁾. Въ остальныхъ сочиненіяхъ св. Златоустъ, по преимуществу, трактуетъ о воспитаніи въ собственномъ смыслѣ.

Необходимо сказать еще нѣсколько словъ изъ восточныхъ отцовъ о св. Исидорѣ Пелусіотѣ. Хотя онъ не оставилъ особаго сочиненія, въ которомъ-бы трактовалъ о педагогическихъ вопросахъ, но онъ часто касается послѣднихъ въ своихъ многочисленныхъ письмахъ ³⁾. Напр., въ письмахъ 76, 141 и 638 св. Исидоръ говоритъ, что первымъ и важнѣйшимъ предметомъ человѣческаго знанія должно признать Господа Бога, истины вѣры и благочестія, а потому совѣтуетъ „посѣвать въ дѣтяхъ, когда они еще малы, ученіе сперва о Божіемъ величїи, о Промыслѣ, а потомъ и о добродѣтели“. Въ письмѣ 543 излагаетъ порядокъ чтенія и изученія св. Писанія.

¹⁾ См. Бесѣды Злат. на посланіе Ап. Павла къ Ефес. русс. пер. ч. I, стр. 344—359 (Сп. 1858 г.).

²⁾ Богѣе подробно это сочиненіе разобрано у Преосв. Филарета цит. соч. т. II, стр. 320—322; у Бориса цит. соч. (Пр. Соб. 1886 г. ч. II 388—389).

³⁾ Число этихъ писемъ, извѣстное Свидѣ и Никифору, простиралось до 10,000, но нынѣ не превышаетъ 2090 (см. у Филарета цит. соч. т. III, стр. 69). Изданія сочиненій св. Исидора: S. Isidori Pelusioti Epistolarum libri V. Paris V 638; Venetis 1745; Petri Possini Isidorianaе collationes, quibus ipistolae supplement. Romae 1670. О сочиненіяхъ и изданіяхъ Намейеръ; Comm. de s Isidoro p. 29—117. Большая часть писемъ, переведенныхъ въ М. Д. Академія, помѣщена въ Хр. Чт. за 1826, 1828, 1830, 1832, 1834—1836 г.г.; нѣсколько избранныхъ писемъ въ Воскр. Чтен. 1848—1849 (см. у Филарета цит. соч. пр. 82). Кромѣ того, см. у Migne ser. gr. t. 78. coll. 9—1674.

Въ письмѣ 134 онъ совѣтуетъ съ самаго ранняго возраста „упражняться въ изощряющихъ разсудокъ наукахъ“. Въ письмѣ къ еп. Елафію (201) сильно негодуетъ на тѣхъ, которые въ его время изучали словесность не для существенной пользы духовной, а лишь для того, что-бы сладкою, красивою рѣчью ласкать одинъ слухъ слушателей и забавлять ихъ, но заключаетъ говоря, что надобно писать слогомъ Демосеена. До 130 писемъ его касаются правилъ изящной рѣчи. Вообще нужно сказать, что св. Исидоръ, какъ наставникъ практической ¹⁾, высказалъ довольно много дѣльныхъ мыслей о воспитаніи и образованіи дѣтей и далъ много полезныхъ практическихъ совѣтовъ ²⁾.

Перейдемъ теперь къ обзорѣнію произведеній западныхъ отцовъ и учителей церкви.

Изъ сочиненій св. Амвросія Медиоланскаго мы должны обратить вниманіе на его трактатъ: „о должностяхъ священниковъ“ (въ 3 книгахъ), въ которомъ, между прочимъ, есть особая глава (17 гл. 1 кн.), подъ заглавіемъ „о юношескихъ должностяхъ“ ³⁾. Кромѣ этой главы, нѣсколько педагогическихъ мыслей можно найти и въ другихъ книгахъ и главахъ (напр., въ 20 гл. 1-й кн., 20 гл. 2 кн. и др.) этого сочиненія. Касается педагогическихъ вопросовъ св. Амвросій и въ своихъ толкованіяхъ на посланіе къ Ефесянамъ (гл. 6, 4), а также въ письмѣ къ Сисинію (83). Свой взглядъ на необходимость изученія свѣтскихъ наукъ св. Амвросій высказываетъ и въ письмѣ къ императору Валентиніану ⁴⁾, въ которомъ онъ ходатайствуетъ предъ послѣднимъ о возвращеніи христіанамъ права свободно преподавать свѣтскую литературу,—права, отнятаго у нихъ извѣстнымъ эдиктомъ Юліана.

¹⁾ „Практическая философія, по его словамъ, есть основаніе зданія и самое зданіе, логика—украшеніе, созерцаніе—вѣнецъ“ (Пис. 201). Св. Исидоръ, подобно своему учителю св. Златоусту, былъ болѣе практическаго склада мыслей; этотъ характеръ его виденъ и въ его педагогическихъ воззрѣніяхъ.

²⁾ Объ его сочиненіяхъ можно найти болѣе подробныя разсужденія у Kihn'a, Kirchenler 2 Aufl. VI B. S. 964 ff; у преосв. Филарета цит. соч. I, III, с. 68—74; у Schmid'a цит. соч. с. 101—102; въ соч. „Жизнь св. Исидора“ (Приб. къ тв. св. оо. 14).

³⁾ См. Слав. перев. изд. 1776 г. стр. 13. Это сочиненіе св. Амвросія написалъ по образцу цидероновскаго „de officiis“ и не безъ вліянія послѣдняго.

⁴⁾ Epist. XXX ad imper. Valentinianum. Соч. св. Амвросія въ Patr. Migne t. 14—17; изслѣдованіе о нихъ можно найти у Филарета цит. соч. т. II, 225—232; въ Патрологіяхъ Schmid'a, Möhler'a, Alzog'a и др.

Гораздо болѣе, чѣмъ св. Амвросій, высказалъ свои взгляды на воспитаніе бл. Иеронимъ. Изъ его произведеній для нашей цѣли важны: письмо къ Летѣ ¹⁾, супругѣ извѣстнаго Токсоція,—которая заботилась воспитать свою дочь Павлу въ служеніи Богу и теперь просила совѣта относительно этого у бл. Иеронима;—письмо къ сенатору Гавденцію о воспитаніи маленькой Пакатулы ²⁾;—письмо къ папѣ Дамасу ³⁾;—письмо къ римскому ритору Магну ⁴⁾;—письмо къ Евстохіи ⁵⁾;—сочиненіе противъ Руфина, пресвитера аквилейскаго ⁶⁾;—толкованія на посланія къ Ефесянамъ ⁷⁾.

Въ письмахъ къ Летѣ и Гавденцію бл. Иеронимъ очень подробно касается вопроса воспитанія и образованія и, хотя онъ даетъ здѣсь совѣты о воспитаніи дѣвочекъ, но они могутъ быть примѣнены и къ воспитанію мальчиковъ. Эти два письма—образцы мудрыхъ совѣтовъ о воспитаніи дѣтей въ духѣ христіанскаго благочестія. Особенно это нужно сказать о первомъ письмѣ, въ которомъ представляется почти цѣлая система женскаго воспитанія. Правда, оба письма по мѣстамъ проникнуты строго—аскетическимъ характеромъ, но это потому, что они ближайшимъ образомъ относились къ юнымъ дѣвамъ, еще отъ утробы матерней предназначеннымъ для жизни иноческой. Въ письмахъ къ ритору Магну и въ сочиненіи противъ Руфина бл. Иеронимъ является защитникомъ изученія свѣтскихъ наукъ. Правда, въ письмѣ къ Дамасу онъ ратуетъ противъ этого изученія, но ратуетъ только противъ крайняго увлеченія имъ. Въ письмахъ-же къ Евстохіи онъ порицаетъ себя за изученіе свѣтскихъ наукъ по особымъ обстоятельствамъ ⁸⁾.

Великій философъ и богословъ западной церкви—бл. Августинъ во многихъ своихъ произведеніяхъ и очень подробно касается разныхъ педагогическихъ вопросовъ. Изъ его произве-

¹⁾ Твор. Иерон. русс. пер. т. II, стр. 433—448.

²⁾ Твор. русс. пер. т. III, 85—91.

³⁾ Твор. т. I, п. 20, стр. 77—100.

⁴⁾ Твор. т. II, п. 65, стр. 250—255.

⁵⁾ Твор. т. I, стр. 100 и дал.

⁶⁾ Твор. т. IV, 366 и дал.

⁷⁾ См. у Migne т. XXVII греч. р. 540. Разборъ сочиненій бл. Иеронима можно найти у Филарета цит. соч. т. II, 354—394; у Борися цит. соч. (Пр. Соб. 1887 г. ч. III, 170—187); у Zöckler'a Hieronimus. Sein Leben und Wirken aus seinem Schrifften dargestellt. 1865; въ патрологіяхъ Schmig'a и др.

⁸⁾ См. у Борися цит. соч. (Пр. Соб. 1887 г. ч. III стр. 174—175 и др.

деній для насъ важны слѣдующія: „о порядкѣ“ (de ordine), „поправки“ (Retractationes); „о христіанской наукѣ“ (de doctrina christiana); „исповѣдь“ (confessiones) и „объ оглашеніи (de catechisandis rudibus).

Трактатъ „de ordine“ ¹⁾, состоящій изъ двухъ книгъ, написанъ былъ бл. Августиномъ вскорѣ послѣ его обращенія, когда онъ, отказавшись отъ риторской профессіи, жилъ въ сельскомъ уединеніи въ окрестностяхъ Милана, на дачѣ друга своего Верекунда ²⁾. Въ этомъ сочиненіи онъ трактуетъ о тѣхъ наукахъ, какія можно и необходимо изучать христіанину,—говоритъ о характерѣ этого изученія.

„Retractationes“ ³⁾, какъ самое слово показываетъ („поправки“), написано съ цѣлію исправить нѣкоторыя мысли, слишкомъ преувеличено высказанныя въ первомъ сочиненіи. Здѣсь, между прочимъ, бл. Августинъ упрекаетъ себя за преувеличеніе важности свѣтскихъ наукъ, высказанное имъ въ „de ordine,—наукъ, которыхъ многіе святые не знали, а нѣкоторыхъ изъ знающихъ не сдѣлали святыми“ ⁴⁾. Дѣйствительно, въ „de ordine“ есть такое мѣсто ⁵⁾, изъ котораго вытекаетъ заключеніе, что тѣ, чей умъ не былъ развитъ изученіемъ свободныхъ наукъ, никогда не достигнуть того высокаго созерцанія, какое составляетъ единственное блаженство праведныхъ въ этой жизни. Очевидно, поправка бл. Августина относится къ этой мысли, и остальное, гдѣ рѣчь идетъ не о благодатныхъ дарахъ, но о богословской наукѣ, остается во всей силѣ ⁶⁾.

Еще болѣе имѣетъ для насъ значенія сочиненіе бл. Августина „de doctrina christiana“ (о христіанской наукѣ), состоящее изъ четырехъ книгъ. Начато оно 397 г., окончено 426 г. ⁷⁾. Это сочиненіе ⁸⁾ заключаетъ въ себѣ много мыслей педагогическаго характера, хотя спеціальная его цѣль—выяснить и опредѣлить правила для лучшаго и надлежащаго уразумѣнія Св. Писанія. Особенно важна для насъ изъ этого сочиненія

¹⁾ „De ordine“ т. I ед. Migne col. 1006; русс. пер. т. ч. II, стр. 139—226.

²⁾ Написано около 381 г. см. Жизнь и творенія бл. Августина К. 1855 г. стр. 32.

³⁾ Ed. Migne pat. t. I col. 538. Написано ок. 427 г. соч. „Жизнь и творенія“ стр. 29.

⁴⁾ Migne *ibid.* lib. 1, стр. 3.

⁵⁾ См. русс. пер. ч. II, гл. 9, стр. 199.

⁶⁾ Daniel, Des Etudes classiques dans la société chretienne. 55.

⁷⁾ „Жизнь и творенія бл. Августина“, стр. 70.

⁸⁾ Русскій перев. этого сочиненія изданъ въ 1835 г. въ Кіевѣ.

вторая книга, озаглавливающаяся: „О знаніяхъ и языкѣ вообще,—о качествахъ, необходимыхъ для изъясненія Св. Писанія, и о препятствіяхъ и пособіяхъ къ изъясненію онаго“¹⁾. Здѣсь бл. Августинъ трактуетъ о томъ, такія знанія и науки необходимы для правильнаго пониманія Св. Писанія и какъ изучать ихъ. Онъ указываетъ тѣ же науки, что и въ „de ordine“, но только болѣе подробно выясняетъ значеніе ихъ и, кромѣ того, даетъ многочисленныя и мудрыя совѣты относительно пользованія ими безъ вреда для нравственности“²⁾. Важна для насъ и 4-я книга этого сочиненія, въ которой бл. Августинъ даетъ „наставленіе церковному оратору“.

Въ своей „исповѣди“ (confessiones)³⁾ бл. Августинъ сильно критикуетъ постановку дѣла воспитанія и образованія въ современныхъ ему школахъ, а также упоминаетъ и о своемъ домашнемъ воспитаніи. Онъ много высказываетъ здѣсь психологически—вѣрныхъ наблюденій и прекрасно ихъ иллюстрируетъ. Критика современнаго строя воспитанія отличается у него крайнею рѣзкостью, въ виду его сильно развращающаго вліянія на тогдашнее юношество, примѣромъ чего бл. Августинъ выставляетъ самаго себя. Критикуя характеръ современнаго образованія, бл. Августинъ находитъ его „нелѣпымъ“, въ виду игнорированія въ данномъ случаѣ нравственными требованіями. Судя съ этой точки зрѣнія, бл. Августинъ потому и называетъ занятія свѣтскими науками въ тогдашнихъ школахъ „суетными занятіями нелѣпостями“⁴⁾. Много дѣльныхъ мыслей высказываетъ онъ здѣсь и по поводу тогдашней школьной дисциплины. Что касается сочиненія „de catechisandis rudibus“, то оно важно въ томъ отношеніи, что здѣсь, напр., бл. Августинъ требуетъ при оглашеніи и вообще при первоначальномъ ученіи „наглядности“ обученія, а также старается обосновать все первоначальное преподаваніе на историческомъ методѣ (narratio)⁵⁾.

1) Ibid., стр. 67—160.

2) Ibid., кн. II, гл. LVIII.

3) Русс. пер. 1-я ч. вся. Сочиненіе это написано имъ около 400 г. и состоитъ изъ 13 книгъ, изъ которыхъ въ первыхъ десяти изображается жизнь бл. Августина отъ самаго его рожденія до времени обращенія его въ христіанство, а въ послѣднихъ трехъ размышленія на слова Бытописателя: „въ началѣ Богъ сотвори небо и землю“ (см. „Жизнь и творенія бл. Августина“ стр. 39).

4) Твор. I ч., I кн. гл. 16—18.

5) „Жизнь и творенія бл. Августина“, стр. 88; а также соч. Palmer'a: „die Pädag. d. Kirchen“ стр. 155. Болѣе подробное изложеніе указанихъ сочиненій бл. Августина можно найти у Филарета епт. соч. т. III, стр. 26—44; у Бориса

Кромѣ указанныхъ сочиненій, мы будемъ ссылаться, гдѣ будетъ нужно, и на другія его сочиненія, такъ или иначе касающіяся разсматриваемыхъ нами вопросовъ, таковы, напр.: „объ учителѣ“ (de magistro); „о музыкѣ“ (de musica); письмо къ Бонифацію (XCVIII); толкованія на I-е посланіе къ Тимофею и др.

Упомянемъ еще изъ западныхъ отцовъ о св. Бенедиктѣ Нурсійскомъ и св. Григоріи Великомъ, какъ послѣднихъ представителей свято-отеческой педагогики и переходныхъ въ средне-вѣковый.

Св. Бенедиктъ Нурсійскій, основатель знаменитаго Монте-Кассинскаго монастыря ¹⁾, составилъ монашескія „правила“ (Regula S. Benedicti) ²⁾, состоящія изъ 73 главъ, въ которыхъ, между прочимъ, даются и наставленія относительно воспитанія и образованія дѣтей. Наставленія эти, какъ вообще всѣ правила, отличаются большою строгостію ³⁾.

Въ духѣ св. Бенедикта высказываетъ свои взгляды и св. Григорій Великій ⁴⁾, изъ произведеній котораго для насъ важны: „Правило пастырское“ ⁵⁾, „Діалоги или разговоры о жизни

длг. соч. (Пр. Соб. 1887 г. 3 ч. стр. 267—286); у Palter'a цит. соч. 145—149 и 153—156; у Schmid'a цит. соч. 121—128, и др.

¹⁾ Этотъ монастырь, въ которомъ, по уставу св. Бенедикта, старые монахи должны были заниматься и занимались списываніемъ рукописей (ordo scriptorius) и обученіемъ дѣтей, оказалъ великую услугу дѣлу воспитанія и образованія въ средніе вѣка, а также и наукѣ, разныя памятники которой были здѣсь сохранены, и потомъ издаваемы (см. у преосв. Филарета цит. соч. т. III, стр. 144).

²⁾ Эти правила до 1595 г. имѣли уже до 100 изданій; съ комментаріями Смагелла и Туррекремена изданы они въ Кельвѣ 1575 г. Помѣщены in Holsteni codice regularum Pat. 1673 г.; съ учеными комментаріями Гуго Менадра въ его изданіи правилъ Бенедикта; съ исправленнымъ текстомъ: Marteni regula et comm. in reg. S. Benedicti Pat. 1690, 4, 1695 (см. у Филарета цит. соч. 3 т. стр. 144, пр. 2). Эти правила, пришедшіяся, вслѣдствіе своего практическаго характера, по духу западнымъ христіанамъ, имѣли большое вліяніе на другіе монашескіе уставы запада. Папа св. Григорій Великій называетъ эти правила сочиненіемъ «discipline praeceptum, sermone loculentum», а Николай Германскій свои объясненія на эти правила заключаетъ такими словами: „ut rosa flasi rogam, sic est liber iste liberorum“. (См. Grundlinie Patr. Schmid'a стр. 167).

³⁾ Богѣ подробно разобраны эти правила у Schmid'a цит. соч. с. 166—167; у Palmer'a цит. соч. стр. 163—164; у Филарета цит. соч. т. III, с. 144—145; у Brandes'a—Leben Benedicts Begel und Erklärung derselben 3 Bänd. 1856—1858 гг.; у Lechner'a—Leben d. H. Benedikt: Regensb. 1859 г.

⁴⁾ Св. Григорій не отличался ни любовью къ образованности, ни высокою образованностію. Но онъ замѣчательнъ своею практическою дѣятельностію, и его педагогическіе совѣты отличаются именно такимъ характеромъ (см. Филар. цит. соч. т. III, стр. 183).

⁵⁾ Русс. пер. „Нрав. наст.“ въ Хр. Чт. 1847 г. по нѣскольکو разговоромъ Migne t. LXXV—LXXIX.

и чудесахъ италійскихъ отцовъ“ въ 4-хъ книгахъ ¹⁾); письмо къ Дезидерію, еп. Виндобонскому (Вѣнскому)“ ²⁾); „письмо къ императорской принцессѣ Теокистѣ о воспитаніи принцовъ“ ³⁾, и отчасти толкованія на книгу Іова (21 гл. 19 ст.) ⁴⁾.

Въ третьей части „Пастырскаго правила“ св. Григорій, излагая ученіе о пастырской дѣятельности въ отношеніи различныхъ классовъ людей, предлагаетъ и педагогическія наставленія; говоритъ о дѣйствіяхъ въ отношеніи къ юношамъ,—говоритъ, что суровость и строгость болѣе дѣйствуютъ въ отношеніи къ нимъ, чѣмъ къ возмужалымъ лицамъ, къ которымъ необходимо примѣнять болѣе мягкія увѣщанія и т. д.

Въ письмѣ къ Дезидерію св. Григорій возстаётъ противъ чтенія и изученія классическихъ авторовъ ⁵⁾.

Въ письмѣ къ императорской принцессѣ Теокистѣ (ep. lib. VII, 26) св. Григорій даетъ ей нѣсколько наставленій относительно воспитанія принцевъ: совѣтуетъ воспитать ихъ къ нравственному образу жизни,—установитъ между ними любовь,—научитъ съ кротостію обращаться съ подчиненными и т. д.

Въ толкованіи на книгу Іова (21 гл., 19 ст.) св. Григорій говоритъ о томъ, что за грѣхи отцовъ отвѣчаютъ дѣти, а потому отцы должны вести себя добродѣтельно и воспитывать дѣтей надлежащимъ образомъ ⁶⁾.

Кромѣ указанныхъ свв. отцовъ и учителей церкви, мы будемъ ссылаться въ нѣкоторыхъ случаяхъ и на другихъ, на примѣръ св. Іустина Философа, св. Кирилла Іерусалимскаго, св. Антонія Великаго, Евсевія Кесарійскаго, св. Григорія Нисскаго, св. Аѳанасія Великаго, св. Епифанія Кипрскаго, св. Ефрема Сирива и др.,—сочиненія которыхъ, по незначительности въ нихъ педагогическихъ сужденій, подробно разсматривать не будемъ.

Н. Миромоловъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Въ Хр. Чт. за 1834 (836 и др.).

³⁾ Ibid.

²⁾ Epist. lib. VII, 25.

⁴⁾ Всѣ его сочин. въ издан.

⁵⁾ Ep. II, 51 Guillon Bibliot. t. XXIV, p. 129 и дал.

⁶⁾ Болѣе подробный разборъ указанныхъ сочиненій можно найти у Schmid'a цит. соч. стр. 171—173; у преосв. Филарета цит. соч. т. III, стр. 183—186; у Palmer'a цит. соч. стр. 128—129; отчасти у Бориса цит. соч. (Пр. Соб. 1884 г. ч. III, стр. 471—472; у Heeren'a—Geschichte d. class. Lit. im Mittelalter. t. I, 78—80; у Lau. Greg. d. Gr. Leipz. 1845; у Wolfsgruber'a Greg. d. gr. Bant. 1890 г.; у Del Pozzo, Lastoria della vita di. s. Greg. Roma 1758 г.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

БЕСѢДА

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьновснаго,

въ недѣлю Крестопоклонную.

О благоразумномъ разбойникѣ.

Единъ отъ обшешеною злодѣю хуляше Его, глаголя: аще Ты еси. Христосъ, спаси себе и наю. Отвѣщавъ же другій прешаше ему, глаголя: ни ми ты боишия Бога, яко въ томъ же осужденъ еси; и мы убо въ правду: достойная бо по дѣломъ наю воспріемлсва: сей же ни единаю зла сотвори. И глаголаше Иисусови: помяни мя, Господи, егда приидеши во царствіи си. И рече ему Иисусъ: аминъ глаголю тебѣ, днесъ со Мною будеши въ раи (Лук. 23. 39—43).

Изъ всѣхъ примѣровъ покаянія, представленныхъ для нашего наставленія въ Священномъ Писаніи, требуетъ нашего особеннаго вниманія покаяніе разбойника, получившаго отъ Церкви имя *благоразумнаго*. Въ этомъ событіи, по свидѣтельству Св. Евангелиста Луки, есть такія черты, которыхъ мы не встрѣчаемъ въ другихъ подобныхъ повѣствованіяхъ.

Прежде всего мы видимъ здѣсь величайшаго грѣшника,— разбойника, т. е. грабителя и душегубца. И этого грѣшника Господь помиловалъ, чтобы убѣдить насъ, что нѣтъ грѣха, котораго не простилъ бы Богъ истинно кающемуся, и нѣтъ глубины зла, изъ которой не извлекъ бы Искупитель нашъ погибающаго человѣка.

Далѣе здѣсь видимъ нѣчто удивительное въ самомъ выраженіи, какимъ Господь изрекъ прощеніе этому разбойнику. Обыкновенно Иисусъ Христосъ, прощая грѣшниковъ, говорилъ, какъ наприм., бывшему тридцать восемь лѣтъ въ расслабленіи: „вотъ ты теперь выздоровѣлъ, не грѣши же, чтобы не случилось съ тобой чего хуже“ (Іоан. 5, 14),—или какъ женѣ грѣшницѣ: „иди, и впредь не грѣши“ (Іоан. 8, 11). Въ этихъ выраженіяхъ мы видимъ, что Иисусъ Христосъ, прощая грѣшниковъ, указывалъ имъ на ихъ обязанность впредь хранить себя отъ грѣховъ, т. е. поставлялъ ихъ на путь спасенія, котораго они должны были достигать добродѣтельною жизнію, какъ сказано одному изъ десяти испѣленныхъ отъ проказы: „вѣра твоя спасла тебя“ (Лук. 17, 19). Но благоразумному разбойнику, пригвожденному ко кресту, уже близкому къ смерти и, слѣдовательно, неизмѣвшему времени для доброй жизни,—прямо говорить: „истинно говорю тебѣ, нынѣ же со Мною будешь въ раю“. Между тѣмъ, мы знаемъ изъ ученія Христа Спасителя, что жизнь въ раю требуетъ праведности, или свободно приобрѣтенной человѣкомъ въ земной жизни готовности и способности къ чисто духовной и святой дѣятельности въ раю, такъ какъ никто нечистый не можетъ войти туда. Это указалъ намъ Господь въ притчѣ о званыхъ на царскую вечерю. Увидѣвъ человѣка, одѣтаго не въ брачную одежду, царь говоритъ ему: „другъ! какъ ты вошелъ сюда безъ брачной одежды“ (Матѣ. 22, 11—13)? Посему должно думать, что благоразумный разбойникъ раньше имѣлъ задатки, или зачатки добродѣтелей, которыя могъ завершить на крестѣ высокимъ подвигомъ покаянія, окончательно пересоздавшимъ его и сдѣлавшимъ способнымъ къ райской жизни. Какіе же это задатки могли быть въ душегубцѣ?

Всѣ это вмѣстѣ располагаетъ насъ къ размышленію объ этомъ великомъ подвижникѣ покаянія.

Кто былъ этотъ разбойникъ? Евангеліе ничего не сообщаетъ о немъ, кромѣ немногихъ словъ прочитанныхъ нами. Онъ не названъ по имени, не видно какого онъ происхожденія, какъ онъ сдѣлался разбойникомъ, за что именно былъ взятъ и осужденъ. Но для той цѣли, которую имѣло Слово Божіе, т. е. для нашего назиданія, въ словахъ Евангелія есть всѣ, что намъ нужно. Изъ словъ, сказанныхъ имъ на крестѣ, мы можемъ составить полный и ясный духовный его образъ. Онъ былъ еврей; это видно изъ того, что онъ имѣлъ понятіе объ обѣтованномъ Израилю Мессіи и Его царствѣ: въ отвѣтъ на слова другаго распятаго разбойника: *еще Ты еси Христось*,—онъ не отвергаетъ мысли, что это Христось, а Самому Христу говоритъ о царствіи Его. Какъ онъ попалъ въ шайку разбойниковъ, объ этомъ не трудно догадаться по извѣстнымъ въ исторіи всѣхъ вѣковъ разговорамъ о разбойникахъ. Можетъ быть, сиротство и бѣдность, недостатокъ воспитанія и надзора въ ранней молодости, дурные примѣры товарищей и потомъ грѣхи молодости,—страсть къ плотскимъ наслажденіямъ, при легкости добывать для нихъ средства вмѣсто труда грабежомъ и убійствомъ,—все это, въ той или другой совокупности обстоятельствъ, могло увлечь его въ разбой, какъ увлекаетъ многихъ и нынѣ на нашихъ глазахъ. Если нынѣ въ странахъ образованныхъ, при устройствѣ правительствъ и судовъ, не прекращается разбойничество, то для него былъ полный просторъ въ древности, при недостаткѣ общественнаго благоустройства. Гористая Палестина, перерѣзанная долинами и глубокими ущельями, особенно была удобна для выжиданія путешественниковъ, внезапнаго нападенія на нихъ и укры-

вательства грабителей въ горахъ. Иисусъ Христосъ въ притчѣ о *человѣкѣ впадшемъ въ разбойники* указаль, конечно, особенно извѣстную разбоями дорогу по гористой и пустынной мѣстности отъ Иерусалима до Иерихона. Долго ли занимался разбойникъ своимъ печальнымъ ремесломъ, въ какомъ возрастѣ онъ былъ пойманъ и осужденъ на казнь,—неизвѣстно; но очевидно, что онъ скрывался отъ преслѣдованія властей и взять силою.

Но былъ ли онъ закоснѣлымъ злодѣемъ,—безъ софисти, стыда и состраданія, какихъ бываетъ много, какимъ оказался другой разбойникъ, распятый вмѣстѣ съ нимъ и со Христомъ?—Нѣтъ. Извѣстно, что и въ разбойникахъ бываютъ добрыя свойства, какъ то: храбрость, вѣрность данному слову, жалость къ беззащитнымъ и беспомощнымъ, а иногда даже благотворительность къ бѣднымъ, хотя изъ награбленнаго имущества; такъ какъ человѣкъ и въ самомъ глубокомъ развращеніи, пока живъ, сохраняетъ болѣе или менѣе естественныя человѣческія свойства и не становится діаволомъ. Но благоразумный разбойникъ и въ мрачное время своей преступной дѣятельности сохранилъ въ душѣ своей высшія свойства, чѣмъ тѣ, которыя указаны нами въ обыкновенныхъ разбойникахъ. Онъ имѣлъ въ душѣ неизвѣстное закоснѣлому злодѣю чувство *страха Божія*. Когда неразумный разбойникъ злословилъ Иисуса Христа, онъ „унижалъ его“, по словамъ евангелиста, говоря: „или ты не боишься Бога, когда осужденъ на то же“? т. е. всѣ мы вмѣстѣ висящіе на крестахъ страдаемъ,—и въ тебѣ нѣтъ жалости къ Участнику тѣхъ же страданій и тебѣ не стыдно и не грѣшно укорять Его! Но говоря это, онъ обнаружилъ и другое прекрасное чувство справедливости, сознаніе своихъ преступленій и благоговѣніе къ Страдалцу невинному, прибавивъ:

„и мы осуждены справедливо,—достойное по дѣламъ нашимъ приняли; а Онъ ничего худаго не сдѣлалъ“.

Могли ли эти чувства мгновенно, во время распятія, возникнуть въ душѣ благоразумнаго разбойника, или они раньше, еще во время самой преступной его жизни, были въ его сердцѣ? Конечно, вѣрнѣе послѣднее. Другой разбойникъ не обнаружилъ въ себѣ ничего подобнаго; напротивъ, онъ повторилъ хулы и насмѣшки озлобленныхъ іудеевъ, которые говорили: „другихъ спасалъ, пусть спасетъ Себя Самаго, если Онъ Христосъ, избранный Божій“ (Лук. 23, 35). Какъ же могли совмѣститься въ душѣ одного и того же человѣка такіа противоположныя чувства, какъ страхъ Божій и справедливость вмѣстѣ съ жестокостью и страстными волненіями свойственными убійцѣ и грабителю?—Во первыхъ, мы не знаемъ, продолжалъ ли этотъ разбойникъ свои преступныя дѣйствія до самаго взятія его подъ стражу, или взять за прежнія, уже оставленныя имъ преступленія, въ которыхъ онъ раскаявался; но несомнѣнно, что душа его страдала въ самомъ продолженіи его преступной жизни. И это бываетъ со многими грѣшниками, особенно поработченными сильнымъ страстямъ, отъ которыхъ и при желаніи отрѣшиться не находятъ въ себѣ достаточно для этого силы,—такъ сказать: плачутъ, да грѣшатъ. Бываетъ и такъ, что, запутавшись въ связяхъ съ развращенными людьми, преступники, склонные къ раскаянію, не могутъ освободиться отъ нихъ. Относительно благоразумнаго разбойника вѣроятно послѣднее. Онъ зналъ, какая казнь ему угрожаетъ, онъ ожидалъ ея, и когда она его постигла, онъ принялъ ее съ твердостью и честнымъ сознаниемъ своихъ преступленій, какъ наказаніе правды Божіей: „мы достойное по дѣламъ нашимъ приняли“. Итакъ, задолго до казни въ глубинѣ души его

скрывалось сердечное отвращеніе отъ грѣха, скорбь о виновности предъ Богомъ и готовность на казнь для искупленія грѣховъ и удовлетворенія правосудію Божію. Эти глубокія добрыя чувствованія и проявились со всею силою во время крестныхъ его страданій.

Благоразумный разбойникъ, очевидно, раньше зналъ Иисуса Христа; иначе онъ не могъ бы съ такою увѣренностію говорить о Немъ не за настоящее, а за прошедшее время: „Онъ ничего худаго не сдѣлалъ“, — не могъ бы и съ такимъ участіемъ отнестись къ неизвѣстному ему человѣку. Иисусъ Христосъ въ теченіи трехъ съ половиною лѣтъ ходилъ съ проповѣдію о царствіи Божіемъ по всей Іудеѣ, Галилеѣ и Самаріи и даже за предѣлами Палестины, въ странахъ Тирскихъ и Сидонскихъ, вездѣ поучая народъ, исцѣляя недуги и творя безчисленныя чудеса; Его видѣли и слышали о Немъ не только въ городахъ, но и въ самыхъ глухихъ мѣстечкахъ. Разбойники, обыкновенно знающіе все, что дѣлается въ ихъ странѣ, и знали о Немъ, и могли видѣть и слышать Его, скрываясь въ несмѣтныхъ толпахъ народа всегда Его сопровождавшихъ. Можно это думать и о благоразумномъ разбойникѣ. Иначе, откуда онъ могъ знать, что Иисусъ Христосъ дѣлалъ только добро, и соединять съ Его именемъ понятіе о Мессіи и Его царствѣ. Простой народъ, принимавшій откровеннымъ сердцемъ Его спасительное ученіе и судившій объ Его дѣлахъ непредубѣжденнымъ умомъ, а не какъ книжники и фарисеи, постоянно спрашивалъ: не Онъ ли ожидаемый Мессія—Христосъ? (Мѡ. 12, 23). И не только іудеи, но даже самаряне прямо признавали Его за Мессію (Іоан. 4, 29—42). А нѣкоторые, получившіе отъ Него благодѣянія, какъ Марѡа, сестра Лазаря, съ совершенною вѣрою и яснымъ разумніемъ исповѣдывали Его Мессіей:

„Господи! я вѣрую, что Ты Христосъ, Сынъ Божій, грядущій въ міръ“ (Іоан. 11, 27). Эти мысли и благо-разумный разбойникъ, не имѣвшій сношенія съ началь-никами іудейскими и не зараженный ихъ предрасуд-ками, могъ раздѣлять съ народомъ, а тѣмъ болѣе искать утѣшенія страждущей душѣ въ спасительномъ ученіи и благотвореніяхъ Иисуса Христа. Но какъ объ-яснить его истинное и высокое разумѣніе царства Мессіи? Тою же непосредственною народною вѣрою, которая не спрашивала, какъ фарисеи, по какому праву Ты дѣлаешь то или другое, и „кто Тебѣ далъ власть сію?“ (Мат. 21, 23), а убѣждаемый Его ученіемъ и дѣ-лами шель за Нимъ съ покорностію и увѣренностію, что Онъ откроетъ Свое царство, когда Ему это будетъ угодно. Эта вѣра и созрѣла въ душѣ благоразумнаго разбойника на крестѣ и завершилась его молитвою, единственною въ исторіи церкви: *помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ*, и безпримѣрною наградою: *днесъ со Мною будешь въ раи*.

Въ этомъ мы убѣдимся при размышленіи о поведе-ніи разбойника во время распятія, которое можемъ назвать крестнымъ подвигомъ. Извѣстно, что распятіе на крестѣ было одною изъ самыхъ страшныхъ и му-чительныхъ казней. При подобныхъ сгряданіяхъ люди обнаруживаютъ различно свое внутреннее мучительное состояніе: одни—въ стенаніяхъ и вопляхъ доходятъ до лишенія сознанія, другіе, какъ болѣе сильные ха-рактерами,—въ ожесточеніи и озлобленіи изрыгаютъ хулы и проклятія, какъ видимъ въ словахъ неразум-наго разбойника, иные, наконецъ,—души мужествен-ныя и вѣрующія, въ сознаніи своей вины, просятъ прощенія въ преступленіяхъ у зрителей казни, выра-жаютъ страхъ посмертной участи и находятъ облегченіе въ молитвенныхъ обращеніяхъ къ Богу. Послѣднее

расположеніе духа въ высшей степени обнаружилось въ поведеніи благоразумнаго разбойника на крестѣ. Можно думать, что подведенный къ кресту для пригвожденія на немъ и смертной казни, онъ съ изумленіемъ увидѣлъ, что вмѣстѣ съ нимъ и товарищемъ его по разбойничеству приведенъ для той же казни и невинный Иисусъ. Его вниманіе было возбуждено, его взоръ былъ обращенъ съ жалостію и состраданіемъ къ кроткому, свѣтлому лицу Иисуса, грядущаго принести Свою спасительную жертву для искупленія міра. Пригвоздили распинаемыхъ ко крестамъ; кресты подняли, и съ высоты ихъ открылось несмѣтное множество народа, волнующагося, шумящаго, съ ненавистью и злобою обращенною особенно къ распинаемому царю Иудейскому. Изъ этой толпы понеслись громкіе насмѣшливые возгласы: „а! разрушающій храмъ и въ три дня созидающій! Спаси Себя Самого, и сойди со креста“ (Марк. 15, 29—30). „Другихъ спасалъ, а Себя Самого не можетъ спасти. Если Онъ Царь Израилевъ, пусть теперь сойдетъ съ креста, и увѣруемъ въ Него; уповалъ на Бога, пусть теперь избавитъ Его, если Онъ угоденъ Ему. Ибо Онъ сказалъ: Я Божій Сынъ“ (Матѣ. 27, 42—43). И это вопилъ тотъ народъ, которому Онъ оказалъ столько благодѣяній, который недавно возглашалъ Ему: *осанна Сыну Давидову* (Мат. 21, 9)! Жалость къ невинному Страдальцу превозмогала въ душѣ благоразумнаго разбойника его собственныя страданія. Притомъ ему слышны были и слова Иисуса, произносимыя въ смертельной скорби: „Боже Мой! Боже Мой! почто Ты Меня оставилъ?“ (Марк. 15, 34),— и слова прощенія врагамъ и распинателямъ: „Отче, прости имъ; ибо они не знаютъ, что дѣлаютъ“ (Лук. 23, 34). На все это благоразумный разбойникъ отвѣчалъ безмолвнымъ состраданіемъ; но когда и закоренѣлый злодѣй

началь злословить и говорить Иисусу: „если Ты Христосъ, спаси Себя и насъ“,—онъ въ негодованіи возгласилъ: „или ты не боишься Бога, когда и самъ осужденъ на то же? И мы осуждены справедливо, потому что достойное по дѣламъ нашимъ принимаемъ; а Онъ ничего худого не сдѣлалъ“. И если римскій сотникъ и стражи, видѣвъ все происходившее, говорили: „воистину Онъ былъ Сынъ Божій“ (Мат. 27, 54); то вѣрующій іудей, членъ ветхозавѣтной церкви, съ терпѣніемъ переносившій заслуженное наказаніе, кающійся въ грѣхахъ своихъ и видѣвшій въ Лицѣ Иисуса Христа надежду своего спасенія и, безъ сомнѣнія, незримо подкрѣпляемый Его благодатію,—могъ ли не убѣдиться, что Иисусъ есть Сынъ Божій и истинный Царь Израилевъ? Выше всѣхъ учителей іудейскихъ и даже самихъ апостоловъ, до просвѣщенія ихъ Святымъ Духомъ, благоразумный разбойникъ уразумѣлъ истинное царство Христово. Апостолы говорятъ Господу по Его воскресеніи: „не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?“ (Дѣян. 1, 6); но благоразумный разбойникъ видѣлъ, что Иисусъ умираетъ, что Онъ не возвратится уже къ жизни для царствованія на землѣ, и между тѣмъ вѣритъ въ Его царство. Какое же разумѣетъ онъ царство, къ которому обращается мыслию и словомъ?—Небесное, вѣчное, свойственное Сыну Божію. И вѣруя въ это царство, въ сознаніи грѣховъ своихъ, онъ не смѣетъ просить въ немъ себѣ личнаго участія, а въ глубочайшемъ смиреніи только просить Господа, чтобы Онъ вспомнилъ тамъ о немъ: „помани меня, Господи, когда прійдешь въ царствіе Твое“. И получилъ въ отвѣтъ: „нынѣ же будешь со Мною въ раю“.

Святая Церковь въ своихъ пѣснопѣніяхъ и молитвословіяхъ напоминаетъ намъ эту молитву благоразумнаго разбойника для возбужденія въ грѣшникахъ надежды

на безконечное милосердіе Божіе и для спасенія преступниковъ отъ отчаянія. Но она вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ и на подвигъ покаянія этого перваго праведника. вошедшаго со Христомъ въ Его небесное царство. При мысли о покаяніи его, мы преимущественно обращаемся къ послѣднимъ днямъ нашей жизни, къ предсмертнымъ страданіямъ и опасности вѣчнаго осужденія за грѣхи наши. Но наше спасеніе несомнѣнно, если принесемъ покаяніе, по примѣру благоразумнаго разбойника. Чему же можемъ мы научиться изъ его примѣра? Не надѣяться на произнесеніе только нѣсколькихъ холодныхъ и торопливыхъ словъ о грѣхахъ нашихъ предъ духовникомъ, какъ часто нынѣ дѣлается умирающими, а на сердечный вопль ко Христу о спасеніи отъ опасности вѣчной гибели; не возвращаться помыслами къ оставляемымъ на землѣ предметамъ нашихъ плотскихъ привязанностей, а устремлять умъ и сердце къ жизни вѣчной; не произносить и жалобъ отъ обдержавшихъ насъ предсмертныхъ болѣзней, а съ мужествомъ и бодростію терпѣть заслуженныя нами страданія, сознавая, что *по дѣламъ нашимъ воспріемлемъ*; не проливать слезъ при вѣчной разлукѣ съ близкими нашему сердцу, а оставляя ихъ всеблагому Промыслу Божію, устремляться всѣми силами духа нашего къ Единому безсмертному Сроднику нашему по естеству человѣческому и неизмѣнному Другу (Іоан. 15, 15), по любви Его къ намъ—Господу Іисусу Христу: *помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ*.

Итакъ, мы должны «совершенно уповать» (I Петр. 1, 13) на прощеніе всѣхъ грѣховъ нашихъ при послѣднемъ покаяніи, но и во всю жизнь нашу постоянно приготовляться къ этому покаянію. Аминь.

Борьба съ французскимъ вольномысліемъ XVIII вѣка.

(Окончаніе *).

Франсуа въ своемъ сочиненіи—„Preuves et defenses de la religion de Iesus Christ contre les Spinozistes, les Déistes etc. Paris, 1754“,—состоящемъ изъ восьми томовъ, представилъ въ систематическомъ изложеніи почти все, что было сдѣлано до него апологетами христіанства, и подвергъ основательному и всестороннему критическому разбору почти всю антихристіанскую литературу своего вѣка. Кромѣ того, въ другомъ своемъ сочиненіи *Reponses aux difficultés proposées contre la religion chrétienne par J. J. Rousseau, Citoyen de Genève dans la Confession du Vicaire Savoyard. Paris. 1765* онъ подвергаетъ критикѣ религиозныя воззрѣнія Руссо, какъ они высказаны имъ въ его педагогическомъ романѣ—„*Emil*“. Наконецъ, въ третьемъ сочиненіи—„*Observations sur la philosophie de l'histoire et le dictionnaire philosophique, avec des réponses sur plusieurs difficultés. Paris, 1770*“—онъ полемизируетъ съ Вольтеромъ и разбираетъ критически его философію исторіи и его философскій лексиконъ.

Гейзе обнаруживаетъ несостоятельность почти всѣхъ противухристіанскихъ воззрѣній своего времени въ сочиненіи—„*Religion vengée ou Refutation des auteurs impies, par une Société de gens de lettres, 1757*“; а въ другомъ своемъ сочиненіи—*Sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, avec le sentiment de l'antiquité tant sacrée, que profane par rapport à l'une et à*

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 5.

l'autre, Paris, 1757^a (въ трехъ томахъ)—онъ доказываетъ духовность и безсмертіе человѣческой души.

Гокля велъ упорную борьбу съ современнымъ невѣріемъ въ своихъ апологетическихъ и полемическихъ сочиненіяхъ: 1) *Rapport des Chrétiens et des Hébreux; et un discours préliminaire sur la loi*, Paris, 1754 (три тома); 2) *Lettres critiques, où analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, Paris, 1758 (19 томовъ) и 3) *Accord du Christianisme et de la Raison*, Paris, 1768 (четыре тома).

Аббатъ Бержье былъ сотрудникомъ по составленію и изданію пресловутой французской энциклопедіи; онъ написалъ для нея много статей богословскаго содержанія. Кромѣ того, онъ даже находился въ дружеской перепискѣ съ Вольтеромъ и другими вольнодумцами его времени. Тѣмъ не менѣе это нисколько не помѣшало ему быть самымъ энергичнымъ противникомъ атеистическихъ и матеріалистическихъ воззрѣній и самымъ ревностнымъ и дѣятельнымъ апологетомъ христіанской религіи. Въ своемъ сочиненіи—*Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles*, Paris, 1780 (въ двѣнадцати томахъ)—Бержье довольно подробно излагаетъ всѣ виды невѣрія, какъ оно проявилось въ исторіи человѣчества за все время его существованія включительно до невѣрія, которое въ его время было распространяемо англійскими деистами и французскими энциклопедистами,—при чемъ онъ выясняетъ причины невѣрія каждой эпохи, характеризуетъ самыхъ проповѣдниковъ невѣрія, раскрываетъ все безсмысліе и несостоятельность атеистическихъ ученій, указываетъ на вредное вліяніе невѣрія преимущественно для жизни общества и т. п. Въ частности что касается невѣрія 18 вѣка, то Бержье отнесся къ нему съ такимъ вниманіемъ, что, кажется, не оставилъ безъ опроверженія ни одного сочиненія, направленнаго противъ христіанскаго ученія и съ цѣлю распространенія невѣрія, вступая въ борьбу со всѣми выдающимися представителями атеистическаго и матеріалистическаго направленія своего времени. Такъ, съ Руссо онъ ведетъ борьбу въ своемъ сочиненіи—*„Le Deïsme réfuté par lui même*, Paris, 1755 (въ двухъ

томахъ); съ Фрере—въ другомъ сочиненіи: «La certitude des preuves du christianisme, 1767»; возраженія Буланже, направленные противъ истины и божественнаго происхожденія христіанской религіи, онъ опровергаетъ въ новомъ сочиненіи — «Apologie de la religion chrétienne. 1769»; но несостоятельность возврѣній этого французскаго вольнодумца онъ разоблачалъ еще и во многихъ своихъ статьяхъ, помѣщенныхъ въ самой энциклопедіи. Съ Вольтеромъ Бержье ведетъ борьбу въ своемъ сочиненіи—„Reponse aux conseils raisonnables, pour servir de supplement à la certitude des preuves du christianisme“. Пресловутую книгу изданную Гольбахомъ, хотя, быть можетъ и не имъ написанную: „Système de la nature“ онъ опровергаетъ въ своемъ весьма бойко написанномъ сочиненіи—„Examen du materialisme, Paris, 1771“ (въ двухъ томахъ). Въ своихъ сочиненіяхъ, въ виду нападокъ со стороны противниковъ христіанской религіи, напримѣръ, Фрере, Бержье съ особенною обстоятельностью, пользуясь трудами предшествовавшихъ апологетовъ, доказываетъ подлинность каноническихъ евангелій и историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій, опровергая всѣ возраженія, направленные противъ нихъ и основывающіяся, напримѣръ, на отношеніи древнехристіанской церкви къ апокрифическимъ евангеліямъ, на неодинаковомъ уваженіи къ каноническимъ евангеліямъ у различныхъ древнехристіанскихъ сектантовъ, на отсутствіи свидѣтельствъ со стороны оставшихся неувѣровавшими іудеевъ и язычниковъ о чудесныхъ событіяхъ евангельской исторіи. Кроме того, Бержье весьма основательно рѣшаетъ вопросъ о возможности и необходимости Божественнаго Откровенія и въ частности о возможности чудесъ и ихъ дѣйствительномъ совершеніи чрезъ Іисуса Христа, апостоловъ и ветхозавѣтныхъ посланниковъ. Въ этомъ пунктѣ онъ вступаетъ въ борьбу съ скептицизмомъ Юма и показываетъ его философскую несостоятельность и противорѣчіе съ яснымъ свидѣтельствомъ исторіи. Не смотря на такую всестороннюю и ревностную апологетическую дѣятельность въ защиту христіанскихъ истинъ, Бержье однако же не избѣжалъ преслѣдованія и довольно серьезныхъ непріятностей со стороны римской курии за свое совершенно невинное

сношеніе съ энциклопедистами и нѣкоторыя неточныя выраженія въ своихъ многочисленныхъ и многотомныхъ сочиненіяхъ.

Дефори разоблачалъ современное невѣріе и въ частности— антихристіанскія воззрѣнія Руссо въ двухъ своихъ полемико-апологетическихъ сочиненіяхъ: 1) „Refutation d'un nouvel ouvrage de J.J. Rousseau, intitulé: Emile ou de l'éducation, Paris, 1762“ и 2) „Preservatif pour les Fideles contre les Sophismes et les impietés des incredules, ou l'on developpe les principales preuves de la religion chrétienne, et l'on detruit les objections formées contre elle. Avec une reponse à la lettre de J.J. Rousseau a M. de Beaumont Archeveque de Paris. Paris. 1764“.

Кажо также принадлежитъ къ противникамъ Руссо, взгляды котораго онъ весьма остроумно разоблачилъ въ своемъ трактатѣ— „Les plagiats de Mr. J.J. Rousseau de Genève sur l'éducation Haag, 1766“.

Верне защищаетъ христіанскія истины въ своемъ апологетическомъ трудѣ— „Reflexions sur les moeurs, la religion et le culte. Genf, 1769“.

Русманъ, бывшій пасторъ въ Женевѣ, оставилъ послѣ себя два апологетическія изслѣдованія: 1) „Lettres sur l'état présent du Christianisme, et la conduite des incredules, 1768“ и 2) „Reponses aux difficultes d'un Theiste, ou Supplement aux lettres sur l'état présent du Christianisme, 1771“,—въ которыхъ онъ опровергаетъ воззрѣнія Руссо и доказываетъ истинность и божественное происхожденіе христіанской религіи.

Голманъ велъ борьбу съ матеріалистами своего времени и въ особенности съ единомышленниками Гольбаха, пресловутое изданіе котораго, получившее у нѣкоторыхъ даже названіе матеріалистическаго евангелія, онъ и разбираетъ въ своемъ трактатѣ: „Reflexions philosophiques sur le système de la nature. 1773“.

Геренъ-дю-Роше въ опроверженіе ложныхъ взглядовъ написалъ обширное (въ трехъ томахъ) сочиненіе: „Histoire véritable des tems fabuleux. Ouvrage, qui, en dévoilant le vrai, que les Histoires fabuleuses ont travesti, ou altéré, sert à éclaircir les antiquités des peuples, et sur-tout l'histoire sainte. Paris. 1776“.

Ришаръ былъ однимъ изъ энергичныхъ противниковъ современныхъ матеріалистовъ и, подобно Голлану, подвергъ бойкому критическому разбору „материалистическое евангеліе“ Гольбаха въ своемъ трактатѣ: „La nature en contraste avec la religion et la raison, ou l'ouvrage, qui a pour titre: de la nature, condamné au tribunal de la foi et du bon sens. Paris. 1773“.

Ноннотъ, французскій аббатъ, извѣстенъ какъ серьезный противникъ французскихъ энциклопедистовъ вообще и Вольтера въ частности. Въ своемъ критическомъ изслѣдованіи— „Les erreurs de M. de Voltaire. Lyon. 1770“, которое на русскій языкъ было переведено студентами воронежской семинаріи, подъ редакціей митрополита Евгенія,—онъ отмѣтилъ крайнее невѣжество Вольтера въ области исторіи и указалъ безчисленное множество историческихъ погрѣшностей, допущенныхъ въ его философскомъ лексиконѣ и философіи исторіи. Это разозлило Вольтера, особенно когда Ноннотъ, въ виду неудовлетворительности его философскаго лексикона, самъ издалъ обширный, изъ четырехъ томовъ состоящій, философскій лексиконъ религіи: „Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les points de la religion attaques par les Incrédulés, et où l'on répond à toutes leurs objections. 1774“. Къ этому труду, спустя 15 лѣтъ, онъ присоединилъ еще добавленіе, посвященное изслѣдованію христіанской философіи трехъ первыхъ вѣковъ нашей эры и изданное въ свѣтъ отдѣльно подъ заглавіемъ: „Les Philosophes des trois premiers siècles de l'Eglise, ou portraits historiques des Philosophes païens, qui ayant embrassé le Christianisme, en sont devenus les défenseurs par leurs écrits, ouvrage avec lequel on fera aisément la comparaison de ces philosophes anciens avec ceux d'aujourd'hui. Paris. 1789“.

Помпиньянъ защищалъ истину христіанства и боролся съ современнымъ невѣріемъ въ своемъ апологетическомъ трактатѣ: „La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle même. Paris. 1772“.

Бюлле оставилъ послѣ себя нѣсколько апологетическихъ изслѣдованій; изъ нихъ обращаютъ на себя вниманіе: 1) „Histoire de l'établissement du christianisme, tirée des seuls auteurs

juifs et païens, où l'on trouve une preuve solide de la vérité de cette religion. Lyon, 1764" и 2) Reponses critiques à plusieurs difficultés proposées par les nouveaux incrédules sur divers endroits des livres saints, Paris, 1773" (въ трехъ томахъ). Бюлле особенное вниманіе посвящаетъ вопросу о возможности и необходимости сверхъестественнаго откровенія вообще и чудесъ въ частности,—и этотъ вопросъ имъ разрѣшенъ довольно основательно.

Пара-дю-Панья написалъ въ защиту религіи два апологетическихкія трактата: 1) „Les principes de la saine philosophie. concilies avec ceux de la religion, ou la religion de la philosophie. Paris. 1774" и 2) „Tableau historique et philosophique de la religion depuis l'origine des temps et des choses jusqu'à nos jours. Paris. 1784".

Ренне опровергалъ возраженія современныхъ ему невѣровъ противъ важнѣйшихъ религіозныхъ истинъ въ своемъ сочиненіи: „Certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules. Paris. 1778".

Дамуретъ, епископъ ліонскій, принадлежитъ къ самымъ дѣятельнымъ и самымъ энергичнымъ защитникамъ христіанства въ ужасную эпоху невѣрія, закончившуюся великою французскою революціею. Онъ боролся съ атеистическимъ направлениемъ современной ему матеріалистической философіи, нравственною распущенностію французскаго общества и ожесточеннымъ его невѣріемъ, соединеннымъ съ крайнею враждебностію къ христіанству вообще и къ католичеству въ частности. Въ этой борьбѣ онъ, какъ епископъ, употреблялъ мѣры административныя, неустанно разоблачалъ неразуміе атеизма въ своихъ проповѣдяхъ и пастырскихъ посланіяхъ, наконецъ, издавалъ въ свѣтъ апологетическія сочиненія. Свою вѣрность христіанскому ученію онъ запечатлѣлъ своею мученическою кончиною на эшафотѣ. Изъ его апологетическихъ трудовъ заслуживаютъ вниманія слѣдующіе: 1) *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité, ou reflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irreligieux de ce siècle.* Paris. 1786; 2) *Pensées sur la philosophie de la foi, ou le système du christianisme considerée dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement*

humain, 1789; 3) Decret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé par la nature et les lois de l'institution ecclésiastique. 1789—1790 и 4) Considerations sur l'esprit et le devoir de la vie religieuse. 1795.

Дю-Буазенъ—также весьма энергичный защитникъ христіанства и плодовитый апологетическій писатель эпохи французской революціи, много страдавшій за свои христіанскія убѣжденія отъ атеистовъ и революціонеровъ своего времени, въ теченіи десяти лѣтъ скитавшійся за-границей какъ изгнанникъ Франціи; только Наполеономъ онъ былъ возвращенъ въ свое отечество и получилъ кафедру нантскаго епископа. Ему принадлежатъ слѣдующія апологетическія сочиненія: 1) L'autorité des livres du N. T. contre les Incrédules. Paris. 1775; 2) L'autorité des livres de Moïse, établie et défendue contre les Incrédules. Paris. 1778; 3) Essai polemique sur la religion naturelle. Paris. 1780; 4) De vera religione. Paris. 1785; 5) Examen des principes de la revolution française, 1795; 6) Defense de l'ordre social contre les principes de la revolution française. London. 1798 и Demonstration evangelique. 1800.

Де-ля-Люцернъ, лангерскій епископъ, такой же изгнанникъ Франціи за свою вѣрность христіанству, какъ и *Буазенъ*; впоследствии онъ былъ возвращенъ во Францію и умеръ въ глубокой старости (84 лѣтъ) въ 1821 г., окруженный славою и почетомъ, возведенный въ достоинство кардинала. Изъ его многочисленныхъ сочиненій заслуживаютъ вниманія: 1) Sur l'excellence de la religion; 2) Considerations sur divers points de la morale chrétienne. 1799; 3) Dissertation sur la loi naturelle; 4) Dissertations sur la spiritualité de l'âme et sur la liberté de l'homme. Paris. 1810. Первое изъ его сочиненій въ 1804 году было переведено на русскій языкъ калужскимъ епископомъ Теофилактомъ. Основная мысль, которую онъ проводитъ въ ней, та, что философія не можетъ замѣнить собою христіанской религіи и что за упадкомъ религіи неминуемо должны послѣдовать страшныя народныя бѣдствія. „Событія оправдали печальное его предсказаніе“, говоритъ русскій переводчикъ его книги. „Франція подверглась жестокому опыту всѣхъ мерзостей, каковымъ могутъ предаться люди увлекаемые

буйствомъ страстей своихъ. Неслыханныя и неисчетныя бѣдствія ея пребудутъ урокомъ для народовъ и для царей. Церковь Христова, сіе пробное твореніе величія Божія и любви Божіей къ человѣкамъ, учивилась предметомъ жесточайшаго гоненія. Всѣ начала нравственности и справедливости были уничтожены. Правила нечестія переименованы общественными законами; нравы дошли до крайняго развращенія“....

Невѣріе, которое съ необычайною энергіею было распространяемо французскими энциклопедистами въ XVIII столѣтіи, продолжало охватывать французское общество и послѣ ужасовъ, которыми сопровождалась французская революція,—это исчадіе предшествовавшаго невѣрія и нравственной распущенности. Къ счастью, не упадали силы среди христіанскихъ апологетовъ. Со времени революціи во Франціи измѣнился лишь характеръ христіанской апологіи. До сего времени христіанскіе апологеты защищали христіанскія истины строго научнымъ путемъ. Они указали всѣ историческія и философскія основанія, которыми вполне было оправдываемо ученіе Божественнаго Откровенія; они разрабатывали важнѣйшіе вопросы христіанской апологетики во всѣхъ ихъ частностяхъ и подробностяхъ. Но въ этихъ научныхъ достоинствахъ, съ практической точки зрѣнія, можно усматривать, такъ сказать, и недостатки сочиненій, написанныхъ въ защиту христіанства въ эпоху до революціи. Сочиненія эти были строго научны и серьезны, чтобы они могли имѣть обширный кругъ читателей; они были лишь достояніемъ немногихъ ученыхъ, которые и безъ нихъ не могли бы увлечься безсодержательностію атеизма французскихъ энциклопедистовъ. Общество усвоило атеистическія идеи не потому, что во французской литературѣ не существовало серьезныхъ опроверженій атеизма, а потому, что оно даже не знало о существованіи этихъ опроверженій. Оно не было подготовлено къ чтенію серьезныхъ богословскихъ и философскихъ изслѣдованій. Ему было по плечу только легкое чтеніе. И преимущество на сторонѣ французскихъ энциклопедистовъ заключалось именно не въ научности и логичности, а въ живости, элегантности и легкости изложенія въ сущности самыхъ пустыхъ и ничего не стоящихъ теорій. Послѣ

революціи французскіе богословы поняли это. Вотъ почему съ этого времени во Франціи христіанская апологетика принимаетъ по преимуществу популяристическій характеръ. Защитники христіанства заботятся уже не столько о томъ, чтобы вновь разрабатывать вопросы апологетики и указывать какія либо новыя основанія для подтвержденія истины ученія Божественнаго Откровенія, а о томъ, чтобы разработанное предшествовавшими апологетами, чрезъ легкое изложеніе, увлекательную форму, эlegantный языкъ ввести въ сознаніе общества. Апологетика какъ-бы перестаетъ быть серьезною наукою и въ особенности—богословскою наукою, граница между философіею религіи и философіею Откровенія какъ-бы сглаживается, кабинетныя занятія замѣняются публичными чтеніями. Начало такого рода апологіи христіанства было положено знаменитымъ французскимъ апологетомъ *Фрейсину* и продолжается до нашего времени.

Графъ *Дени Фрейсину* (1765—1841) былъ сначала священникомъ и каноникомъ въ храмъ Парижской Богоматери (Notre Dame). Но впослѣдствіи онъ пользовался такою популярностію и заслужилъ такое уваженіе, что даже былъ назначенъ министромъ духовныхъ дѣлъ и управлялъ этимъ министерствомъ въ теченіи пяти лѣтъ (1824—1828). Изъ его сочиненій для насъ представляютъ особенный интересъ его апологетическія рѣчи, изданныя впослѣдствіи отдѣльною книгою подъ заглавіемъ: *Defence du Christianisme, ou Conférences sur la religion*,—и переведенныя на многіе иностранныя языки. Заслуга этого апологета состоитъ въ томъ, что, прекрасно зная уровень развитія парижскаго общества, онъ своимъ легкимъ, живымъ и увлекательнымъ изложеніемъ сумѣлъ возбудить интересъ къ христіанскимъ истинамъ среди самаго аристократическаго и такъ называемаго образованнаго французскаго общества. Для слушанія рѣчей *Фрейсину* всегда стекалось такъ много парижскихъ аристократовъ, что всѣмъ не хватало мѣстъ и потому не всегда можно было попасть въ число слушателей знаменитаго лектора. Когда его рѣчи были отпечатаны и изданы въ свѣтъ, онѣ стали настольною книгою въ каждомъ аристократическомъ парижскомъ домѣ. Ихъ отдѣлывали въ самый роскошный и бо-

гатыи переплететь и украшали, какъ Евангеліе. Въ книгѣ Фрейсину мы не найдемъ новыхъ предметовъ сравнительно съ тѣми, какіе были затронуты христіанскими апологетами прежняго времени и вызваны возраженіями англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ; мы не найдемъ въ нихъ никакой строго научной системы; не узнаемъ, къ какой философской школѣ апологетъ питаетъ свои симпатіи. Но за то мы найдемъ въ нихъ самое живое и изящное изложеніе, встрѣтимъ картинное сопоставленіе атеизма съ философіей Бэкона, Лейбница, Мальбранша, увидимъ кстати сдѣланную ссылку на авторитеты знаменитыхъ мужей всѣхъ временъ и народовъ, удачное примѣненіе излагаемой истины къ жизни, легкія и пріятныя краски для обрисовки благотворнаго дѣйствія вѣры, отталкивающія картины безбожія и т. п. Содержаніе рѣчей Фрейсину составляли самыя разнообразныя предметы богословскаго знанія. Такъ,—въ нихъ можно находить: изслѣдованія объ истинѣ и причинахъ нашихъ заблужденій, доказательство бытія Божія изъ устройства міра и всеобщей вѣры человѣчества, разсужденія о Промыслѣ Божіемъ, о духовности и безсмертіи человѣческой души, о естественномъ нравственномъ законѣ и свободѣ воли, о необходимости культа и религіи какъ моральныхъ основъ соціального порядка, о значеніи свидѣтельства авторитетовъ въ пользу религіозныхъ истинъ, дошедшихъ чрезъ преданіе, о цѣли и возможности чудесъ, о подлинности и достовѣрности Пятокнижія Моисея, о Моисеѣ, какъ историкѣ и законодателѣ, объ авторитетѣ евангелій, о достовѣрности евангельской исторіи, о воскресеніи Христа и распространеніи христіанства, о доказательствахъ божественности христіанской религіи, о свидѣтельствѣ мучениковъ, объ Иисусѣ Христѣ, какъ Благодѣтелѣ человѣческаго рода, о величій тайны вочеловѣченія, объ исполненіи ветхозавѣтныхъ пророчествъ во Христѣ, о религіи, разсматриваемой въ ея таинствахъ, въ ея правоченіи и въ ея культѣ, о вѣротерпимости, о невѣріи юношества, о замѣчательнѣйшихъ христіанскихъ мужахъ, о невѣріи образованныхъ классовъ, о необходимости религіи для общественнаго блага, о взаимномъ отношеніи между религіею и нравственностію, о воспитаніи, о христіанскомъ священствѣ и объ автори-

тетѣ Церкви, объ обязанностяхъ христіанъ по отношенію къ Спасителю человечества—Христу.

Иоакимъ Вентура (1792—1861), аристократъ по происхожденію, воспитанникъ іезуитовъ, обладавшій рѣдкими природными дарованіями, свѣтлымъ умомъ, блестящимъ краснорѣчіемъ, также защищалъ христіанскія истины въ духѣ новаго апологетическаго направленія. Самыя замѣчательныя его проповѣди были произнесены въ тюльерійской капеллѣ. Впослѣдствіи они были напечатаны и вышли въ свѣтъ въ 14-ти томахъ, составляя какъ-бы отдѣльные выпуски и имѣя особыя заглавія. Тома 1—3 озаглавлены: „школа чудесъ“; 4—6: „красоты вѣры“; 7—8—„скрытое сокровище“; 9—надгробныя рѣчи; 10—„восторги благочестія“ или о почитаніи всепречистой Дѣвы; 11—14: притчи Евангелія. Кромѣ того Вентурѣ принадлежитъ множество сочиненій полемическаго и даже соціально-политическаго характера. Особенность апологетическихъ приѣмовъ Вентуры—та же, что и у Фрейсину: изящество, простота и общедоступность изложенія,—стремленіе вліять болѣе на сердце, чѣмъ на разумъ слушателей и читателей.

Жанъ Баптистъ Генри Доминикъ Лякордеръ (1802—1861), знаменитый французскій ораторъ, сначала вольтерьянецъ и адвокатъ, подъ вліяніемъ извѣстнаго философа—аббата Ляменне, разочаровался въ противохристіанскихъ воззрѣніяхъ энциклопедистовъ и даже поступилъ въ духовное званіе, хотя остался вѣренъ идеямъ религіозной и народной свободы. Свои убѣжденія въ необходимости отдѣленія церкви отъ государства онъ защищалъ въ основанномъ имъ вмѣстѣ съ Ляменне и Монтамберомъ журналѣ *l'avenir*, осужденномъ папою въ 1832 году. Лякордеръ подчинился рѣшенію папы, закрылъ не только свой журналъ, но даже и школу, которая была имъ открыта безъ разрѣшенія правительства. Послѣ этого онъ открываетъ въ храмѣ парижской Богоматери (*Notre Dame*) и Тулузѣ рядъ апологетическихъ чтеній, продолжавшійся въ теченіи двадцати лѣтъ (1835—1854). Въ этихъ рѣчахъ нѣтъ ничего новаго въ сравненіи съ тѣмъ, что было высказано апологетами прошлаго вѣка; но въ нихъ ново и оригинально самое изложеніе христіанскихъ истинъ. Если кто, то именно Лякордеръ собствен-

нымъ опытомъ доказаль, какимъ благороднѣйшимъ даромъ и какою могущественною силою обладаетъ человѣческое слово! Его рѣчь изобилуетъ всегда чудными образами, сравненіями, уподобленіями, льется свободно и легко, увлекая за собою, съ силою очарованія вниманіе слушателей и деспотически господствуя надъ ними. Но въ особенности магическое дѣйствіе на своихъ слушателей Лякордеръ, этотъ блестящій и остроумнѣйшій апологетъ религіи и церкви въ христіанской Франціи 19-го вѣка, производилъ тогда, когда онъ, съ неподдѣльнымъ воодушевленіемъ и несомнѣнною искренностію, говорилъ о Христѣ, Его Божественномъ достоинствѣ, Его сокровенной внутренней жизни, значеніи Его крестныхъ страданій, о благотворномъ развитіи частной и общественной жизни подъ руководствомъ церкви, о христіанствѣ какъ исторической нравственной силѣ въ жизни народовъ, о его чудесномъ вліяніи на характеръ каждаго отдѣльнаго лица, на семью, на положеніе женщины, законодательство и т. д., или когда онъ сравнивалъ съ христіанствомъ безсмысліе атеизма, бездушіе рационализма, пустоту и безсодержательность возрѣвнѣ матеріалистическихъ... Онъ не оставилъ безъ надлежащаго объясненія и религіознаго освѣщенія ни одного вопроса, ни одного мнѣнія, отъ которыхъ приходило въ волненіе современное общество. Не довольствуясь этими рѣчами, Лякордеръ снова основалъ журналъ, но уже подъ названіемъ *l'ère nouvelle*, въ которомъ онъ стремился къ осуществленію своей завѣтной мысли—примирить церковь съ направленіемъ современнаго образованія и народною свободою. Изъ его сочиненій апологетическій характеръ имѣютъ: 1) *Conférences de Notre-Dame de Paris, 1835—1850* и 2) *Considérations philosophiques sur le système de Mr. Lamennais, Paris 1834*. Въ послѣднемъ трактатѣ Лякордеръ высказываетъ свои соображенія и дѣлаетъ оцѣнку философской системы Ламенне, подъ вліяніемъ которой онъ безъ сомнѣнія находился въ лучшую пору своей апологетической дѣятельности. И это побуждаетъ насъ сказать здѣсь нѣсколько словъ и объ этомъ философѣ—апологетѣ.

Ламенне (1782—1854), католическій священникъ, отклонившій отъ себя предложенный ему санъ епископскій и карди-

пальское достоинство, сначала былъ ревностнымъ защитникомъ папства; но впоследствии онъ возсталъ противъ свѣтской власти папъ и умеръ, какъ говорятъ католики, „врагомъ церкви“. Но онъ былъ вѣренъ христіанскому ученію и съ искренностію защищалъ его отъ нападковъ рационализма и невѣрія. Ему доставило славу въ особенности его сочиненіе: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, 1817—1823. Его основнымъ убѣжденіемъ было, что „только религія можетъ быть истиннымъ и твердымъ основаніемъ для жизни и развитія человѣческихъ обществъ“, что „она должна основываться на авторитетѣ, который однако же вытекаетъ изъ всеобщаго признанія и выражается въ опредѣленномъ органѣ“. Ляменне признавалъ христіанское ученіе разумнѣйшимъ въ совершенномъ смыслѣ и потому былъ убѣжденъ, что въ немъ нѣтъ ни одного положенія, которое бы противорѣчило человѣческому разуму. Онъ находитъ примиримымъ съ законами нашего мышленія даже и христіанское ученіе о Богѣ, какъ единомъ Существомъ, но Троичнымъ въ Лицахъ. Богъ или субстанція, по ученію Ляменне, образуется тремя основными свойствами, изъ которыхъ каждое является всѣмъ бытіемъ и которыя однако же отличаются другъ отъ друга, вслѣдствіе чего христіанское ученіе о тріединомъ Богѣ должно быть признано философски вѣрнымъ. Въ Богѣ необходимо долженъ существовать принципъ различенія, безъ котораго немислимо ни какое бытіе. Этотъ-то принципъ различенія и даетъ возможность Богу быть однимъ и тѣмъ же и въ то же время множественнымъ. Чтобы существовать, — необходима *сила*, которая бы сдѣлала возможнымъ существованіе; но существованіе должно быть опредѣленнымъ, должно имѣть форму, должно быть умопредставляемымъ; отсюда — необходимость интеллигенціи, порождаемой самою силою существованія; но объ эти силы должны быть объединяемы однимъ общимъ принципомъ, который въ высшемъ смыслѣ долженъ быть мыслимъ какъ совершенный принципъ единства или любовь. Сила эта — Богъ Отецъ, рожденная ею интеллигенція — Сынъ, любовь — Духъ Святой. Эта Троичность Божества при абсолютномъ единствѣ по существу отпечатлѣвается и на всемъ твореніи, которое не есть ни эманация, ни тво-

реніе изъ ничего, а—причастность или осуществленіе божественныхъ идей внѣ Бога. Три лица Божіи въ человѣкѣ обнаруживаются психологически—въ умѣ, волѣ и сердцѣ, въ природѣ—физически—въ электричествѣ, свѣтѣ и теплотѣ—на всѣхъ ступеняхъ бытія и при томъ въ строгой постепенности, постоянно переходя отъ простаго къ сложному. Тѣмъ не менѣе, не смотря на совершенную примириемость Божественнаго Откровенія съ разумомъ, Ляменне утверждаетъ, что не только Богъ, но и вселенная недоступны нашему научному изслѣдованію,—и цѣль философіи состоитъ не въ томъ, чтобы анализировать ихъ, а въ томъ, чтобы познать ихъ. Вотъ почему Ляменне и считается основателемъ теологическаго скептицизма.

Шатобрианъ (1769—1848) признается представителемъ особаго, по преимуществу—популярнаго направленія христіанской апологетики. Онъ извѣстенъ какъ богословъ, поэтъ, историкъ, философъ и публицистъ. Нѣкоторое время онъ былъ даже министромъ иностранныхъ дѣлъ, но чаще становился въ оппозицію къ правительству и служилъ опорой для либераловъ. Сначала онъ былъ увлеченъ атеистическимъ ученіемъ французскихъ энциклопедистовъ; но слезы умирающей матери, ея просьбы и мольбы тронули его чувствительное сердце. Послѣ долгихъ и глубокихъ размышленій онъ, наконецъ, рѣшительно порвалъ всякія связи съ атеистическимъ направленіемъ своего времени и сталъ вѣрнымъ сыномъ католической церкви. Мало того, онъ даже рѣшился посвятить свои силы защитѣ католичества, которое, къ сожалѣнію, онъ отождествлялъ съ христіанствомъ. Не даваясь цѣлю указать всѣистинно научныя или философскія основанія для оправданія христіанскихъ истинъ, Шатобрианъ ограничивается лишь выясненіемъ того благотворнаго вліянія, которое оказываетъ христіанство на всѣ стороны человѣческой жизни—общественную, государственную и частную,—на развитіе науки, искусства, поэзіи, на возбужденіе патріотизма, самопожертвованія, безкорыстнаго служенія страждущему человечеству и т. д. Въ сочиненіяхъ Шатобриана мы не встрѣтимъ тѣхъ сухихъ и отвлеченно-схоластическихъ доказательствъ христіанскихъ истинъ, на которыя такъ щедры были апологеты 17-го и 18-го вѣка; но за то въ нихъ часто могутъ встрѣ-

тятся рядомъ съ выраженіемъ возвышенныхъ и искреннихъ чувствъ пустая фразы, чисто декламаторскіе приемы, сильно напоминающіе бездушную риторику прежняго времени. Между апологетическими трудами Шатобріана первое мѣсто, безъ сомнѣнія занимаетъ его „Genie du Christianisme. London. 1802“ (Духъ христіанства), въ которомъ онъ старается оказать противодѣйствіе вольтерьянству и показать важное значеніе христіанства съ его эстетической стороны. Это сочиненіе раздѣляется на четыре книги. Въ первой Шатобріанъ излагаетъ важнѣйшіе догматы христіанства и вообще разъясняетъ глубокой смыслъ христіанскаго ученія, истины котораго были отчасти предвѣщаны рукою Божественнаго Промысла и во всѣхъ религіяхъ древнихъ культурныхъ народовъ; во второй книгѣ рѣчь идетъ о христіанской поэзіи и ея значеніи для частной и общественной жизни, въ третьей объ отношеніи христіанства къ литературѣ и искусствамъ; въ четвертой Шатобріанъ разсуждаетъ о христіанскомъ культѣ, молитвахъ, обрядахъ, празднествахъ, благочестивой жизни, христіанской любви и преданности, о готовности ко всякаго рода жертвамъ и самопожертвованію, средневѣковой романтикѣ, привлекательныхъ чертахъ монашества, рыцарства, отдаленнаго миссіонерства среди языческихъ дикарей и т. п. Апологетъ приходитъ въ восторгъ отъ гармоничной стройности звона церковныхъ колоколовъ, поражается пышностью и великолѣпіемъ христіанскихъ храмовъ, умиляется содержаніемъ католическихъ легендъ. Въ другомъ апологетическомъ трудѣ—*Les Martyrs. Paris, 1809*—Шатобріанъ предоставляетъ цѣлую христіанскую эпопею, состоящую изъ 24 пѣсенъ, въ которыхъ прославляются подвиги древнехристіанскихъ мучениковъ, своею кровію запечатлѣвшихъ истинную христіанскую ученія. Наконецъ сочиненіе „Itineraire de Paris à Jerusalem, Paris, 1811“ (въ русскомъ переводѣ—„Путешествіе изъ Парижа въ Іерусалимъ чрезъ Грецію и Египетъ, Спб., 1816) Шатобріанъ посвящаетъ драгоцѣннѣйшимъ историческимъ воспомнаніямъ христіанства“.

Нельзя не поставить въ заслугу Шатобріана, что своимъ художественнымъ, популярнымъ, чисто беллетристическимъ способомъ разъясненія важнаго значенія христіанства для жизни

и при томъ не въ формѣ публичныхъ рѣчей или церковныхъ поученій, а въ формѣ разсказа, повѣствованія и даже эпопеи онъ сзумѣлъ возбудить интересъ къ религіознымъ вопросамъ среди парижскаго образованнаго общества. Его сочиненія были читаемы съ удовольствіемъ и даже были переведены на иностранные языки. Но тѣмъ не менѣе отсутствіе серьезнаго научнаго изложенія христіанскихъ истинъ, какъ одинъ изъ недостатковъ новаго апологетическаго направленія, сказалось скоро. Уже послѣдователи Шатобріана увидѣли нужду въ болѣе серьезной, жизненной и даже философской постановкѣ христіанской апологетики. Они перестали увлекаться благозвучностію колоколовъ и великолѣпіемъ церковныхъ зданій; они не стали указывать ни на средневѣковое рыцарство, ни на католическіе монашескіе ордена, потому что противники христіанства въ этихъ же самыхъ учрежденіяхъ умѣли находить и обратную сторону медали. Новые христіанскіе апологеты Франціи начали выяснять болѣе важное значеніе христіанства для рѣшенія тѣхъ общихъ соціальныхъ вопросовъ, которые волновали тогда Францію, какъ, напр., вопросъ о бракѣ и семейной жизни, о домашнемъ воспитаніи, о постановкѣ школьнаго образованія, о конституціонной свободѣ народовъ, объ истинномъ прогрессѣ и государственномъ устройствѣ, о положеніи рабочаго класса и т. д. Недостатокъ апологетическихъ трудовъ этого времени состоялъ съ одной стороны въ томъ, что и здѣсь подъ христіанствомъ было понимаемо исключительно католичество, а съ другой стороны—въ томъ, что апологеты отличались слишкомъ большою уступчивостію духу и требованіямъ времени, вступали иногда въ недостойныя сдѣлки съ народными руководителями различныхъ партій и нерѣдко одобряли такія явленія въ общественной жизни, которыя положительно шли въ разрѣзъ съ требованіями христіанства.

Зенакъ (Senac) пишетъ апологетическое сочиненіе—„Le christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne. Paris. 1837“ (въ двухъ томахъ),—въ которомъ онъ проводитъ ту мысль, что христіанство всегда можетъ быть примирено съ новѣйшею цивилизаціею, такъ какъ оно признаетъ значеніе не за внѣшними формами жизни, а за духомъ любви

и нравственнаго усовершенствованія, который можетъ обнаруживать свою живительную силу безотносительно къ условіямъ жизни частной, семейной и общественной и всегда только содѣйствуетъ истинному прогрессу человѣчества.

Сабатье (Sabatieur), внукъ знаменитаго возстановителя библейскаго текста по доіеронимовскимъ памятникамъ; въ своемъ апологетическомъ трактатѣ—„L'église catholique vengée du reproche de favoriser le despotisme politique et ecclésiastique. 1841“,—отожествляя католическую церковь съ христіанствомъ вообще, старается защитить ее отъ упрековъ въ деспотизмѣ политическомъ и церковномъ.

Сигьеръ (Sigüier) стремился раскрыть величіе католичества, какъ оно проявилось въ исторической жизни народовъ и какъ оно благотворно будто бы вліяло всегда на развитіе различныхъ государственныхъ учреждений.

Реймондъ (Raymond), защищая христіанство отъ нападеній и клеветъ со стороны раціонализма и матеріализма, доказываетъ ту мысль, что оно вполне удовлетворяетъ требованіямъ нашего, 19-го, вѣка и совершенно мирится съ устройствомъ новѣйшаго государства и общества.

Гомъ (Gaume) раскрываетъ благотворное вліяніе христіанства на семейную жизнь, воспитаніе дѣтей, ихъ отношеніе къ родителямъ, на отношенія самыхъ родителей другъ къ другу, къ дѣтямъ, прислугѣ и т. п.

Такое направленіе христіанской апологетики не было однакоже господствующимъ; рядомъ съ нимъ прокладывало себѣ путь и другое, мало по малу принимавшее уже чисто научный характеръ. Рядомъ съ сочиненіями, стремившимися оправдать христіанство ссылкой на свидѣтельства и изреченія знаменитыхъ мужей въ пользу христіанскихъ истинъ, стали появляться уже и болѣе или менѣе систематическія изложенія научныхъ доказательствъ христіанскаго ученія, раціонально-спекулятивное раскрытіе христіанскихъ истинъ, даже стремленіе создать систему христіанской религіозной философіи или представить апологетику христіанства въ собственномъ смыслѣ.

Женудъ (La raison du christianisme, ou preuves de la verité de la religion chrétienne, tirées des écrits des plus grands

hommes. Paris. 1841; въ 4-хъ томахъ) доказываетъ истину христіанства обширными выдержками изъ сочиненій знаменитыхъ лицъ разныхъ областей знанія.

Розелли де Лоръ (Roselly de Lorgues) удостоверяетъ истину христіанства ссылкой на свидѣтельства различныхъ наукъ и его сочиненіе выдерживаетъ болѣе 15-ти изданій, расходится въ громадномъ количествѣ экземпляровъ и переводится на многіе иностранные языки.

Дро въ своемъ сочиненіи—„Pensées sur le christianisme, preuves de sa verité. Paris, 1842“ уже предлагаетъ систематическое изложеніе доказательствъ истины христіанства, выработанныхъ прежними апологетами и получившихъ классическое значеніе.

Дюпанлу (Dupanloup), бывшій профессоръ сорбоннскаго университета и редакторъ журнала *Ami de la religion*, впоследствии орлеанскій епископъ и прелатъ, извѣстный противникъ новоизмышленнаго догмата о непорочномъ зачатіи на соборѣ 1869—70 г., членъ парижской академіи и сенаторъ, извѣстенъ своею защитою не только католичества, но и христіанства вообще. Ему принадлежитъ апологетическое сочиненіе: *Le christianisme, présenté aux hommes du monde par Fenelon. Paris. 1847* (въ шести томахъ), въ которомъ онъ излагаетъ въ систематическомъ порядкѣ всѣ тѣ доказательства истинности христіанства, которыя были указаны, но недостаточно обстоятельно разработаны Фенелономъ.

Барранъ (Barran) въ своемъ сочиненіи *Exposition raisonnée des dogmes et de la morale du christianisme. Paris. 1843*“ старается доказать и разъяснить истины христіанскаго вѣроученія и правоученія, на общихъ началахъ научной апологетики.

Поверъ (Pauvert) написалъ довольно обширный (въ двухъ томахъ) апологетическій трудъ—„*Harmonie de la religion et de l'intelligence humaine; Exposition et enchainement du dogme catholique. Paris, 1842*“,—въ которомъ онъ ставитъ свою цѣлю достигнуть полнаго примиренія между разумомъ и Божественнымъ Откровеніемъ и разъяснить христіанскія истины въ ихъ логической связи и систематической послѣдовательности.

Ляшаданедъ (La Chadenède) доказываетъ истины христіан-

ства ссылками на католическія преданія и въ этомъ смыслѣ онъ составилъ свой трудъ, состоящій изъ двухъ томовъ: „Le christianisme démontrée par les traditions catholiques. Paris, 1837.

Въ это же время (въ 1843 г.) было издано въ свѣтъ апологическое сочиненіе извѣстнаго противника французскихъ энциклопедистовъ и матеріалистовъ, *Дютертра*—*Entretiens sur la religion, où l'on établit les fondemens de la religion révélée contre les Athées et les Deistes* (въ трехъ томахъ). Это сочиненіе, представляющее полный и систематическій сводъ всего, что только можно было бы сказать противъ атеизма и деизма, не былъ бесполезенъ и для 50-хъ годовъ нашего столѣтія, когда вмѣстѣ съ развитіемъ естественныхъ наукъ, начали снова и съ особеннымъ усиленіемъ распространяться въ западной Европѣ разныя атеистическія ученія.

Огюсть Никола является выдающимся апологетомъ христіанства во Франціи въ текущемъ столѣтіи. Цѣлыхъ сорокъ лѣтъ онъ велъ борьбу съ невѣріемъ и защищалъ христіанство въ своихъ „*Etudes philosophiques sur le christianisme*“. Желая доказать божественность происхожденія христіанства, Никола раздѣляетъ свой трудъ на три отдѣла. Въ первомъ отдѣлѣ онъ указываетъ „фундаментальныя или философскія основанія“ для доказательства истины и божественнаго происхожденія христіанства, подъ которыми разумѣются всѣ такъ называемыя истины естественной религіи и историческая достовѣрность Божественнаго Откровенія; во второмъ отдѣлѣ онъ излагаетъ уже внутреннія или чисто богословскія основанія, т. е. подвергаетъ спекулятивному изслѣдованію главные догматы христіанскаго вѣроученія; въ третьемъ предлагаются внѣшнія основанія или историческія свидѣтельства, въ особенности касающіяся исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій, мірового значенія христіанства, какъ центра міровой исторіи и какъ исполненія всѣхъ надеждъ и обѣтованій ветхозавѣтнаго человѣчества. Быть можетъ, мы не найдемъ въ этихъ „философскихъ этюдахъ“ Огюста Никола ничего новаго и оригинальнаго въ сравненіи съ тѣмъ, что было уже раскрыто апологетами предшествовавшихъ вѣковъ,—ни новыхъ открытій, ни новыхъ рѣшеній великихъ вопросовъ; но нельзя не признать

важною заслугой, которую оказалъ Николая богословской наукѣ своимъ живымъ, краснорѣчивымъ и полнымъ искренности изложеніемъ рѣшенія важнѣйшихъ вопросовъ. Все свидѣлствуетъ о томъ, что въ своемъ трудѣ авторъ защищаетъ истину и божественное происхожденіе христіанства съ глубокимъ убѣжденіемъ въ правотѣ своего дѣла, съ неподдѣльнымъ чувствомъ воодушевленія и любви, говорить отъ сердца, ничего не выдумываетъ искусственнаго, а сообщаетъ лишь то, что считаетъ истиннымъ и справедливымъ, что подсказываетъ ему сама истина. Оттого и читатель оставляетъ его книгу, примиренный съ своими сомнѣніями и съ сердечнымъ успокоеніемъ. Такое впечатлѣніе на душу человѣка можетъ производить лишь тотъ, кто говоритъ правду и кому не вѣрить было бы преступно.

Дешамъ (Dechamps), знаменитый католическій ораторъ, архіепископъ и кардиналъ, доказываетъ истину и основательность христіанской вѣры въ своемъ апологетическомъ трактатѣ: „Le libre examen de la verité de la foi“; сочиненіе это переведено также и на многіе иностранныя языки.

Ляфоре въ своемъ обширномъ (четырёхтомномъ) апологетическомъ сочиненіи: „Les dogmes catholiques exposés, prouves et vengés des attaques de l'herésie et de l'incrédulité“— задается великою и благородною цѣлью: защитить истину христіанства противъ нападковъ и возваженій со стороны еретиковъ и невѣровъ. При этомъ онъ старается защитить не общія только истины христіанской религіи, а все вообще христіанское ученіе, всю христіанскую догматику. Неудивительно послѣ этого, что разсматриваемое сочиненіе Ляфоре могло явиться въ свѣтъ не иначе, какъ въ количествѣ цѣлыхъ 27 книгъ. Сначала Ляфоре излагаетъ ученіе о бытіи и существѣ Божіемъ, приводя въ подтвержденіе этого ученія всѣ извѣстныя доказательства и опровергая мнѣнія пантеистовъ и атеистовъ; изясняя догматъ о троичности лицъ въ Богѣ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ разбираетъ всѣ древнія еретическія мнѣнія и деистическія теоріи, извращающія это ученіе, и обнаруживаетъ научную несостоятельность гегелевскаго истолкованія этого непостижимаго христіанскаго догмата; раскрывая повѣствованіе Моисея о ше-

стидневномъ твореніи міра, Ляфоре указываетъ на безсодержательность неоплатоническаго ученія о твореніи и новѣйшаго пантеистическаго понятія объ этомъ предметѣ у Бузена и другихъ. Трактатъ о Промыслѣ содержитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и систематическое изложеніе опроверженій деизма и его возраженій противъ христіанскаго ученія о Божественномъ промышленіи; богооткровенное ученіе объ ангелахъ Ляфоре излагаетъ въ связи съ опроверженіемъ возраженій Шлейермахера и Штрауса противъ призванія бытія безплотныхъ духовъ. Раскрытіе библейскаго повѣствованія о первосостояніи и паденіи человѣка сопровождается у него полемикою съ послѣдователями Кузена, отвергающими фактъ первооткровенія. Ученіе о первородномъ грѣхѣ и его наслѣдственности вынуждаетъ Ляфоре вступить въ борьбу съ раціоналистическимъ искаженіемъ этого догмата и опровергать возобновленное Рейнодомъ, Леру и Лораномъ лжеученіе древнихъ о предсуществованіи человѣческихъ душъ. Предуготовленіе искупленія, избраніе израильскаго народа и руководство его чрезъ посланниковъ Іеговы излагаются въ связи съ опроверженіемъ безчисленнаго количества возраженій со стороны деистовъ и раціоналистовъ; но еще затруднительнѣе было для Ляфоре разяснить догматъ о вочеловѣченіи Сына Божія и искупленіи человѣческаго рода, потому что ему пришлось при этомъ разоблачать ложныя воззрѣнія всѣхъ новѣйшихъ представителей отрицательной критики, начиная съ Вольтера и кончая Штраусомъ и его единомышленниками. Изложеніе ученія объ установленіи христіанской церкви, о составѣ ея и членахъ и о данныхъ ей преимуществахъ сопровождается у Ляфоре полемикою съ протестантскими богословами и историками, утверждающими, будто-бы первоначально были равны между собою всѣ вѣрующіе и въ церкви не было никакого іерархическаго устройства и раздѣленія; при этомъ разрѣшается и тотъ упрекъ христіанству, будто-бы авторитетъ церковнаго учительства и символы вѣры слишкомъ стѣсняють свободное и самостоятельное развитіе мысли. Христіанское ученіе о благодати и таинствахъ Ляфоре излагаетъ въ связи съ опроверженіемъ самыхъ разнообразныхъ и многочисленныхъ возраженій всѣхъ старыхъ и новыхъ вольтеріанцевъ, а также со стороны философско-раціоналистическаго пелагианизма Ло-

рана и Жюль-Симона. Наконецъ, при постоянной полемикѣ съ анти-христіанскими воззрѣніями древнаго и новаго времени Ляфоре видѣлъ себя вынужденнымъ раскрывать и христіанское ученіе о смерти, кончинѣ міра, всеобщемъ воскресеніи и страшномъ судѣ.

Не будемъ долѣе останавливать своего вниманія на ознакомленіи съ трудами французскихъ апологетовъ, изъ которыхъ одни пользуются такою популярностію, что, по всей вѣроятности, хорошо извѣстны каждому образованному читателю, такъ какъ они переведены и на русскій языкъ, какъ, напр., *Гизо* „Размышленія о сущности христіанской вѣры“ (переводъ свящ. Н. Сергіевскаго М. 1865), *Прессансе* „Иисусъ Христосъ, Его время, Его жизнь и Его дѣла“. *Эрнеста Навиля* „Отецъ небесный“, „Вѣчная жизнь“ и т. п.; съ другими мы еще встрѣтимся въ свое время. Но нельзя не задать себѣ вопроса: какихъ результатовъ достигла обширная, почти необозримая, всесторонняя французская апологетическая литература? Не трудно предвидѣть, что и здѣсь повторилось то-же, что и въ Англіи. Французская апологетика христіанства сдѣлала все, что могла. Она представила самыя убѣдительныя, научныя — философскія и историческія — доказательства истины и божественнаго происхожденія христіанства. Она обнаружила съ полною основательностію всю ложь атеистическихъ, деистическихъ, пантеистическихъ и матеріалистическихъ воззрѣній, господствовавшихъ во Франціи со времени появленія энциклопедистовъ и натуралистовъ и господствующихъ еще въ настоящее время. Мало того, она сумѣла защитить отъ возраженій и нападокъ со стороны невѣрія не только общія истины христіанскаго ученія, но и всѣ частныя пункты его. Нельзя не поставить въ заслугу французской апологетики и того, что своимъ живымъ, художественнымъ и въ то же время популярнымъ изложеніемъ доказательствъ важнѣйшихъ истинъ христіанства она заинтересовала высшее французское образованное общество и привлекла его вниманіе къ религіи, произвела, какъ говорятъ, поворотъ къ религіозной вѣрѣ и церкви. Было время, когда во Франціи христіанская апологетика могла даже съ триумфомъ торжествовать побѣду, одержанную надъ атеистическимъ направленіемъ. Было время, когда въ 1844 году соста-

витель предисловія къ „Dictionnaire des sciences philosophiques“ не безъ основанія могъ сказать: „атеизмъ почти совершенно исчезъ изъ философіи; успѣхи здоровой психологіи сдѣлають его возвращеніе совершенно невозможнымъ“. Но не прошло и двадцати лѣтъ послѣ этого, какъ оказалось, что атеизмъ вовсе не исчезъ изъ французскаго общества и философіи, что онъ только замолкъ на нѣкоторое время какъ бы для того, чтобы снова поднять свою голову и при томъ еще съ гораздо большимъ ожесточеніемъ, чѣмъ прежде. Апологетика разрушила только сомнѣнія разсудка относительно истинъ Божественнаго Откровенія; но корень невѣрія, какъ мы сказали уже, находится въ развращенности и нравственной испорченности сердца, а не въ разсудкѣ. Выходя изъ развращеннаго сердца, невѣріе ищетъ для себя только оправданія въ доводахъ разсудка и потому лишь становится подъ флагъ той или другой философіи. Понятно, что апологетика не въ силахъ уничтожить невѣріе въ самомъ его корнѣ; она можетъ только ослабить его, разрушивъ тѣ доводы разсудка, которыми оно хотѣло бы оправдать себя. Такъ и случилось во Франціи. Невѣріе продолжало оставаться здѣсь не особенно замѣтнымъ лишь до тѣхъ поръ, пока не явилось философское направленіе, ложь котораго еще не была обнаружена и которое благопріятствовало ему. Такое направленіе въ видѣ позитивной философіи явилось однако уже вскорѣ послѣ того, какъ благомыслящіе люди готовы были объявить безбожіе исчезнувшимъ среди мыслящихъ людей Франціи.

Огюсть Контъ (1798—1857), извѣстный французскій математикъ и философъ, бывшій сначала послѣдователемъ коммунистическаго сенсимонизма, своимъ „Курсомъ позитивной философіи“ положилъ начало новому направленію философской мысли, такъ называемому—позитивизму. Онъ объявилъ религію лишь низшею ступенью знанія, которое теряетъ всякій смыслъ и значеніе для людей ученыхъ и образованныхъ, способныхъ возвыситься до позитивной или высшей ступени знанія и философствованія. Все значеніе, по Контю, принадлежитъ только положительнымъ наукамъ. Религія и метафизика лишь мѣшаютъ человѣчеству въ его дальнѣйшемъ развитіи. Ясно, какую опору нашель для себя атеизмъ, едва таявшій свое существованіе, въ этой философіи, отрицавшей уже и самую филосо-

фію. Если религія можетъ имѣть значеніе только для черни и людей невѣжественныхъ, то понятно, что атеизмъ, невѣріе и враждебное отношеніе къ христіанству должны служить признакомъ умственной зрѣлости, научнаго образованія, прогресса, И вотъ уже ближайшіе послѣдователи Конта, какъ, напр., *Литтре*, *Домбраль* и др., начинаютъ открыто проповѣдывать атеизмъ, невѣріе, враждебность къ христіанству. „Съ насъ достаточно одной земли и не нужно неба; человекъ можетъ обходиться самъ собою и не нужно ему Бога; съ насъ достаточно дѣйствительности и не нужно намъ химеръ! Мудрость въ томъ и состоитъ, чтобы довольствоваться міромъ такимъ, каковъ онъ есть“. Вотъ тѣ идеи, которыя господствовали во Франціи съ появленіемъ позитивной философіи и господствуютъ до послѣднago времени. А вотъ и урокъ молодежи, выраженный словами *Жильбера*: „Я подозреваю, что вы вѣруете въ Бога. Остерегайтесь сознаваться въ этомъ. Бойтесь смѣшного и уважайте своихъ наставниковъ. Вѣрить въ Бога—ошибка, которая была прощительна нашимъ предкамъ, но не въ наше время. Постарайтесь исправиться и слѣдовать за своимъ вѣкомъ, вмѣсто того, чтобы судить его“. Позитивная философія подготовила настолько удобную почву для атеистическихъ учений, что не прошло и года послѣ смерти Конта, какъ французскій философъ *Ваширо* (*Vacherot*), пользовавшійся среди позитивистовъ репутацію глубокаго и серьезнаго мыслителя, пишетъ обширное сочиненіе (въ тысячу двѣсти страницъ)—*„La Méthaphysique et la Science“* (1858) съ единственною цѣлію—доказать, что нѣтъ Бога и что вѣровать въ Его бытіе неразумно и людямъ научно образованнымъ не слѣдуетъ. Периодическая печать, живопись, театр—все обратилось въ орудіе живой пропаганды атеизма, невѣрія и враждебности къ христіанской религіи. И неудивительно, если на такой почвѣ могли развиваться воззрѣнія подобныя тѣмъ, какія *Ренанъ* излагаетъ въ своемъ возмутительномъ пасквилѣ на евангельскую исторію, которому онъ далъ однако же громкое названіе—*Vie de Jésus!* Неудивительно и то, если подъ вліяніемъ такого фанатическаго невѣрія во Франціи развилаcя и та крайняя враждебность къ христіанской религіи, которая была причиною удаленія изъ школъ иконъ и распятій и запрещенія говорить съ

дѣтьми въ школахъ о Богѣ и религіи. Къ чести французскаго народа нужно однако-же сказать, что среди него нашлось много благонамѣренныхъ лицъ, стремившихся положить предѣлъ распространенію этого ужаснаго невѣрія. На борьбу съ атеизмомъ выступилъ длинный рядъ христіанскихъ апологетовъ съ ихъ защитительными сочиненіями, какъ, напр., *Сессе*—„Опытъ религіозной философіи“ (*Essai de philosophie religieuse*); *Шарль Секретанъ*—„Разумъ и христіанство“ (*La raison et le christianisme*); *Каро*—„Идея о Богѣ“ (*L'Idée de Dieu*); *Дамиронъ*—„О Промыслѣ“ (*De la Providence*); *Гратри*—„О познаніи Бога“ (*De la connaissance de Dieu*); *Амеде де Мажери*—„Теодицея, изслѣдованія о Богѣ, твореніи и промышленности“ (*Théodicée, Etudes sur Dieu, la Création et la Providence*); *Эрнестъ Берзо*—„Опытъ изслѣдованія о Промыслѣ“ (*Essai sur la Providence*) и мн. др. Къ сожалѣнію, нужно сказать, что нѣкоторые изъ французскихъ апологетовъ нашего времени сами не всегда остаются вѣрными ученію Божественнаго Откровенія и въ отдельныхъ пунктахъ настолько расходятся съ нимъ, что оказывается, можно сказать, нужда еще въ апологетахъ и противъ апологетовъ. Тѣмъ не менѣе замѣчаютъ много такихъ явленій въ жизни французскаго народа, которыя считаются признаками поворота къ религіозной вѣрѣ. Дай Богъ! Но не нужно забывать урока исторіи. Не слѣдуетъ возлагать надеждъ лишь на одну науку—Апологетику. Только тотъ поворотъ къ религіи отраденъ, который совершается не подъ вліяніемъ однихъ доводовъ разума, но главнымъ образомъ подъ благодатнымъ вліяніемъ истинной Христовой Церкви, истинно-христіанскаго воспитанія, христіанской постановки частной, домашней и общественной жизни. Появленіе въ Парижѣ буддійскаго культа дѣйствительно есть признакъ поворота къ религіи... но только къ буддійской, языческой, а не христіанской. Не нужно забывать, что европейскій атеизмъ порожденъ папствомъ; почва для него подготовлена отпаденіемъ западной церкви отъ союза съ восточною. Слишкомъ распатана религіозная жизнь въ Европѣ вообще,—и потому едва ли скоро прійдется христіанамъ увидѣть во Франціи полное пораженіе атеизма и торжество чистой религіи христіанской!

Профессоръ богословія, Прот. Т. Буткевичъ.

Историческій очеркъ воззрѣній на нравственно-юридическую вѣдѣ- няемость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ.

Предлагаемый очеркъ имѣетъ своимъ предметомъ нравственно-юридическую вѣдѣняемость еретикамъ ихъ еретическихъ заблужденій. Нѣтъ сомнѣнія, что предметъ этотъ, какъ всегда такъ и въ настоящее время, представляетъ весьма важный вопросъ для общественной жизни, такъ какъ охрана религіи и теперь необходима не только въ интересахъ индивидуума—свободы его совѣсти, но и въ интересахъ самого общества, для котораго религія служитъ однимъ изъ жизненныхъ условий существованія и развитія. Отсюда вытекаетъ то важное значеніе, которое представляютъ собою въ строѣ общественной жизни противорелигіозныя посягательства вообще и преступленіе ереси въ частности. Между тѣмъ, если мы обратимся къ юридической литературѣ нашего предмета, то окажется, что въ данномъ отношеніи въ ней существуетъ ощутительный пробѣлъ. Въ особенности недостаточно разработана исторія преступленія ереси, тогда какъ только она главнымъ образомъ и можетъ дать твердыя основы для теоретическихъ выводовъ, уясняя намъ не только юридическую природу преступленія, но и его чисто общественное значеніе. Русская литература весьма скудна въ этомъ отношеніи: кромѣ труда проф. Л. С. Бѣлогриць-Котляревскаго: „Преступленія противъ религіи въ важнѣйшихъ государствахъ Запада“, намъ неизвѣстна сколько нибудь серіозная статья по исторіи преступленія ереси. Но не многимъ богаче и иностранная литература, имѣющая по этому вопросу краткія замѣтки преимущественно въ учебникахъ каноническаго права.

Крайняя скудость свѣдѣній, отрывочныхъ и разбросанныхъ въ литературѣ нашего вопроса, весьма затрудняетъ изслѣдователя, и нашъ первый опытъ изслѣдованія о нравственно-юридической виѣняемости ереси не претендуетъ обнять вопросъ въ полномъ его объемѣ. *Feci, quod potui; faciant meliora potentes.*

Историческое изслѣдованіе намъ показываетъ, что кругъ религиозныхъ преступленій подвергался значительнымъ измѣненіямъ. Ограниченный въ языческой періодъ жизни народовъ, онъ, съ появленіемъ христіанства, постепенно расширялся и достигъ своего высшаго развитія въ средніе вѣка. Въ новый періодъ жизни европейскихъ народовъ мы замѣчаемъ обратное явленіе: кругъ преступленій противъ религіи сокращается, и преступленіе ереси почти повсюду выходитъ изъ уголовныхъ кодексовъ. Эти разные періоды исторіи, столь рѣшительно вліявшіе на судьбу ереси, были бы не понятны, если бы мы ограничили нашу задачу простымъ изложеніемъ исторіи даннаго преступления. Характеръ ереси, какъ преступленія, въ значительной мѣрѣ обуславливается тѣмъ положеніемъ, какое занимаетъ государство по отношенію къ религиозной свободѣ въ извѣстномъ періодъ исторіи. Другими словами: отъ признанія или непризнанія государствомъ идеи религиозной свободы зависитъ характеръ юридическаго опредѣленія даннаго преступления. Необходимо, слѣдовательно, въ связи съ исторіей нашего предмета указать хотя главнѣйшіе моменты этихъ отношеній государства къ религиозной свободѣ, или, иначе, свободѣ совѣсти.

Порядокъ нашего изложенія представляется, такимъ образомъ, въ слѣдующемъ видѣ: I глава посвящается теоретическимъ положеніямъ. Здѣсь мы устанавливаемъ каноническое понятіе ереси; опредѣляемъ ересь, какъ преступленіе, съ указаніемъ его истиннаго характера и отличія отъ другихъ родственныхъ преступленій. Во II—IV гл. предлагаемъ исторію преступленія ереси въ западной Европѣ. Въ главѣ V говоримъ о преступленіи ереси у насъ, въ Россіи ¹⁾).

¹⁾ Источниками для труда нашего послужили слѣдующія сочиненія и статьи, помѣщенныя въ журналахъ: *Ioñ. Casp. Suicer. Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis ordine alphabetico concinnatus. Vide voces: Αἵρεσις et Αἵρετικός.*—

Современныя ложныя воззрѣнія на христіанскіе догматы.

Говорятъ, что наше время есть время замѣтнаго оживленія религіозной мысли и религіознаго чувства въ нашемъ обществѣ. Извѣстный рефератъ г. В. Соловьева, сочиненія гр. Л. Толстого, замѣтный притокъ лицъ свѣтскаго званія въ ряды духовенства, особенно монашествующаго, повидимому, служатъ признаками современнаго религіознаго настроенія нашего общества. Не мало есть и другихъ признаковъ, повидимому, подтверждающихъ эту же мысль. Правда, въ однихъ людяхъ они возбуждаютъ недовольство, какъ проявленіе „реакціи“; напротивъ, другіе видятъ въ нихъ залогъ духовнаго возрожденія Россіи. Тѣмъ не менѣе фактъ возбужденія религіозной мысли въ современномъ обществѣ признается всѣми.

Но въ этомъ возбужденіи религіозной мысли и религіознаго чувства, какъ бы мы ни опредѣляли ихъ размѣры, есть одна очень странная черта, заслуживающая особеннаго вниманія.

Holtzendorff. Rechtslexicon. Art. Ketzerei. B. II.—Herzog. Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Art. Häresie. B. V. 1879.—Schulte. System des allgemeinen katholischen Kirchenrechts. Giessen. 1856.—Idem. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts.—Phillips. Lehrbuch des Kirchenrechts. 1881.—Idem. Kirchenrecht. B. II. 1857.—Friedberg. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 1889.—Richter-Dove. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts.—Walter. Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen.—Möhler. Die Einheit in der Kirche.—München. Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht. B. II. 1866.—Löning. Geschichte des deutschen Kirchenrechts, B-de I—II. 1878.—Dove. De jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu. Berolini. 1855.—Friedberg. De finium inter ecclesiam et civitatem requndarum judicio. Lipsiae. 1861.—Riffel. Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.—Hergenröther. Katholische Kirche und christlicher Staat. 1872.—Kober. Der Kirchenbau. 1863.—Idem. Die Deposition und Degradation. 1867.—Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. B. II. 1828.—Geffcken. Staat und Kirche in ihrem Verhältniss geschichtlich entwickelt. 1875.—Bar. Handbuch des deutschen Strafrechts. 1882.—Jarcke. Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts. B. II. 1872.—Л. Тихомировъ. Духовенство и общество въ современномъ религіозномъ движеніи. 1893.—Амвросій, архіеп. Харьковскій. О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ.—Вѣра и Разумъ. 1891. I. 209, 467.—Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія. 1851.—Овъ же. Охраненіе православной вѣры въ древней вселенской церкви. Хр. Чт. 1862. II.—Н. Заозерскій. Церковный судъ въ первые вѣка христіанства. 1878.—Н. Суворовъ. Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ

Это—доходящая порой до явнаго антагонизма разобщенность между общественнымъ религіознымъ движеніемъ и учительной дѣятельностью пастырей Церкви. Во времена еще очень недавнія отношенія вѣрующихъ и невѣрующихъ къ Церкви были проще. Кто не вѣрилъ, тотъ часто былъ ярымъ врагомъ Церкви, но всегда открытымъ. Кто вѣрилъ и приходилъ къ Церкви, тотъ приходилъ искренно, съ довѣріемъ, не для того, чтобы какъ-нибудь воздѣйствовать на Церковь, но чтобы воспринять ея воздѣйствіе. Нынѣ же эта простота отношеній окуталась мракомъ непроницаемости и скрытности. Религіозное движеніе общества похоже на какое-то „броженіе“. Въ самомъ дѣлѣ, не малая доля этого броженія уходитъ прямо въ сектантство или противное Церкви (какъ Пашковщина), или даже не заслуживающее названія христіанскаго (какъ Толстовщина). Другая часть движенія не только не ищетъ руководства Церкви, но страстно критикуетъ ее и открыто выражаетъ стремленіе передѣлать ее на-ново. Уже одинъ фактъ

соброровъ. 1884.—Онъ же. Курсъ церковнаго права. 1889—90.—Онъ же. О церковныхъ наказаніяхъ. 1876.—И. Бердниковъ. Краткій курсъ церковнаго права. 1888—89.—Н. Соколовъ. Изъ лекцій по церковному праву. 1874—75.—И. Миловановъ. О преступленіяхъ и наказаніяхъ церковныхъ. Хр. Чт. 1887.—П. Лашкаревъ. Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности.—Ф. Маассенъ. Девять главъ о свободной церкви и о свободѣ совѣсти. Рус. пер. Н. Суворова 1882.—Объ образѣ дѣйствования православныхъ государей греко-римскихъ въ IV, V и VI вѣкахъ въ пользу церкви противъ еретиковъ и раскольниковъ. Творенія Св. Отцовъ. 1860.—Л. С. Бѣлогриць-Котляревскій. Преступленія противъ религіи въ важнѣйшихъ государствахъ Запада. Врем. Дем. Лиц. 1885—86.—М. Калустянъ. Очеркъ исторіи права въ западной Европѣ. 1866.—Н. Гартунгъ. Исторія уголовного судопроизводства и судостройства Франціи, Англіи, Германіи и Россіи. 1868.—С. Богородскій. Очеркъ исторіи уголовного законодательства въ Европѣ съ начала XVII вѣка. 1862.—Галлуа. Исторія инквизиціи. Рус. перев. В. Модестова. 1873.—Н. Осокинъ. Исторія альбигойцевъ. 1869—72.—К. Неволинъ. О пространствѣ церковнаго суда въ Россіи до Петра Великаго. Т. VI. 1859.—Митр. Макарій. Исторія русской церкви.—Іоаннъ, еп. Смоленскій. Охраненіе православной вѣры въ отечествѣ. Прав. Соборъ. 1858. II.—А. Киятковскій. О преступленіяхъ противъ вѣры. Наблюдатель. 1882. № 10.—И. Вѣзлевъ. Лекціи по исторіи русскаго законодательства. 1879.—А. Дохвицкій. Курсъ русскаго уголовного права. 1871.—Я. Сѣверскій. Особенная часть русскаго уголовного права. 1892.—А. Бернеръ. Учебникъ уголовного права. Рус. перев. Н. Нежлудова. 1865—67.—Н. Таганцовъ. Лекціи по русскому уголовному праву.—А. Киятковскій. Элементарный учебникъ общаго уголовного права. 1882.—С. Будзинскій. О преступленіяхъ въ особенности. 1887.

свѣтскаго учительства, оправдываемый только недостаткомъ вѣры и страстію къ умствованію, можетъ подтвердить сказанное. Миссіонерами современнаго общества зачастую являются журналисты, романисты, „вольные пророки“. Это ненормальное явленіе доходить до такихъ размѣровъ, что въ религіозныхъ спорахъ иного интеллигентнаго кружка не услышишь другихъ ссылокъ, кромѣ какъ на Хомякова, Достоевскаго, Леонтьева, Соловьева и другихъ, почитаемыхъ за церковный авторитетъ. Возьмемъ еще примѣръ изъ новѣйшаго времени: лжеученіе гр. Л. Толстого. Къ нему обращаются не только взоры, но и сердца очень многихъ. Его встрѣчаютъ не только съ рукоплесканіями, но и съ умиленіемъ, забавнымъ, правда, и даже не разумною и странною мольбою: „Великій учитель! учи насъ, учи! Графъ, говорите теперь, говорите безъ разсужденій, безъ анализовъ философскихъ, безъ горькихъ воспоминаній о прошломъ, безъ самобичеванія... Мы готовы васъ слушать“ (какую бы нелѣпость вы ни сказали), „слушать также безъ разсужденій съ своей стороны и исполнять безъ противорѣчій, безъ возраженій, покорно и благоговѣнно. Учи насъ, учи неразумныхъ, великій нашъ учитель“!.. И графъ проповѣдуетъ. Графъ литераторъ, романистъ, творецъ Анны Карениной, великій, по его собственной исповѣди вслухъ всего свѣта, грѣховодникъ, сочиняетъ новое евангеліе! И есть умники и много ихъ, которые новое евангеліе изъ рукъ графа—литератора принимаютъ съ такимъ же умиленіемъ и благоговѣніемъ, какъ и Анну Каренину. Сказали бы мы древнимъ стихомъ: „смѣхъ удержите, друзья“, если бы это не было такъ плачевно, такъ горько для православнаго русскаго сердца, такъ позорно для православнаго русскаго ума. Обаяніе, производимое ересеученіемъ гр. Л. Толстого на современное общество, падкое на отрицаніе религіозныхъ основъ вслѣдствіе своего индифферентизма, позволяетъ намъ сдѣлать еще одно заключеніе. Въ движеніи этомъ, прежде всего, крайне мало религіознаго элемента; оно по преимуществу есть движеніе мечтательное. Оно ищетъ Бога не для того, что-бы стать тѣмъ, чѣмъ указываетъ Богъ, а для того, что-бы закрѣпить и усилить свои желанія, свои требованія отъ жизни. Это ложный пріемъ въ

рѣшеніи вопросовъ жизни. Онъ самъ по себѣ обнаруживаетъ упадокъ духовной природы людей, впадающихъ въ такую ошибку. Неискаженная духовная природа человѣка ведетъ его къ исканію абсолютной истины, безъ всякаго предписыванія ей прикладныхъ цѣлей. Таково религіозное исканіе. Оно ищетъ Бога въ томъ проявленіи, какое угодно было Ему дать Свою истину, и не позволяетъ себѣ перебирать эти проявленія, одни отбрасывать, другія принимать, обращаться съ текстами Св. Писанія и фактами Божественнаго проявленія, какъ иной адвокатъ обращается съ законами, подтасовывая ихъ по указанію интересовъ кліентовъ. Вотъ этого-то дѣйствительнаго, повелительно-религіознаго чувства и мало у насъ. Тенденціозныя стремленія нашего якобы „религіознаго“ движенія удивительнымъ образомъ совпадаютъ съ господствомъ тенденціозныхъ стремленій въ другихъ отрасляхъ нашихъ духовныхъ и душевныхъ интересовъ. Не та же ли самая неспособность къ чистому исканію истины въ этотъ самый періодъ проявляется у насъ въ отношеніяхъ къ „чистой наукѣ“, чистому искусству?—На такой-то почвѣ, духовно истощенной, является наше „религіозное“ движеніе, въ которомъ менѣе всего самаго главнаго—вѣры безкорыстной, самоотверженной и болѣе всего, покорной. Что ни вольный пророкъ, то новая вѣра! Всякій смѣетъ представлять себѣ Бога, какъ ему вздумается, какъ будто въ самомъ дѣлѣ Богъ Самъ Себя не показалъ отъ начала жизни рода человѣческаго!

Эти умствованія, всегда безплодныя, составляютъ проявленіе религіозной слѣпоты, отсутствіе чувства вѣры. Если нѣтъ вѣры, непременно приводящей къ церковному единству, тогда неизбежно появляются мечтательныя попытки разсудкомъ найти Бога. Но разсудокъ—способность подчиненная. Если онъ не направляется высшимъ единымъ органомъ религіознаго воспріятія—чувствомъ вѣры, то онъ будетъ направляться низшими стремленіями, которыя безконечно разнообразны. Отсюда—всѣ ереси, „всѣ толки“, всѣ современныя умствованія. Это такой путь исканія истины, который заранѣе предсказываетъ только безконечное разложеніе, раздробленіе, во всѣхъ проявленіяхъ одинаково безплодное, а потому въ концѣ концовъ

лишь утомляющее и приводящее людей къ ложному убѣжденію, что въ сущности никакой религіозной истины не существуетъ. Конецъ его, въ лучшемъ случаѣ—холодный скептицизмъ, съ одной стороны, и грубый, чувственный мистицизмъ, развратъ нравовъ, съ другой.

Типическія черты религіознаго броженія въ современномъ образованномъ обществѣ заслуживаютъ особеннаго вниманія потому, что духъ этотъ чрезвычайно вліятеленъ. Онъ господствуетъ въ прессѣ, въ наукѣ, искусствѣ, проникаетъ и въ промышленность. У него тысячи средствъ вліять на народъ. Эта возможность вліанія нравственно обязываетъ cadaго относиться къ себѣ съ сознаниемъ великой отвѣтственности за свои ошибки. Это такое положеніе, когда ошибающійся губитъ не себя одного, но многихъ другихъ. Дѣйствительно, если предположить, что религіозное движеніе образованнаго общества не выйдетъ на правильную дорогу, то почти немислимо надѣяться, чтобы оно не сдѣлалось очагомъ разложенія для чрезвычайно большей части населенія. А это обстоятельство, не мѣшая, конечно, остальной православной части населенія попрежнему оставаться вѣрными чадами истинной церкви, несомнѣнно компрометируетъ будущность потомства. Если бы верхніе слои русскаго общества, столь вліятельные и дѣятельные въ данномъ случаѣ, не отрывали другихъ отъ православія, а наоборотъ, стали бы орудіемъ его укрѣпленія въ странѣ, то трудно себѣ даже представить всѣ великія послѣдствія этого. Церковь, лишенная сознательнаго и вѣрнаго содѣйствія верхнихъ слоевъ уже почти двѣсти лѣтъ, не можетъ воздѣйствовать на всѣхъ такъ всесторонне, какъ это было бы желательно, особенно же при настоящемъ состояніи христіанскаго міра, слабого вѣшне на Востокѣ, разлагающагося внутри на Западѣ. При такихъ условіяхъ православное развитіе Россіи, какъ цѣлаго, во всѣхъ сторонахъ ея культуры, во всѣхъ учрежденіяхъ и т. д. могло бы имѣть дѣйствительно мировое значеніе. Но для этого необходимо дѣйствительное православіе верхнихъ, образованныхъ слоевъ страны, ибо православный характеръ соціальной жизни достигается не формами, а духомъ, вліаніемъ личностей. Но даже помимо „мировыхъ“ дѣлъ, даже для нашей

собственной, мѣстной и личной жизни вопросъ о дальнѣйшемъ ходѣ нашего религіознаго движенія представляетъ весьма жгучій интересъ. Оставимъ въ покоѣ „міръ“,—но мы сами не можемъ не страдать отъ всего, что ложно и фальшиво въ мысли и настроеніи наиболѣе вліятельныхъ слоевъ нашего общества.

Слѣдуетъ указать еще на популярную идею русскаго „все-человѣчества“. Эта злополучная идея, приглашающая Россію пережить всѣ духовныя болѣзни прочихъ народовъ, „перестрадать“ ихъ заблужденія и потомъ все и всѣхъ привести ко Христу, очень ярко показываетъ смѣсь распущенности и гордости въ нашихъ якобы „религіозныхъ“ стремленіяхъ. Просто позаботиться о своемъ спасеніи—кажется слишкомъ сухо, не интересно. Нужно сначала забраться во всякую грязь, какая только гдѣ нибудь на свѣтѣ найдется, заразиться всѣми грѣхами и потомъ ужъ изъ самой глубины паденія вознестись въ святость, да еще поднять съ собою весь міръ—вотъ что „эффектно“, затрогиваетъ нервы нашего больного интеллигента! Кстати же, пока до святости, идея разрѣшаетъ всякую распущенность, можно и должно всласть вкусить грѣха. Нечего и говорить, что всѣ эти измышленія только губятъ носителей ихъ. Мы теперь видимъ много образчиковъ этихъ „перестрадавшихъ“: типы больные, изломанные, потерявшіе всѣ силы, всякую способность прійти къ духовному равновѣсію. Это путь такой же нелѣпый, какъ если бы мы, желая развить физическое здоровье человѣка, съ этою цѣлью подвергали его всѣмъ заразамъ, предписали ему попеременно пожить въ чумныхъ госпиталяхъ, лихорадочныхъ долинахъ, лепрозныхъ убѣжищахъ и т. д. Конечно, съ такимъ „санитарно-гигіеническимъ“ воспитаніемъ можно получить только хилый, въ конецъ испорченный организмъ.

Какъ же избавиться отъ такой заразы? Гдѣ средства направить на истинный путь такое религіозное броженіе?

Для полученія здоровой личности нужно здоровое воспитаніе. Для этого надобно не портить себя, не уродовать до невозможности исправленія, а хранить и развивать здоровье. Надобно искать себѣ спасенія не въ какихъ-либо соціальныхъ формахъ. Нужно духовное развитіе. У насъ есть сѣмена здороваго духовнаго раз-

витія, насажденные Св. Церковью. Ихъ-то и нужно возвращать. Только такимъ путемъ мы можемъ спастись сами и, если намъ это указано, дать примѣръ міру. На этотъ путь должно направиться „религіозное“ движеніе нашего образованнаго общества для того, чтобы изъ него вышло добро, а не зло. Но внутреннхъ силъ для такого здороваго развитія въ этомъ движеніи нѣтъ. Его тенденціи совсѣмъ иныя. Нашему образованному обществу необходимо поэтому искать помощи извнѣ, самостоятельно, добровольно подчинившись оздоравливающему вліянію Церкви, т. е. на первыхъ же шагахъ прислушаться къ назначенію нашихъ пастырей. Это единственный путь, которымъ общество можетъ привести въ порядокъ свои стремленія. Когда жизнь духовная, стремленія вѣры даютъ основной тонъ, все остальное сложится и разовьется правильно. Когда искаженное развитіе перемѣститъ центръ тяжести отъ главнаго во второстепенное, изъ основнаго въ производное, все путается, какъ это мы теперь и видимъ. Для восстановленія правильнаго развитія нашему обществу необходимо воспитаніе чувства вѣры и, стало-быть, отрѣшеніе отъ умствованій, отъ глубоко-ошибочной привычки разсудкомъ „самочинно“ и мечтательно искать религіозной истины. Первый актъ стремленія къ развитію и укрѣпленію чувства вѣры есть скромное обращеніе за наученіемъ туда, гдѣ Господу угодно было Самому показать это, то есть, въ Церковь ¹⁾. Этотъ первый шагъ еще лежитъ предъ нашимъ „религіознымъ“ движеніемъ. Скромное, безхитростное подчиненіе авторитету Церкви есть для общества первый шагъ, безъ сомнѣнія, самый безопасный. Но когда онъ будетъ сдѣланъ, то общество сразу попадетъ въ надлежащую школу духовнаго воспитанія. Все остальное—вопросъ времени и личныхъ способностей. Весь вопросъ и все будущее въ томъ: будетъ ли общество само устраивать свое религіозное развитіе, все глубже и безнадежнѣе его разстраивая, или, бросивъ шатанье, пойдетъ на призывъ Церкви. Пойметъ ли заблуждающееся общество, что его вольные пророки въ общемъ пониманіи законовъ духовной жизни не больше какъ дѣти, въ сравненіи съ носителями вѣковой

1) 6 всек. соб. 64 пр.

мудрости Церкви? Сохранять ли представители церковной власти въ отношеніи „шатающихся“ свое твердое положеніе, не допуская своей христіанской снисходительности къ „немощи“ доходить до „уступок“ и „компромиссов“, вредныхъ для самихъ же заблуждающихъ? Въ этихъ вопросахъ все будущее общественнаго „религіознаго“ движенія настоящаго времени.

Задача современной богословской мысли состоитъ въ томъ, что-бы провести духъ истинной религіозности во всѣ сферы богато разросшейся на Руси цивилизаціи. Сознаніе такой задачи уже отражается въ трудахъ и направленіи многихъ дѣятелей на поприщѣ духовной литературы и въ нѣкоторыхъ органахъ духовной журналистики.

Но рядомъ съ оживленіемъ богословской мысли обсуждаются и мѣры борьбы съ нашимъ новѣйшимъ сектантствомъ. Главнѣйшую задачу открывшагося 1-го іюля въ Казани третьаго противу-сектантскаго съѣзда составляетъ, какъ извѣстно, обсужденіе вопроса о борьбѣ съ новѣйшими нашими рационалистическими сектами, къ каковымъ принадлежать: штунда, пашковщина (съ толстовщиной) и баптизмъ. Это обстоятельство заставляетъ обратить вниманіе на одинъ изъ весьма существенныхъ источниковъ быстраго и повсемѣстнаго распространенія указанныхъ лжеученій,—источникъ, всегда ускользающій почему-то отъ вниманія даже интересующихся сектантствомъ лицъ. Мы, конечно, разумѣемъ интеллигентную пропаганду, являющуюся несомнѣнно главнѣйшимъ источникомъ распространенія у насъ какъ пашковщины и толстовщины, такъ и штундо-баптизма. Какъ справедливо указываетъ одинъ изъ противусектантскихъ дѣятелей, „почва сектантства очень удобна для воздѣйствія интеллигенціи на народную массу. Сектантство темную массу народа дѣлаетъ воспріимчивою ко всякому вѣроученію, ибо сбиваетъ ее съ историческихъ устоевъ, а этого только и надо всевозможной „интеллигентной пропагандѣ“, давно стремящейся овладѣть міровоззрѣніемъ народа, чтобы растлѣить его потугами либеральнаго прогресса“¹⁾. И предыдущій противусектантскій съѣздъ пришелъ къ положительному заклю-

1) В. М. Скворцовъ. О штундизмѣ и мѣрахъ борьбы съ сектой. Кіевъ, 1895 г.

ченію, что „къ условіямъ, благопріятствующимъ развитію штунды, слѣдуетъ отвести усиленную до назойливости пропаганду при помощи брошюръ графа Толстого, Пашкова, фирмы „Посредникъ“ и даже заграничныхъ подпольныхъ листовъ... Сочувствіе интеллигентныхъ слоевъ общества многихъ подкупаетъ умы въ пользу штунды, примиряетъ съ нею колеблющееся чувство и способствуетъ быстрому распространенію и проникновенію ея вглубь православной Руси“ ¹⁾. Нельзя также не обратить вниманія и на дѣятельность у насъ Британскаго библейскаго общества, въ качествѣ агентовъ котораго являются различныя сомнительныя личности и агитаторы изъ „интеллигенціи“. Поэтому надлежитъ прежде всего устранить самый этотъ источникъ, тотъ источникъ, на который не разъ уже указывали и сами противусектантскіе дѣятели, но который, не взирая на то, все-же остается неприкосновеннымъ и, благодаря этому, разрастается.

Но по мѣрѣ того, какъ интеллигентная пропаганда, устная и, главнымъ образомъ, печатная, проникала въ народныя массы, наше раціоналистическое сектантство все болѣе и болѣе принимало социально-политическій характеръ. Въ настоящее время ученіе штундо-баптистовъ и пашковцевъ во многомъ стало сродно съ ученіемъ, которое исповѣдуется нашими интеллигентными лжелибералами и конституціоналистами. Путемъ самоиѣнія и автономіи въ дѣлахъ вѣры договариваются уже и до признанія равенства гражданскаго и социальнаго, до толковъ о „свободѣ“ и „братствѣ“. „Познайте истину, говорятъ сектанты, она васъ освободитъ отъ грѣховъ, отъ постовъ, отъ панновъ, отъ поповъ, отъ браковъ, бѣдности и малоземелья“. Далѣе проводится ученіе о незаконности существованія властей, протестуется противъ присяги, военной службы, судовъ. Вообще отрицательно относясь къ современному нашему социально-политическому строю, сектанты мечтаютъ уже о наступленіи новыхъ формъ жизни, среди нихъ начинаютъ бродить мысли о раздѣлѣ имущества, проявляется тревожное ожиданіе какого-то новаго государственнаго строя. Отрѣшаясь отъ традиціонномъ началъ пра-

¹⁾ См. „Всеподданнѣйшій отчетъ г. Оберъ-прокурора Св. Синода за 1890—91 г., стр. 243.

вославія, сектанты порываютъ всякую связь и съ историческимъ прошлымъ русской народности. Однимъ словомъ, сектанты въ точности вторятъ утопіямъ нашихъ желибераловъ и являются вполне достойными учениками ихъ. При помощи интеллигентной пропаганды сектантство, распространившись всюду, приобрѣло характеръ и формы не только анти-церковные, но и противугосударственные. Это-то послѣднее обстоятельство и усугубляетъ, конечно, значеніе такъ называемаго сектанскаго вопроса, нынѣ уже не только религіознаго, церковнаго, но и еще болѣе политическаго, государственнаго. А отсюда ясно, что и борьба съ сектантствомъ, столь озабочивающая въ послѣднее время духовную власть, въ равной же степени должна озабочивать и власть гражданскую, свѣтскую. Борьба должна быть совмѣстная и дружная: только при такомъ условіи и можетъ быть устранена та грозная опасность, какую представляетъ для церкви, общества и государства новѣйшее рационалистическое сектантство.

Обращаясь теперь къ предмету нашего сочиненія, мы должны согласиться, что тема: „о нравственно-юридической вѣняемости ересей“ весьма современна и по сущности вопроса имѣетъ важное значеніе въ переживаемое время для современной мысли и современнаго общества. Можно ли представить ересь самой себѣ, или же надобно разсматривать ее, какъ преступленіе, которое необходимо вырвать съ корнемъ и употребить на то карательныя мѣры,—отвѣтъ на эти вопросы дать намъ настоящій очеркъ, къ которому теперь и переходимъ.

II. Наука.

(Продолженіе будетъ).

Свидѣтельства апостольскихъ посланій о существованіи символа вѣры въ вѣкъ апостольскій.

Вопросъ о томъ, есть-ли въ апостольскихъ посланіяхъ какія-либо указанія на существованіе символа вѣры въ вѣкъ апостольскій, рѣшается неодинаково въ богословской литературѣ. Тогда какъ одни изъ богослововъ находятъ въ апостольскихъ посланіяхъ ясныя указанія на символъ,—другіе не видятъ въ приводимыхъ для этой цѣли текстахъ Св. Писанія никакихъ слѣдовъ существованія символа въ вѣкъ апостольскій. Само собою понятно, если-бы, дѣйствительно, не было никакихъ указаній въ посланіяхъ на символъ, то странно было-бы ссылаться на нихъ при защитѣ апостольскаго происхожденія символа, какъ это дѣлаютъ одни изъ богослововъ; а съ другой стороны, и богословы противоположнаго убѣжденія были-бы неправы, если-бы въ посланіяхъ содержались непререкаемыя свидѣтельства въ пользу символа. Уже одно сопоставленіе этихъ двухъ противоположныхъ мнѣній говоритъ за то, что въ апостольскихъ посланіяхъ, хотя дѣйствительно есть мѣста, свидѣтельствующія о существованіи символа въ этотъ ранній періодъ жизни Христовой Церкви; но эти указанія не настолько ясны и опредѣленны, чтобы исключали возможность спора. Въ апостольскихъ посланіяхъ есть только, такъ сказать, мимоходныя замѣчанія о символѣ, или даже лишь намѣки на него, которые иногда подпадаютъ неправильнымъ толкованіямъ въ смыслѣ отрицанія символа.

Приступая къ отысканію и изясненію тѣхъ мѣстъ изъ апостольскихъ посланій, въ которыхъ можно видѣть указанія на символъ, мы должны предварительно замѣтить, что древняя христіанская Церковь не знала какого-либо спеціальнаго термина для

обозначенія, краткаго и точнаго изложенія своего вѣроученія“. И что теперь у насъ извѣстно съ именемъ символа, не только во времена апостоловъ, но и гораздо позднѣе обозначалось другими названіями, на примѣръ: проповѣдь апостольская, преданіе апостольское *καὶὼν τῆς πίστεως* (*regula fidei*)—правило вѣры ¹⁾ и т. д. Поэтому мы напрасно стали-бы искать въ апостольскихъ писаніяхъ такихъ мѣстъ, гдѣ прямо стояло-бы слово „символь“. Въ этихъ посланіяхъ мы можемъ найти лишь такія свидѣтельства, въ которыхъ лишь по смыслу должно видѣть указанія на символъ. Толковники находятъ нѣсколько подобнаго рода мѣстъ. Мы ихъ можемъ раздѣлить на двѣ группы: къ первой принадлежатъ тѣ, въ которыхъ упоминается объ исповѣданіи вѣры при крещеніи; ко второй тѣ, въ которыхъ говорится о наученіи сообразно съ первоначальнымъ образцомъ вѣры.

I.

Къ первой категоріи должно отнести прежде всего 21 ст. 3 главы изъ 1 посланія ап. Петра. Въ данномъ мѣстѣ рѣчь у апостола о благодатномъ дѣйствіи св. крещенія. Нѣкогда во дни Ноя спаслись отъ потопа лишь тѣ немногіе, которые вошли въ ковчегъ, такъ и теперь насъ спасаетъ крещеніе чрезъ воскресеніе Иисуса Христа. Какимъ образомъ,—это поясняетъ апостоль слѣдующими словами:

*ὃ ἐκ σαρκὸς ἀποθεσίς ῥύπου, ἀλλὰ
καθαίρειται ἀγαθῆς ἐπιρωτήρια
εἰς Θεόν.*

Не плотскія отможеніе скверны, но совѣсти благи вопрошеніе у Бога.

По смыслу рѣчи, апостоль этими словами хочетъ обозначить существо крещенія, и, чтобы сильнѣе отгнѣнить свою мысль, онъ описываетъ крещеніе и отрицательно, и положительно. Объяснимъ сперва смыслъ первой части выраженія, насколько это необходимо для болѣе яснаго пониманія дальнѣйшихъ словъ взятаго стиха, въ которыхъ толковники видятъ собственно указаніе на символъ.

Родительный падежъ „*σαρκὸς*“ (плотской) почти всѣми толковниками поставляется въ зависимость отъ „*ῥύπου*“ (нечистоты)

¹⁾ Irin, de haer. Lib. I c. 2. 19; Tertull. de praescr. [haer. c. XIII; Euseb. Hist., lib. VII, cap. 30.

и разумѣется нечистота тѣлесная ¹⁾. *Σαρξ* стоитъ на первомъ мѣстѣ; слѣдовательно, апостоль дѣлаетъ на немъ удареніе, желая, такимъ образомъ, противопоставить наружную нечистоту внутренней, объ освобожденіи отъ которой и говоритъ затѣмъ. Сущность крещенія, по апостолу, составляетъ не омытіе отъ плотской нечистоты, а совѣсти благой вопрошеніе у Бога. Для объясненія этого выраженія, обратимся къ филологическому разбору его.

Прежде всего, чтó значить слово „ἐπερωτήμα“ (вопрошеніе)?— Гофманъ и Визингеръ понимаютъ „ἐπερωτήμα“, какъ „испрошеніе“, „просьбу“, разумѣя здѣсь, такимъ образомъ, просьбу о полученіи доброй совѣсти ²⁾; но чрезъ это, какъ замѣчаетъ Мейеръ, вводится въ это слово чуждое понятіе ³⁾. Другіе толковники (напр. Винеръ) „ἐπερωτήμα“ объясняютъ въ смыслѣ „исканія“. Съ такимъ значеніемъ это слово употреблено, напр., у Исаи (65 гл. 1-омъ ст.), гдѣ ἐπερωτᾶν Θεοῦ равносильно выраженію ζητεῖν Θεου (искать Бога ⁴⁾). Дѣйствительно, ἐπερωτᾶν можетъ иногда соответствовать ζητεῖν; но это значеніе слова ἐπερωτᾶν не первоначальное, а главное при такомъ объясненіи искажается смыслъ предлога εἰς, который собственно значить „въ“, „къ“, иногда „для“, вообще—то же, что латин. „in“, и никогда не можетъ быть переданъ какъ „de“ („о“, „у“). Нѣкоторые толковники, наконецъ, думали, что „ἐπερωτήμα“ употреблено въ данномъ мѣстѣ у ап. Петра какъ юридическій терминъ. Такъ Минъ считалъ ἐπερωτήμα равносильнымъ выраженію *Stipulatio*. Каковымъ словомъ (т. е. *Stipulatio*), говоритъ Гангей, правовѣды обозначали извѣстную формулу словъ, когда на вопросъ отвѣчали словами вопроса-же, напр.: *promittis?*—*promitto*; *dabis?*—*dabo* (т. е. *объщаешь?*—*общаю*; *дашь?*—*дамъ* ⁵⁾). При этомъ объясне-

¹⁾ Бенгель считаетъ *σαρξ* род. субъективнымъ при ἀπόθεσις, приписывая такимъ образомъ плоти сложеніе нечистоты; мысль въ сущности та же. См. у Мейера. *Kritisch exeget. Handb. über den I Brief des Petrus* Bearb. Huter. 1859. s. 150.

²⁾ *Die heilige Schrift neuen Testam. von k. Hofman. Teil VII. 1874. S. 137.*

³⁾ *Krit. Exeg. Handb. über den I Brief des Petrus. von Hein. Meyer. Bearbeitet von Huter. Göttingen. 1859 г. S. 151.*

⁴⁾ *Ibid. p. 151.*

⁵⁾ *Scripturae sacrae cursus complexus. t. II. in. ep. I Pet. com. p. 721.*

ни получается такая мысль: вопрошеніе въ крещеніи есть какъ-бы нѣкоторое обѣщаніе, ибо крещающій спрашиваетъ: вѣришь-ли, и крещаемый отвѣчаетъ: вѣрую и т. д.; и самое крещеніе есть въ нѣкоторомъ смыслѣ торжественный договоръ, въ которомъ Богъ предлагаетъ свою милость, а человекъ (его совѣсть) обязуется вѣрить въ оставленіе грѣховъ и слѣдовать Богу. Этому толкованію, повидимому, благопріятствуетъ и нашъ русскій текстъ посланія. Однако принять его всецѣло трудно. Дѣло въ томъ, что при этомъ объясненіи обѣщаніе исходитъ отъ доброй совѣсти, или дается на основаніи доброй совѣсти; но у того, кто приступаетъ къ крещенію, и не можетъ быть доброй совѣсти: его совѣсть порочна (Евр. 10. 2; 19, 14); слѣдовательно, крещаемый нуждается еще въ приобрѣтеніи доброй совѣсти чрезъ прощеніе грѣховъ, которое подается въ крещеніи. Кромѣ того, и „*stipulatio*“ не выражаетъ вполнѣ значенія „*ἐπερωτήματα*“ (*interrogatio*). Последнее можетъ быть только вопросомъ, который обращаетъ заключающій договоръ къ тому, кто долженъ вступить въ договоръ. По всему этому гораздо лучше принять „*ἐπερωτήματα*“ съ тѣмъ-же значеніемъ, съ какимъ оно передается и въ наиболѣе авторитетныхъ переводахъ: Вульгаты—„*interrogatio*“ и въ нашемъ славянскомъ—„вопрошеніе“.

Συνειδήσεως ἀγαθῆς обыкновенно передается: „доброй совѣсти“; но въ этомъ случаѣ неудобно согласуется съ „*συνειδήσεως*“ выраженіе: εἰς Θεόν (у Бога). Въ виду этого, нѣкоторые толковники принимаютъ здѣсь „*συνειδήσεως*“ въ иномъ значеніи, а именно въ смыслѣ „сознанія“, „засвидѣтельствованія“; каковое значеніе оно дѣйствительно можетъ имѣть ¹⁾.

Если согласиться съ указаннымъ объясненіемъ, то получится такая мысль: „вопрошеніе добраго сознанія въ отношеніи къ Богу, или что то же „вопрошеніе истинной вѣры въ Бога“. При такомъ пониманіи этого мѣста, здѣсь можно будетъ видѣть указаніе на тѣ вопросы, которые катехеты предлагали оглашеннымъ, и на которые послѣдніе обыкновенно отвѣчали изложеніемъ вѣры, какъ это можно видѣть отчасти уже изъ факта крещенія ап. Филиппомъ евнуха царицы Кандакии (Дѣян. 8.

¹⁾ См. греко-рус. словарь, изд. департ. народ. просвѣщ. Москва. 1848 г. ч. 2, стр. 646.

37). Такимъ обр. апостоль, желая обозначить духовный характеръ крещенія, для краткости упоминаетъ лишь о вопросахъ крещающаго, такъ какъ они предшествуютъ отвѣту крещаемого и предполагаютъ его. Потому-то Тертуллианъ называетъ ихъ „вопросеніемъ спасенія“, хотя спасительнымъ былъ собственно не вопросъ, а отвѣтъ, потому что послѣ него не оставалось препятствія для полученія благодати крещенія. Итакъ, несомнѣнно, въ данномъ мѣстѣ посланія св. Петра содержится указаніе на исповѣданіе вѣры, которое должны были давать оглашенные при крещеніи.

Но что это было за исповѣданіе, здѣсь о томъ ясно не говорится: было-ли это точно сформулированное ученіе о главныхъ христіанскихъ истинахъ, или же это было простое выраженіе вѣры въ Иисуса Христа, какъ Сына Божія, подобное, напр., тому, какое далъ ап. Петръ на пути въ Кесарію Филиппову (Мк. 16. 16)? Очевидно, что это мѣсто получить свое надлежащее значеніе лишь въ томъ случаѣ, когда изъ другихъ источниковъ будетъ извѣстно, что символъ существовалъ въ вѣкъ апостольскій и читался при крещеніи.

Здѣсь мы вступаемъ на тотъ пунктъ, изслѣдованіе котораго представляетъ нѣкоторый просторъ для субъективнаго пониманія толкователя фантазіи и оттого приводитъ не къ одинаковымъ результатамъ. Тѣмъ не менѣе справедливость требуетъ склониться въ пользу положительнаго существованія символа въ вѣкъ апостольскій. Дѣло въ томъ, что отрицающіе существованіе подобнаго символа не указываютъ ни одного такого основанія, которое хотя-бы намекало на то, что символъ при крещеніи не читался и что его не было. Но выводить отрицательное мнѣніе, какъ это обыкновенно дѣлается, изъ того лишь одного, что нѣтъ вполне достаточныхъ данныхъ для положительнаго рѣшенія вопроса объ апостольскомъ происхожденіи символа, не основательно. Между тѣмъ въ защиту апостольскаго происхожденія символа вѣры можно привести нѣкоторые соображенія.

Такъ, уже обыкновенныя требованія разума заставляютъ предположить существованіе символа въ то раннее христіанское время. Въ самомъ дѣлѣ, что такое символъ?—это есть краткое, однако, по возможности, точное изложеніе сущности христіан-

ской вѣры. Само собою понятно, что апостолы, при распространеніи евангелія, учили народъ истинамъ вѣры, смотря по обстоятельствамъ, съ большею или меньшею подробностію. Когда-же потомъ нѣкоторые изъ народа изъявляли желаніе вступить въ Церковь Христову, то они должны были при крещеніи засвидѣтельствовать свою вѣру (Мѡ. 28. 19) и, конечно, не иначе, какъ повторивши сущность всего того, чему научилъ ихъ проповѣдникъ. Чтобы оглашенные могли точнѣе и короче излагать главныя положенія принимаемой ими вѣры, апостоламъ лучше всего было самимъ преподать имъ такой образецъ вѣры (символь), которымъ-бы обнимались главныя христіанскія истины, потому что оглашенные едва-ли на первыхъ порахъ въ состояніи были дѣлать это сами. Правда, въ тѣхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ мы встрѣчаемся съ фактами крещенія апостолами новообращенныхъ, мы не находимъ болѣе или менѣе полнаго символа вѣры; но на это нужно замѣтить, что св. Писаніе, вообще, весьма рѣдко повѣствуетъ о событіяхъ подробно. Поэтому, рассуждаетъ бл. Августинъ, „хотя при крещеніи, напримѣръ, евнуха упоминается объ одномъ только членѣ вѣры, именно, что Христосъ есть Сынъ Божій, однако въ семъ исповѣданіи разумѣлось все то, о чемъ въ св. Писаніи умолчано для краткости, и что-однако же дополняется при крещеніи по преданію“¹⁾.

Предположеніе существованія символа въ вѣкъ апостольскій находить для себя нѣкоторое подтвержденіе и въ слѣдующемъ аналогичномъ фактѣ. Извѣстно, что въ первенствующей Церкви обиліе благодатныхъ даровъ изливалось между прочимъ въ совершенно свободныхъ молитвахъ; пророки при богослуженіи могли произносить какія угодно молитвы. Не смотря на то, „Ученіе 12 апостоловъ“ заповѣдуетъ держаться той формы молитвъ, въ какой онѣ записаны въ упомянутой книгѣ²⁾. И замѣчательно, что молитвы, помѣщенные въ новооткрытомъ памятникѣ, судя по ихъ содержанію, принадлежатъ не автору этого произведенія, а, по всей вѣроятности, происходятъ отъ времени апостольскаго. Точно также въ отрывкѣ изъ 1-го

¹⁾ Augustin. De fide et de gestis: cap. IX. (Лейпц.).

²⁾ См. Das apostolische Symbolum. von Theod. Zahn. Leipg. 1893. 39.

послания Климента есть древнѣйшая молитва церкви, которую, однако, сопоставивши съ іудейскими и христіанскими формулами молитвъ, нельзя считать за вполне свободное произведение составителя посланія ¹⁾. Все это показываетъ, что уже въ весьма ранній періодъ времени литургическія формы получили свою опредѣленность. Но если такъ случилось съ богослужебными молитвами, то тѣмъ скорѣе должно было получить опредѣленный видъ исповѣданіе вѣры при крещеніи, такъ какъ въ символѣ была настоятельная нужда и для пасомыхъ, и для пастырей: для первыхъ потому, что здѣсь они почерпали необходимое для себя знаніе главныхъ истинъ христіанской вѣры въ краткой и доступной для всякаго формѣ, для вторыхъ-же символъ былъ нуженъ, какъ руководительный принципъ въ борьбѣ съ ложными вѣрованіями.

Потому-то отцы и писатели первыхъ вѣковъ, когда касаются символа, всегда предполагаютъ апостольское происхождение его. Такъ Иринеи и Тертуліанъ, излагая содержаніе разныхъ формъ символа указываютъ на нихъ не какъ на что-либо новое, на ихъ памяти получившее свое начало, а какъ на преданіе апостольское, какъ на проповѣдь апостольскую ²⁾, какъ на „правило вѣры, которое церковь получила отъ апостоловъ ³⁾“. Всѣ подобныя свидѣтельства тѣмъ болѣе замѣчательны, что они не имѣютъ ни одного противоположнаго указанія писателей того времени; а это значитъ, что первенствующіе христіане не сомнѣвались въ апостольскомъ происхожденіи символа. Слѣдовательно, преданіе объ этомъ было слишкомъ еще живо и вѣрно.

Итакъ, по всѣмъ приведеннымъ соображеніямъ, мы должны сказать, что символъ уже существовалъ въ вѣкъ апостольской и читался при крещеніи ⁴⁾. Если же такъ, то и въ разбираемыхъ словахъ ап. Петра указывается на символъ-же.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Чельцовъ. Древ. формы симв. вѣры пр. цер. С.-Пет. 1869 г. стр. 15.

³⁾ Tertull. De praesc. haer. cap. XIII.

⁴⁾ Хотя конечно этихъ символовъ было нѣсколько: по крайней мѣрѣ, каждый изъ апостоловъ, нужно думать, оставлялъ свой символъ въ основанныхъ имъ церквахъ. Мнѣніе (затоликовъ), что символъ ап. былъ одинъ только, и онъ составленъ апостолами предъ отправленіемъ ихъ на проповѣдь, не удерживаетъ критики.

Другое указаніе на символъ вѣры толковники усматриваютъ въ 12 ст. 6 гл. 1 посланія къ Тимоѳею, въ словахъ:

<p>ἐπιλαβὸν τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθησας καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολ- λῶν μαρτύρων.</p>	<p><i>Емчися за вѣчную жизнь, въ куюже званъ былъ еси, и испо- вдалъ еси доброе исповѣданіе предъ многими свидѣтели.</i></p>
--	--

Мѣсто это совершенно сходно по характеру съ первымъ, и потому особыхъ для себя разсужденій не требуетъ, если только мы докажемъ, что рѣчь здѣсь у апостола идетъ объ исповѣданіи вѣры Тимоѳеемъ при крещеніи. Толковники обыкновенно насчитываютъ три случая, когда св. Тимоѳей могъ дать доброе исповѣданіе: во-первыхъ, это могло быть при вступленіи Тимоѳея въ церковь Христову, во-вторыхъ, при рукоположеніи и, наконецъ въ третьихъ, при столкновеніи его съ врагами церкви.

Принять послѣднее мнѣніе едва-ли возможно. Тимоѳей тогда былъ еще очень молодъ и, трудно предположить, чтобы онъ уже къ этому времени успѣлъ засвидѣтельствовать на дѣлѣ свою вѣру. Да и самое выраженіе: „исповѣдалъ исповѣданіе“, по мнѣнію Ольсгаузена ¹⁾, было-бы неудобнымъ при такомъ объясненіи этого мѣста. Еще менѣе можно согласиться съ тѣмъ предположеніемъ нѣкоторыхъ, главнымъ образомъ протестантскихъ богослововъ, по которому исповѣданіе Тимоѳея приурочивается къ тому-же событію, о какомъ упоминается въ 18 ст. 1 главы и 14 ст. 4 гл. 1-го же посланія къ Тимоѳею и 6 ст. 1 гл. 2 Тим. ²⁾. Главное основаніе для отрицанія такого мнѣнія заключается въ томъ, что защитники его не приводятъ въ свою пользу почти никакихъ соображеній и тѣмъ болѣе такихъ, которыя давали бы ему перевѣсъ надъ другими. А сопоставлять и даже поставлять въ связь 12 ст. 6 гл. съ 18 ст. 1 гл., по меньшей мѣрѣ, натянута и произвольно. Можетъ быть, въ виду этого, и преосв. Теофанъ считаетъ приведенное

¹⁾ Die Brief des Ap. Paulus an Timoth... Von H. Olshausen. Fortgesetzt von Aug. Ebrard und Aug. Wiesinger. Königsberg. 1850. s. 549.

²⁾ Вотъ эти мѣста св. Писанія: а) *Сие заповѣданіе предаю ти, чадо Тимоѳее, по бышиши на тя прежде пророчествиизъ, да воинствуеши въ нияхъ доброе воинство.* б) *Не неради о своемъ дарованіи живущимъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священства.* в) *Вспоминаю тебѣ возрѣвати даръ Божій живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею.*

мнѣніе наименѣе умѣстнымъ при изясненіи разбираемаго стиха ¹⁾). Что-же касается древнихъ толковниковъ, то они даже не упоминаютъ о немъ.

Насколько несостоятельно представляется защита 2-хъ упомянутыхъ случаевъ для исповѣданія Тимооея; настолько-же, напротивъ, основательнымъ выступаетъ то мнѣніе, которое видятъ въ словахъ апостола мысль объ исповѣданіи вѣры Тимооеемъ при крещеніи. Подтверженіе высказанному положенію уже можно находить въ предшествующемъ выраженіи: „званъ былъ еси“. Правда, Лянге считаетъ неудобнымъ поставлять „исповѣдалъ“ въ ближайшую связь въ нюже, такъ какъ въ этомъ случаѣ получилась-бы очень произвольная констракція, и потому онъ разсматриваетъ разбираемыя слова апостола, какъ самостоятельную прибавку ²⁾). Однако и не дѣлая этой натянутой связи (констракціи), во избѣжаніе которой Лянге отдѣляетъ выраженіе: „исповѣдалъ еси доброе исповѣданіе“... отъ предшествующей рѣчи, можно понимать оба разбираемыя предложенія въ тѣсной связи между собою, на что указываетъ уже союзъ „καί“, употребляющійся обыкновенно для соединенія двухъ словъ или фразъ. Но выраженіе: τῆς αἰωνίου ζωῆς (емлися за вѣчную жизнь) находится въ такой связи, что можетъ переходить въ одно съ предметомъ отношенія ³⁾), и показываетъ, что и въ дальнѣйшихъ словахъ апостола, непосредственно примыкающихъ къ этимъ, продолжается рѣчь о томъ-же фактѣ призванія Тимооея къ вѣчной жизни. Намѣкъ на то же заключеніе даетъ отчасти и книга Дѣяній св. апостоловъ (16, 2), гдѣ замѣчается, что вѣрующіе рекомендовали ап. Павлу Тимооея, какъ исповѣдававшаго вѣру ⁴⁾). Наконецъ, исповѣданіе вѣры Тимооея называется добрымъ въ противоположность, очевидно, всякому другому. Это уже прямо наводитъ на мысль, что апостоль разумѣетъ здѣсь опредѣленное исповѣданіе, извѣстное какъ доброе. Правда, на это можно возразить, что исповѣданіе при крещеніи произво-

¹⁾ Толков. пастыр. посл. ап. Павла. Москв. 1882. стр. 401.

²⁾ Theolog.—homilet. Bibel.—Die Heilige Schrist alten und neuen Testam. mit Ruckl. auf das theol.—homil. des pastoralen amtes I. P. Lang. 1864. 76.

³⁾ Die heilige Schr. n. Testam. Von Hofman. t. VI. 1874. 194—195.

⁴⁾ Толк. пастыр. посл. ап. Павла, еп. Теофана, стр. 401.

силось и другими вѣрующими и, слѣдовательно, въ этомъ отношеніи Тимоѳею не заслуживалъ-бы особой похвалы отъ апостола; но приведенное возраженіе само собою падаетъ, если мы вспомнимъ. для чего апостоль напоминаетъ Тимоѳею объ этомъ фактѣ. Увѣщевая Тимоѳею подвизаться на поприщѣ благочестія, чтобы достигнуть вѣчной жизни, апостоль замѣчаетъ, что иначе онъ поставилъ-бы себя въ противорѣчіе съ тѣмъ „добрымъ исповѣданіемъ“, которое онъ такъ торжественно, при „многихъ свидѣтеляхъ“, произнесъ при своемъ призваніи. Это мнѣніе раздѣляютъ и древніе авторитетные толковники. Такъ, Св. Златоустъ замѣчаетъ при объясненіи разбираемаго выраженія, что „апостоль приводитъ ему (Тимоѳею) на память оглашеніе“ ¹⁾. Точно также и, по мысли бл. Теофилакта, апостоль говоритъ здѣсь „объ исповѣданіи, бывающемъ при крещеніи“ ²⁾. Но хотя указанные толковники не отрицаютъ и другаго пониманія, по которому въ данномъ мѣстѣ разумѣтся исповѣданіе вѣры предъ врагами, но Экуменій, подобно новѣйшему Гофману ³⁾, видитъ въ I посл. Тим. 6 гл. 12 ст. указаніе только „на исповѣданіе при крещеніи“ ⁴⁾.

Къ разряду приведенныхъ указаній на символъ вѣры изъ апостольскихъ посланій нѣкоторые толковники относятъ съ V гл. 12 ст. по 1 ст. VI гл. посланія къ Евреямъ. Въ этомъ мѣстѣ апостоль Павелъ упрекаетъ читателей посланія за ихъ медленное развитіе во Христѣ, за то, что они до сихъ поръ еще нуждаются въ молокѣ изъ ученія Христова, хотя, судя по времени, имъ надлежало уже перейти къ твердой пищѣ, быть учительными въ словѣ правды, а не „младенцами“. Итакъ, заключаетъ свою рѣчь апостоль, оставивъ „начатки вѣры“, поспѣшимъ къ совершенству. Толковники обыкновенно согласны между собою въ томъ, что подъ „начатками ученія Христова“

¹⁾ Sanc. patr. nost. Ioan. Chrysost. Opera omn. Bern. De Montfauc. 1734. t. XI. p. 650.

²⁾ Theophylact. Arch. Bulg. in D. Pauli epist. comm. London. 1636. p. 792.

³⁾ Die heil. Schr. neuen. Test. t. VI. 194—195.

⁴⁾ Oecumen. oper. t. II. Parisiis 1631 in epist. ad. Thim. p. 247. Можно еще пожалуй, упомянуть о Св. Ефремѣ, который производитъ отъ примѣра Св. Тим. обычай читать символъ при крещеніи публично („предъ многими свидѣтели“), давая так. обр. ясно понять, какого рода исповѣданіе онъ разумѣетъ здѣсь (О показан. гл. 5).

нужно разумѣть основные принципы христіанской вѣры, которые составляютъ фундаментъ ея, и, какъ такіе, сообщаются всякому желающему вступить въ церковь Христову, т. е. оглашеннымъ. Что апостоль, дѣйствительно, ведетъ здѣсь рѣчь о главныхъ началахъ христіанства, которымъ научаются вѣрующіе при крещеніи, въ этомъ убѣждаютъ насъ слова 1-го стиха (V гл.): „не станемъ снова полагать основаніе обращенію отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога“. Подъ „обращеніемъ отъ мертвыхъ дѣлъ“ въ настоящемъ случаѣ, несомнѣнно, разумѣется начальное покаяніе, когда человѣкъ оставляетъ тьму язычества и изъявляетъ готовность вступить въ христіанское общество, а подъ вѣрою въ Бога принятіе новой вѣры, въ связи съ предыдущимъ—принятіе въ формѣ „начатковъ ученія Христова“, „исповѣданія символа, которое давали приступающіе къ крещенію ¹⁾).

II.

Ко второй группѣ мы должны отнести прежде всего 6 ст. 12 гл. посланія св. Павла къ Римлянамъ. Разсуждая о различныхъ дарованіяхъ, по благодати свойственныхъ вѣрующимъ и о правильномъ пользованіи ими, Апостоль между прочимъ замѣчаетъ: если кто имѣетъ пророчество, пусть пророчествуетъ *по мѣрѣ слѣдствій*,—κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστewς.

Прежде всего разьясимъ понятіе „пророчества“,—что подъ нимъ разумѣется въ новозавѣтныхъ Писаніяхъ?—Изъ сопоставленія разныхъ мѣстъ ветхаго завѣта можно видѣть, что до пришествія Мессіи пророками назывались особые избранныки Божіи, люди, воодушевленные сильною вѣрою и любовію къ Богу, обязанность которыхъ по отношенію къ народу состояла въ томъ, чтобы учить его истинамъ богооткровенной вѣры, возвѣщая иногда, смотря по надобности, о такихъ событіяхъ, исполненіе которыхъ относилось къ далекому будущему. Последняго рода дѣятельность для пророковъ ветхозавѣтныхъ была необходима въ виду того, что все служеніе ихъ имѣло своею цѣлію постепенное подготовленіе избраннаго народа къ принятію Искупителя. Въ новомъ завѣтѣ не стало такой нужды возвѣщать о будущихъ событіяхъ міра, потому что это не при-

¹⁾ Synopsıs critic. alioruque sacrae script: interpet. et. comment. a Matth. Polo. Vol. V, p. 1284.

носило-бы особой пользы людямъ, а насколько нужно было созерцаніе отдаленныхъ судебъ Церкви и міра, настолько оно открыто было имъ Самимъ Основателемъ Церкви, или-же Его апостолами. Тѣмъ не менѣе служеніе пророческое на первыхъ порахъ и въ новозавѣтной церкви продолжалось. Какая-же могла быть теперь обязанность пророковъ? Разъясненіе этого вопроса мы можемъ найти въ 14 главѣ 1-го посл. къ Коринтянамъ. Тамъ апост. Павелъ убѣждаетъ вѣрующихъ, чтобы они изъ всѣхъ духовныхъ дарованій особенно заботились о приобрѣтеніи дара пророческаго и, объясняя почему они такъ должны поступать, указываетъ, что сущность пророческаго служенія состоитъ въ томъ, чтобы изъяснять то, о чемъ прикровенно сообщаютъ имѣющіе даръ языковъ и, вообще, назидать вѣрующихъ, разъясняя имъ тайны царствія Божія (2 ст.). Конечно и новозавѣтные пророки иногда предсказывали будущее, какъ напр., пророкъ Агавъ предсказалъ голодъ въ Антиохіи, а цѣлый сонмъ пророковъ—узы апостолу Павлу, (Дѣян. XI, 28) ¹⁾, но изъ самаго повѣствованія объ этихъ событіяхъ можно видѣть, что предсказанія будущаго выходили изъ устъ пророковъ въ исключительныхъ лишь случаяхъ, и ни въ какомъ разѣ не составляли главной ихъ обязанности ²⁾.

Высказанныя сужденія убѣждаютъ насъ въ томъ, что и въ разбираемомъ мѣстѣ изъ посланія къ Римлянамъ ап. Павелъ говоритъ о пророчествѣ въ смыслѣ простаго вѣдѣнія, а не прозрѣнія будущаго. Да если-бы тутъ рѣчь шла о предсказываніи будущаго, а не о дарѣ учительства, то едва-ли апостолъ сталъ-бы давать какія либо предписанія на этотъ счетъ, и тѣмъ болѣе опредѣлять даже мѣру пророчества. Въ послѣднемъ случаѣ все зависитъ отъ воли Божіей, такъ что пророкъ открываетъ лишь то, что ему открыто и такъ, какъ открыто. Мысль апостола становится понятною и естественною только тогда, когда мы предположимъ, что онъ разсуждаетъ здѣсь о дарѣ истолкованія всего, что касается ученія, утѣшенія и утвержденія и что служить на пользу Церкви (1 Кор. 14. § 13), такъ какъ въ этомъ случаѣ дѣйствительно необходимо имѣть извѣ-

¹⁾ Даръ пророчества могъ выражаться, кромѣ того, въ молитвахъ и гимнахъ.

²⁾ Тѣмъ не менѣе при такомъ пониманіи пророки нуждались въ особыхъ благодатныхъ дарахъ, чтобы глубже проникать въ тайны божественныхъ дѣлъ.

ственное руководительное начало, чтобы не уклониться отъ праваго ученія, свою мысль не принять за мысль божественную.

Какъ теперь понимать выраженіе: „κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (по мѣрѣ вѣры)?—Объяснимъ сперва, въ какомъ смыслѣ употреблено слово „вѣра“. Древніе толковники (св. Златоустъ, бл. Теодоритъ) разумѣли здѣсь вѣру субъективную и слова „κατὰ τὴν ἀναλογίαν“ относили къ полученію дара пророчества по мѣрѣ личной вѣры пророчествующаго. Но обыкновенно толковники считаютъ здѣсь рѣчь апостола усѣченною ¹⁾ и распространяютъ ее такъ: „имѣешь-ли пророчество, пророчествуй, по мѣрѣ вѣры. При такомъ дополненіи странно было-бы думать, что рѣчь здѣсь идетъ о полученіи пророчества по мѣрѣ вѣры, такъ какъ въ этомъ случаѣ апостолу слѣдовало бы сказать: „имѣешь-ли ты пророчество по мѣрѣ вѣры, пророчествуй“. Согласиться съ указаннымъ мнѣніемъ тѣмъ болѣе трудно, что связь между силою вѣры и пророчествомъ настолько естественна, что едвали апостоль сталъ бы о ней говорить: это само собою предполагается. Если кому подается пророчество, то, конечно, въ той степени, въ какой способна воспринять этотъ даръ его вѣра. Съ другой стороны, пророчество не необходимо соединяется съ личною вѣрою: многіе имѣютъ большую вѣру, однако этого дара лишены. Очевидно, что апостоль не о томъ учить римскихъ христіанъ, какимъ образомъ приобрѣтается даръ пророчества, но какъ должно имъ пользоваться, и подъ вѣрою разумѣть вѣру объективную. Вѣра же, понимаемая въ этомъ смыслѣ, можетъ быть опредѣлена „какъ вѣроученіе“, какъ совокупность догматовъ—символь ²⁾. Мысль эта тѣмъ съ большею необходимостію будетъ слѣдовать изъ словъ апостола, если мы примемъ во вниманіе, что выраженіе „ἀναλογία“ иногда употребляется въ смыслѣ слова „κων“, какъ „постановленіе“, „опредѣленіе“ ³⁾. Отсюда выраженіе „ἀναλογία τῆς πίστεως“ равносильно выраженію „κων τῆς πίστεως“. А этимъ именемъ у церковныхъ писателей часто обозначается, дѣйствительно, символъ вѣры ⁴⁾.

¹⁾ Преосв. Теофанъ: толков. на посл. къ Римл. Москв. 1879 г. стр. 201 Matth. Pol.: Synops. crit. alior. sacr. script. interp. et comm. v. V. p. 269.

²⁾ Еп. Теофанъ. Толк. на посл. къ Римл. стр. 203.

³⁾ Matth. Pol. „Syn. crit.“ p. 269.

⁴⁾ Tertul. de praescr. Cap. XIII (regula fidei); Trip. de haer. Lib. I cap. II.

Послѣ всѣхъ приведенныхъ разъясненій становится понятною мысль апостола. Св. Павелъ даетъ наставленіе христіанскимъ пророкамъ относительно границъ въ пользованіи своимъ даромъ: пророки должны изъяснять тайны „божественныхъ дѣлъ“ сообразно съ *καὶ ὡς πιστῶς*, въ согласіи съ основными началами христіанской вѣры—символомъ вѣры. Такъ понимаютъ это мѣсто, кромѣ преосв. Теофана, многіе западные толковники, напр.: Беда, Пареусъ ¹⁾.

Указаніе на символъ вѣры, подобное только что разобранному изъ посланія къ Римлянамъ, мы находимъ и во 2 посланіи къ Тимоѳею (1. 13), въ слѣдующихъ словахъ:

„ὁποῦτος ἐχε ὑγιαίνοντων λόγων | „Образъ имѣй здравыхъ словесъ,
ὅν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει | *иже отъ мене слышалъ еси,*
καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“ | *въ вѣрѣ и любви, яже о Хри-*
| *стѣ Иисусѣ“.*

Для насъ важна первая половина этого стиха. Слово *ὁποῦτος* (образъ) у Квинтиллиана употребляется для обозначенія риторической фигуры, которая кратко и живо изображаетъ существо предмета ²⁾. Гердеръ, Шрадеръ разумѣютъ подъ „ὁποῦτος“ письменный образчикъ. Ольсгаузенъ, не соглашаясь съ послѣдняго рода мнѣніемъ, потому что въ такомъ случаѣ трудно было-бы объяснить употребленіе глагола „ἤκουσας“ (слышалъ), принимаетъ „ὁποῦτος“ въ смыслѣ „нормы“, „образца“ ³⁾. Про письменное-ли здѣсь изложеніе здравыхъ словесъ говорить апостолъ или про устное—для насъ почти безразлично,—для насъ важно лишь то, что всѣ толковники разумѣютъ подъ „ὁποῦτος“ образецъ и тѣмъ наводятъ на мысль, что у апостола рѣчь идетъ о какомъ-то образцѣ христіанскаго вѣроученія, а не о всемъ, вообще, вѣроученіи. Такъ какъ *ὁποῦτος* стоитъ на первомъ мѣстѣ и, слѣдовательно, имѣетъ на себѣ логическое удареніе, то можно думать, что апостолъ особенно настаиваетъ на мысли, чтобы Тимоѳей хранилъ этотъ образецъ вѣры. Уже вполнѣ окончивши свою рѣчь, онъ еще разъ напоминаетъ Тимоѳею о томъ ⁴⁾, что особенно важно должно

¹⁾ У Matth. Pol. Syn. crit. pag. 270. ²⁾ См. Хр. чт. 1862 г. ч. I стр. 161.

³⁾ Olshausen. for. august. Ebrard and Vessenger. 1850 г. S. 609. Die Briefe des Ap. Paulus an Titus. Timoth.

⁴⁾ Ст. 13 и 14 составляютъ приложение къ предыдущему разсужденію Св. Павла. См. Тол. Еп. Теофана востр. посл. стр. 459.

быть для него, какъ-бы такъ говоря: главное держись образца, даннаго мною тебѣ, чтобы не увлечься ложными мыслями и не испортить своей проповѣди, храни его, какъ-бы въ нѣкоторомъ сосудѣ, въ вѣрѣ и любви. Изъ такого хода рѣчи апостола, уже само собою открывается, что Св. Павелъ разумѣлъ подъ „*ἠλωπίστοσις ὑγιαίνουστων λόγων*“ „*καὶ οὖν τῆς πίστεως*“, символъ вѣры; иначе ему не было-бы нужды въ такомъ оборотѣ „образъ имѣй здравыхъ словесъ“. Если-бы апостолъ имѣлъ въ виду все, вообще, христіанское ученіе, преподаваемое имъ Тимоѳею, то для него естественнѣе было-бы сказать: „сохрани здравыя слова, какъ онъ дѣйствительно и выражается затѣмъ въ слѣдующемъ стихѣ: „доброе завѣщаніе соблюди“ (14).

Такъ понимаетъ это мѣсто и Св. Златоустъ. Правда, онъ не говоритъ прямо, что апостолъ ведетъ здѣсь рѣчь о символѣ вѣры, но онъ обозначаетъ выраженіе взятаго стиха такими словами, которые слишкомъ близко подходятъ къ термину „символь“. Апостолъ, по Златоусту, какъ-бы такъ говоритъ Тимоѳею: „я далъ тебѣ нѣкоторое правило (*καὶ οὖν*), первообразъ (*ἀρχετύπον*) и опредѣленіе (*ἄρος*) вѣры; держись его и, если возникнутъ недоразумѣнія о вѣрѣ, сообразуйся съ нимъ и принимай его за образецъ ¹⁾. Всѣ эти имена на самомъ дѣлѣ приписываются отцами символу вѣры ²⁾).

Мало этого: если мы сопоставимъ латинскій переводъ разбираемаго стиха съ названіемъ символа вѣры у латинянъ, то увидимъ, что „*formula fidei*“ слишкомъ напоминаетъ выраженіе: *formam sanorum verborum habet*. Въ виду этого, нельзя не считать заслуживающимъ вниманія то мнѣніе нѣкоторыхъ богослововъ, что названіе символа у латинянъ можетъ быть замѣнено словомъ формула и заимствовано изъ 13 ст. 1 гл. 2 посланія къ Тимоѳею.

Въ заключеніе можно замѣтить, что нѣкоторые толковники находятъ въ апостольскихъ посланіяхъ и другія указанія ³⁾ на символъ, но они еще менѣе ясны, чѣмъ приведенныя, а потому и нѣтъ нужды подвергать ихъ особому разбору.

Н. Лысогорскій.

¹⁾ Ioann. Chrisostom. oper. omn. In 2 ep. ad Timoth. Tom. III. p. 672, ed. Monttanс.

²⁾ См. Христ. Чт. 1862 г. ч. I, стр. 161.

³⁾ Таковы напр.: Римл. VI, 17; Евр. X, 28; 1 Кор. XV, 29; III. 2.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пістєт: вооѣчен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволєно цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1899 года.

Цензоръ Протоієрей *Павелъ Солтєвъ.*

БОРЬБА СЪ НЕВѢРІЕМЪ ВЪ ИТАЛІИ.

Невѣріе 17-го и 18-го вѣка, распространявшееся въ Англіи и Франціи, не могло не коснуться и Италіи. Но тамъ церковная власть проявлялась еще настолькоъ сильно, что проповѣдниковъ невѣрія не могло быть много. Мы знаемъ, что еще въ XVI вѣкѣ въ Италіи явился самостоятельный пантеистическій философъ—*Джіордано Бруно* (1550—1600), котораго инквизиція признала распространителемъ атеизма,—и онъ былъ сожженъ въ Римѣ. *Галилей* (1564—1642), защищая систему Коперника, вздумалъ было посмѣяться надъ современною схоластикою; но инквизиція приняла свои мѣры—и онъ долженъ былъ, вопреки своему убѣжденію, утверждать предъ Урбаномъ VIII, что земля стоитъ неподвижно, а вращается солнце. Понятно, что при такомъ отношеніи римской церкви къ проповѣдникамъ не только невѣрія и безбожія, но даже научныхъ открытій, немногимъ могла придти охота являться въ Италію для распространенія атеистическихъ ученій. Тѣмъ не менѣе деистическія и натуралистическія идеи, которыхъ нельзя ни сжечь на кострѣ, ни заключить въ темницу, распространялись и среди итальянцевъ и оказывали все таки довольно сильное вліяніе на ихъ умственную жизнь и отношеніе къ религіи. Это обстоятельство вызвало довольно энергичную апологетическую дѣятельность и среди итальянскихъ богослововъ, въ особенности—изъ ордена іезуитовъ. Изъ нихъ одни ¹⁾ доказы-

¹⁾ *Gotti*—„Veritas religionis christianae, et librorum, quibus illa innititur, contra Atheos, Polytheos, Idololatrias, Mahometanos et Iudaeos demonstratio. 1750“. *Concina*—„Della religione rivelata contro gli Atei, Deisti, Materialisti e Indifferentisti. 1754“.

вали истину христіанской религіи въ виду нападокъ на нее со стороны атеистовъ, политеистовъ, идолопоклонниковъ, магометанъ, іудеевъ, а также деистовъ, матеріалистовъ и индифферентистовъ; другіе ¹⁾ опровергали возраженія фаталистовъ и спиритуалистовъ, вели борьбу вообще съ невѣріемъ своего времени, а также и съ невѣрнымъ пониманіемъ частныхъ пунктовъ христіанскаго ученія, какъ оно изложено въ сочиненіяхъ различныхъ писателей (напр., у Леклера, Кларксона и др.); третьи,—прямо вступали уже въ полемику съ тѣмъ или другимъ распространителемъ атеистическаго или деистическаго ученія; такъ *Фассини* ²⁾ опровергаетъ возраженія противъ христіанства, высказанныя *Фреретомъ*,—доказывая вмѣстѣ съ тѣмъ апостольское происхожденіе каноническихъ евангелій и достовѣрность излагаемыхъ въ нихъ повѣствованій.

Изъ апологетическихъ сочиненій итальянскихъ богослововъ особый интересъ представляетъ трудъ *Вальзенки*—„*Dei fundamenti della religione e dei fonti dell' impietà*: Padua. 1765“. Это сочиненіе состоитъ изъ трехъ книгъ и можетъ быть названо систематическимъ изложеніемъ христіанской апологетики. Въ первой книгѣ авторъ излагаетъ почти всѣ существенныя основоположенія естественной религіи: о бытіи Божіемъ, сотвореніи міра, духовности и безсмертіи человѣческой души, свободѣ воли, всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ, происхожденіи религіи. При этомъ онъ постоянно полемизируетъ съ представителями деизма и натурализма. Такъ, онъ опровергаетъ всѣ возраженія, которыя были направляемы противъ осно-

¹⁾ *Moneglia*—1) *Dissertazioni contro Fatalisti*, 1745; 2) *Dissertazioni contro i Materialisti ed altri Increduli*, 1750; 3) *Osservazioni critico—filosofiche contro i Materialisti*, 1760; 4) *La mente umana spirito immortale, non materia pensante*, 1766; *Ansaldo*—1) *Ragionamento della necessita e verita della religione naturale e rivelata*; 2) *Vindiciae Maupertuisianae ab animadversionibus F. M. Zanotti, quibus, quantum philosophiae morali Stoicorum Religio praestet in infelicitate vitae minuenda, demonstratur*; 3) *Patriarchae Iosephi religio a criminationibus Basnagti vindicata*; 4) *Multitudo maxima eorum, qui prioribus Ecclesiae saeculis christianam religionem professi sunt, adversus Davidem Clarksonum*, 5) *De futuro saeculo ab Hebraeis ante captivitatem cognito adversus Io. Clerici cogitatum commentatio*.

²⁾ *De apostolica origine Evangeliorum Ecclesiae catholicae liber singularis adversus Claudium Freretum*, 1775.

вательности общепринятыхъ доказательствъ бытія Божія, по-лемизируетъ съ Толандомъ, который приписывалъ матеріи способность самостоятельнаго движенія и возможность самообразованія міра, и съ Гельвеціемъ, который, подобно Толанду, утверждалъ, что Богъ создалъ только вещество, но его образованіе въ различныя формы бытія предоставилъ будто бы уже присущимъ матеріи силамъ; затѣмъ онъ опровергаетъ мнѣніе древнихъ и новыхъ матеріалистовъ о вѣчномъ существованіи матеріи, показываетъ полную несостоятельность мнѣнія Локка, Вольтера и другихъ, считавшихъ вѣроятнымъ предположеніе о матеріальности человѣческой души; изъ невозможности уничтоженія души чрезъ сотворенную потенцію онъ дѣлаетъ заключеніе, что атеисты даже для поддержанія своего предположенія объ уничтожаемости человѣческой души должны признать вообще отвергаемое ими бытіе Божіе. Далѣе Вальзеки полемизируетъ съ англійскимъ деистомъ Коллинзомъ, отвергающимъ свободу человѣческой воли и отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, грѣхъ и потребность въ искупленіи, причемъ раскрываетъ вообще несостоятельность ученія фаталистовъ, пантеистовъ и матеріалистовъ объ этомъ предметѣ. Съ особенною обстоятельностью онъ опровергаетъ затѣмъ всѣ доводы Беля противъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, при чемъ для подтвержденія этой истины ссылается на многочисленныя свидѣтельства древнихъ и новыхъ историковъ, ораторовъ, путешественниковъ, ученыхъ, и т. п., единодушно свидѣтельствующихъ о томъ, что они не знаютъ ни одного народа, который бы не вѣровалъ въ бытіе Божіе. Наконецъ, имѣя въ виду гипотезы англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, онъ вполне научно доказываетъ, что происхожденіе религіи нельзя объяснять измышленіемъ жрецовъ или законодателей, равно какъ нельзя выводить ее изъ страха предъ грозными явленіями природы или изъ незнакомства съ окружающимъ насъ міромъ. Во второй книгѣ своего сочиненія Вальзеки излагаетъ основанія религіи богооткровенной, не упуская все такъ изъ виду тѣхъ возраженій современныхъ вольнодумцевъ, которыя были направлены противъ Божественнаго Откровенія вообще. Возможность такого откровенія онъ выводитъ какъ изъ

исты не только разрушаютъ религіозныя вѣрованія, но и подрываютъ основы нравственности, которая немислима безъ связи съ религіею. Кромѣ того, Жердиль написалъ еще два сочиненія ¹⁾, изъ которыхъ въ одномъ онъ обнаруживаетъ ложь эмпирической философіи, въ другомъ—материалистической, въ первомъ—раскрываетъ основоположенія истинной нравственности, во второмъ доказываетъ бытіе Божіе и бессмертіе человѣческой души. Кромѣ того Жердиль написалъ еще много и другихъ подобныхъ ученыхъ трактатовъ, въ которыхъ онъ, напримѣръ, критически разбираетъ изданную Гольбахомъ книгу *Système de la nature*, или указываетъ различіе между члвкъомъ и животнымъ на основаніи разумной природы перваго, или доказываетъ нематериальность души и т. п. Далѣе онъ издалъ въ свѣтъ два своихъ сочиненія: 1) „*Anti—Emile, ou réflexions sur la theorie et la pratique de l'education contre les principes I. I. Rousseau. 1763*“ и 2) „*Anti—Contrat social, 1764*“,—въ которыхъ подвергаетъ критическому разбору взгляды Руссо на воспитаніе съ теоретической и практической стороны, а также и его сужденіе о достоинствѣ различныхъ видовъ государственнаго устройства. Наконецъ, въ одномъ изъ своихъ трактатовъ Жердиль касается весьма важнаго вопроса—объ отношеніи между собою авторитета и свободы въ области научныхъ изслѣдованій вообще и религіознаго познанія въ частности. Поводомъ къ этому послужило требованіе извѣстнаго англійскаго деиста Коллинза—предоставить члвкъскому разуму полную свободу изслѣдованія въ дѣлахъ вѣры и свободу религіозныхъ убѣжденій. Жердиль доказываетъ, что именно такая свобода и есть настоящая причина всѣхъ религіозныхъ заблужденій и погрѣшностей, и что поэтому весьма благотворными и необходимыми оказываются тѣ границы, которыя Коллинзъ хотѣлъ бы уничтожить, требуя для каждаго полной свободы изслѣдованія и пропаганды въ дѣлахъ вѣры. При этомъ

1) Della origine del senso morale o sia dimostrazione che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione ed i biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello nasce dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero. 2) Della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti.

онъ ссылается на то, что величайшіе умы прошедшихъ временъ, какъ Бэконъ, Галилей, Декартъ, Гассенди, Ньютонъ и др. не требовали такой свободы, и труды этихъ мужей однако же могутъ служить наилучшимъ доказательствомъ, что успѣхъ научныхъ изслѣдованій вовсе не зависитъ отъ той свободы изслѣдованія въ дѣлахъ вѣры, какой требуетъ Коллинзъ. Вообще нужно сказать, что взгляды Жердиля очень близко сходятся со взглядами бл. Августина, Фомы Аквината, Боссюэта, Бэкона, Декарта, Мальбранша и Лейбница, и потому его собственное мировоззрѣніе нерѣдко называютъ эклектическимъ.

Въ 19-мъ вѣкѣ весьма благотворное вліяніе на умственное и въ частности—на религіозное движеніе въ Италіи имѣли воззрѣнія извѣстныхъ итальянскихъ философовъ—*Росмини, Джіоберти, Джіованни* и *Маміани*.

Антоніо Росмини-Сербати (1797—1855) сначала простой католическій священникъ, потомъ—сардинскій посланникъ въ Римѣ и наконецъ министръ культа при Піѣ IX, по всей справедливости признается основателемъ новаго религіозно-философскаго идеализма въ Италіи. Въ своемъ общемъ міросозерцаніи онъ во многомъ соприкасается съ воззрѣніями Платона, Декарта, Шеллинга и Гегеля; но отличается отъ нихъ тѣмъ, что не увлекается исключительно идеализмомъ, а даетъ значительное мѣсто въ своемъ философствованіи и эмпиризму. Его основною мыслию было положеніе, что наука должна быть неразрывно соединена съ вѣрою и что истинное знаніе никогда не можетъ расходиться въ своихъ выводахъ съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Познаніе Бога, по его ученію, не есть дѣло науки, но вѣры, и оно достигается не эмпирическимъ путемъ, а апіорнымъ. Всѣ противорѣчія между опытомъ и откровеніемъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, должны оказаться или мнимыми или явившимися вслѣдствіе поспѣшности выводовъ.

Въ своихъ стремленіяхъ къ примиренію вѣры и знанія Росмини не остался одинокимъ. Къ числу его многочисленныхъ послѣдователей принадлежатъ: извѣстный итальянскій поэтъ *Алессандро Манцони* (1784—1873), бывшій римскій сенаторъ, а также основатель и глава итальянской романтической школы ¹⁾,—затѣмъ—итальянскій философъ, политикъ и публицистъ

¹⁾ Срав. его *Sulla morale cathol.* Prato. 1841.

Бонни (род. въ 1827 г.), бывшій профессоръ въ Миланѣ, Туринѣ, Флоренціи и Римѣ, членъ итальянскаго парламента и министръ народнаго просвѣщенія,—*Піетро Марія Ферре*, католическій епископъ, затѣмъ Франческо *Бонателли*, съумѣвшій съ воззрѣніями Росмини соединить также воззрѣнія Лотце, Гербарта и Тренделенбурга, далѣе—*П. Паганини* и мн. др. Мало того, въ наше время, именно въ 1879 году въ Италіи основанъ даже особый журналъ: „*La Sapienza*“, который поставилъ себѣ задачею распространять среди итальянскаго общества идеи Росмини и такимъ путемъ вести борьбу съ усиливающимся невѣріемъ и враждебностію къ христіанской религіи.

Винченцо Джіоберти (1801—1852), сначала капланъ короля сардинскаго, потомъ профессоръ, глава демократическаго министерства и, наконецъ, добровольный изгнанникъ, умершій въ Парижѣ, также оставилъ по себѣ славу философа, своимъ ученіемъ противодѣйствовавшаго распространенію атеизма въ Италіи. Подобно Росмини, и онъ близокъ къ Платону, но еще болѣе его міровоззрѣніе родственно Декарту, и въ особенности—Мальбраншу. По его ученію, бытіе Божіе не только безусловно реально, но оно есть источникъ всѣхъ вообще реальностей. Богъ есть начало и конецъ всѣхъ вещей; а потому идея Божества должна проявляться во всемъ и отражаться во всякомъ познаніи и всякой наукѣ. Всякая философія должна поэтому опираться на Божественное Откровеніе и всякая философія, порвавшая связь съ богословіемъ, не есть философія истинная, точно также какъ и истиннымъ философомъ не можетъ быть тотъ, кто не провѣряетъ своихъ познаній Божественнымъ Откровеніемъ, изыясняемымъ церковію. Но Богъ непознаваемъ въ своемъ существѣ; а потому Онъ можетъ быть объектомъ только непосредственнаго, чисто духовнаго созерцанія. Это ученіе Джіоберти раздѣляютъ: 1) *Винченцо ди Джіованни* въ Сициліи; 2) *Пьетро Лючіани*; 3) *Августъ Конти*, знаменитый профессоръ философіи, энергично поддерживающій связь между религіею и умозрительными изслѣдованіями; 4) графъ *Торренціо Маміани*, итальянскій поэтъ, философъ и политикъ, бывшій министромъ въ Римѣ и вице-президентомъ сената.

Совершившееся на нашихъ глазахъ объединеніе Италіи по-

дало поводъ особенно сильному проявленію враждебности итальянцевъ къ католической церкви и открыло свободное поле для распространенія всякаго рода антицерковныхъ и атеистическихъ ученій. Проповѣдниками такихъ ученій явились въ особенности критическіе скептики *Джіузеппе Феррари* и *Христофоръ Бонавино*.

Феррари (1811—1876) былъ профессоромъ во многихъ университетахъ; но затѣмъ онъ избралъ для своей дѣятельности политическое поприще, былъ членомъ парламента и самымъ энергичнымъ противникомъ политики Кавура. Въ умственномъ движеніи Италіи онъ сталъ представителемъ того критическаго скептицизма, который является самымъ послѣдовательнымъ выводомъ изъ позитивной философіи Конта, а въ религіозной области можетъ быть названъ скрытнымъ атеизмомъ. Феррари не отвергалъ, правда, бытія Божія, но совѣтовалъ лучше не думать и не говорить объ этомъ предметѣ. Къ какимъ-бы кто религіознымъ убѣжденіямъ ни пришелъ, отъ этого онъ ничего ни выигрываетъ, ни проигрываетъ. Предметъ религіи не можетъ быть предметомъ нашего познанія; это — область фантазіи и грезъ. Въ наше время, по словамъ Феррари, должны стоять на первомъ планѣ вопросы общественной и соціальной жизни, а не средневѣковые схоластика и мистицизмъ.

Христофоръ Бонавино, извѣстный, впрочемъ, болѣе подъ псевдонимомъ—*Авзоніо Франки*, былъ откровеннѣе Феррари, и явно проповѣдывалъ самый грубый атеизмъ. Сначала онъ былъ католическимъ священникомъ, работалъ нѣкоторое время въ качествѣ журналиста въ Туринѣ, а въ послѣднее время занялъ въ Миланѣ даже профессорскую кафедру. Съ католическою церковію онъ разорвалъ всякую связь; но чрезъ это онъ не оставилъ ее въ покоѣ; онъ явился самымъ раздраженнымъ и непримиримымъ ея врагомъ, а продолжая идти послѣдовательно, онъ сталъ врагомъ и христіанства вообще, даже болѣе—врагомъ своего бывшаго Бога. Вѣра въ Бога, по его мнѣнію, есть пустая, недостойная человѣка мечта; ученіе о Богѣ есть то зловредное ученіе, которое болѣе всего принесло горя человечеству; его проповѣдники—наглые лжецы, ради корысти обманывающіе людей. Неба нѣтъ; мы принадлежимъ землѣ и ей должны посвятить всѣ свои заботы и труды. Вотъ то ученіе,

которое въ послѣднее время распространяется въ Италіи. Къ сожалѣнію, оно находитъ для себя большую поддержку въ сочиненіяхъ итальянскихъ представителей позитивной философіи, каковы, напр., *Анжьюлли*, *Виллари*, *Габелли*, *Ардио*, *Сиччлиани*, *Серджи*, *Морселли*, *Капорали*, *Буккола* и др.

Апологетами христіанства въ Италіи въ настоящее время являются, конечно, по преимуществу, лица принадлежащія къ клиру католической церкви. Исключеніе представляютъ только два профессора философіи права—*Танарелли* и *Аудисіо*, и профессоръ физики—*Руббини*. Къ сожалѣнію, борьба съ невѣріемъ и атеизмомъ въ Италіи не достигаетъ желаемыхъ успѣховъ. Кромѣ общаго духа времени, господствующаго нынѣ въ Европѣ, христіанской апологетикѣ здѣсь ставятъ большія затрудненія неестественное положеніе папства. Продолжая домогаться свѣтской власти и уличая постоянно итальянское правительство въ узурпаторствѣ, папство само возбуждаетъ среди итальянцевъ враждебное отношеніе къ католической церкви и этимъ содѣйствуетъ болѣе успѣшному распространенію антицерковныхъ и антихристіанскихъ идей. При томъ же невыгода итальянскихъ апологетовъ, особенно принадлежащихъ къ клиру римской церкви, состоитъ еще и въ томъ, что въ борьбѣ съ невѣріемъ они вынуждены не столько доказывать истину христіанства, сколько защищать интересы папства. Но защита папскихъ интересовъ, конечно, не можетъ быть безупречною. Помимо уже указанныхъ выше апологетическихъ трудовъ итальянскихъ ученыхъ здѣсь могутъ быть отмѣчены только еще слѣдующіе: 1) *Perrone*,—выдающагося іезуита, бывшаго профессоромъ въ Римѣ и Феррарѣ, а потомъ ректоромъ въ римскомъ коллегіумѣ,—*Praelectiones theologicae* 1838—1843; впрочемъ изъ 9-ти томовъ этого сочиненія, переведеннаго на многіе иностранные языки апологетическимъ характеромъ отличаются лишь два послѣдніе—8-й и 9-й; 2) *Gatti*,—*Institut. apolog.—polem.* Rom. 1866. (въ трехъ томахъ); 3) *Nardi*—*Verita della religione cristiana cattolica.* Rom. 1868; 4) *Alberi*—*Il problema dell' umano destino.* Firenz. 1870 и 5) *Mazzella*—*De religione et ecclesia.* Rom. 1880.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Прежде чѣмъ приступить къ экзегетическому анализу евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа, мы считаемъ необходимымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній относительно плана нашего труда. Такъ какъ о воскресеніи Господа повѣствуютъ всѣ евангелисты съ нѣкоторыми отличіями другъ отъ друга, то мы сочли за лучшее передавать событія въ хронологическомъ порядкѣ, при чемъ особенное вниманіе обращаемъ на согласіе евангелистовъ въ описаніи одного и того же событія. Затѣмъ мы старались представить обстоятельный анализъ евангельскаго текста. Преслѣдуя такую задачу, мы должны были входить въ критическую оцѣнку разнообразныхъ мнѣній по тому или другому вопросу. Чтобы не уклоняться отъ главнаго предмета, мы старались излагать эти мнѣнія очень кратко. Вообще мы стремились къ тому, чтобы представить обстоятельное, стройное и ясное толкованіе евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Господа.

Содержаніе своего сочиненія мы раздѣлили на девять главъ. Дѣленіе это обуславливается исторіей воскресенія Господа, которую можно изложить слѣдующимъ образомъ.

Въ Свѣтлое Воскресеніе утромъ жены мироносицы пошли ко гробу Иисуса Христа, чтобы помазать тѣло Его. Приблизившись ко гробу, онѣ увидали, что камень отъ дверей гроба былъ

удаленъ. Одна изъ женъ мирносицъ, Марія Магдалина, заключила отсюда, что тѣло Господа было украдено и побѣжала назадъ, чтобы сказать объ этомъ апостоламъ Петру и Иоанну. Между тѣмъ причиною удаленія камня отъ гроба Господа служило другое обстоятельство. По воскресеніи Иисуса Христа, ангелъ Господень сошелъ съ неба, удалилъ камень отъ гроба и сѣлъ на немъ. Стражи гроба, вслѣдствіе явленія ангела и случившагося при этомъ явленіи землетрясенія, испугались и убѣжали. Послѣ этого приблизились ко гробу жены мирносицы. Онѣ вошли во гробъ и увидали здѣсь двухъ ангеловъ, которые сказали имъ, что Иисусъ Христосъ воскресъ и явится ученикамъ въ Галилеѣ. Жены со страхомъ побѣжали въ Иерусалимъ, чтобы рассказать апостоламъ и прочимъ вѣрующимъ о такомъ чрезвычайномъ обстоятельствѣ.

Въ это время по другой дорогѣ быстро приближались ко гробу Господа апостолы Петръ и Иоаннъ. Они осмотрѣли гробъ, нашли здѣсь сударь и погребальныя пелены, обвинявшія тѣло Господа, и убѣдившись, что здѣсь не могло быть похищенія тѣла Иисуса Христа, съ недоумѣніемъ отправились домой. Между тѣмъ Марія Магдалина, уведоливши Петра и Иоанна, опять пошла ко гробу Господа. Не найдя никого при гробѣ, она стала плакать. Взглянувши во гробъ, она увидала здѣсь двухъ ангеловъ, которые вступили съ нею въ бесѣду. Затѣмъ М. Магдалина обернулась назадъ и увидала Самого Иисуса Христа. Это было первымъ явленіемъ воскресшаго Господа. М. Магдалина, обрадованная этимъ явленіемъ, съ радостію поспѣшила домой, чтобы извѣстить объ этомъ апостоловъ и прочихъ вѣрующихъ. Скоро послѣ этого Господь явился и другимъ женамъ мирносицамъ, когда онѣ шли отъ гроба въ Иерусалимъ. Поклонившись Господу, эти жены также отправились къ апостоламъ и вѣрующимъ сообщить имъ о такомъ радостномъ событіи. Но имъ никто не вѣрилъ. Всякій считалъ рассказъ женъ о явленіи Господа недостовѣрнымъ.

Извѣстіе о воскресеніи Господа скоро распространилось и среди первосвященниковъ и фарисеевъ—враговъ Господа. Стражи гроба рассказали имъ о явленіи ангела и о землетрясеніи бывшемъ при гробѣ. Первосвященники созвали Си-

недріонъ; здѣсь рѣшено было не производить слѣдствія по этому дѣлу, а подкупить стражей гроба, чтобы они разглашали, будто ученики Господа пришли ночью и украли тѣло своего Учителя. Эта нелѣпая ложь мало по малу стала распространяться среди іудеевъ.

Въ этотъ же день послѣ полудня два ученика Господа—Клеопа и Лука—отправились изъ Іерусалима въ Эммаусъ. Дорогою они встрѣтили Іисуса Христа, но не узнали Его. Іисусъ Христосъ вступилъ съ ними въ бесѣду и объяснилъ имъ ветхозавѣтныя пророчества о Себѣ. Въ Эммаусѣ во время вечерней трапезы Господь открылся Клеопѣ и Лукѣ. Они въ великой радости немедленно отправились въ Іерусалимъ къ апостоламъ. Послѣдніе однако не повѣрили разсказу эммаусскихъ учениковъ о явленіи воскресшаго Господа. Вдругъ въ эти минуты Самъ Господь явился среди нихъ, и для доказательства реальности своего явленія, съѣлъ часть поданной Ему пищи. Апостолы возрадовались и твердо увѣровали въ возстаніе Іисуса Христа изъ гроба. Но одинъ изъ апостоловъ, по имени Ѳома, не присутствовавшій въ этомъ собраніи, не вѣрилъ въ воскресеніе Христова. Черезъ восемь дней послѣ этого Господь опять явился апостоламъ и Ѳомѣ. Господь предложилъ Ѳомѣ осязать Себя. Ѳома, при видѣ открытыхъ язвъ Господа, твердо увѣровалъ въ воскресеніе Господа и исповѣзаль Іисуса Христа Господомъ и Богомъ.

Послѣ этого апостолы, исполняя повелѣніе Господа, ушли изъ Іерусалима въ Галилею. Первое явленіе Господа въ Галилеѣ произошло при Тиверіадскомъ озерѣ. Семь учениковъ Господа безуспѣшно ловили рыбу въ этомъ озерѣ втеченіе всей ночи. Утромъ они увидали на берегу Іисуса Христа, но не узнали Его. Іисусъ Христосъ велѣлъ имъ закинуть сѣть по правую сторону лодки, и апостолы поймали множество рыбы. Вслѣдствіе этого апостолы узнали Іисуса Христа и поспѣшили на берегъ. Здѣсь, послѣ чудеснаго завтрака, Іисусъ Христосъ вступилъ въ бесѣду съ ап. Петромъ, и когда Петръ принесъ раскаяніе въ своемъ грѣхѣ—троекратномъ отреченіи отъ Господа, Іисусъ Христосъ возстановилъ его въ апостольскомъ званіи и предсказалъ ему мученическую кончину. За-

тѣмъ Господь явился апостоламъ и многимъ вѣрующимъ на одной галилейской горѣ. Во время этого явленія Иисусъ Христосъ далъ апостоламъ заповѣдь проповѣдывать евангеліе во всемъ мірѣ, установилъ таинство крещенія и далъ вѣрующимъ силу чудотвореній. Это было послѣднимъ галилейскимъ явленіемъ Господа. Скоро послѣ этого Господь вознесся на небо на горѣ Елеонской.

Такимъ образомъ, изъ представленной исторіи воскресенія Господа ясно вытекаетъ дѣленіе ея на девять главъ. Къ первой главѣ нужно отнести все, что касается путешествія женъ мироносицъ ко гробу Спасителя, во второй главѣ нужно помѣстить описаніе путешествія ко гробу апостоловъ Петра и Іоанна, въ третьей—явленіе Иисуса Христа Маріи Магдалинѣ и другимъ женамъ мироносицамъ, въ четвертой—постановленіе іудейскаго Синедріона, въ пятой—явленіе Господа эммаусскимъ путникамъ, въ шестой—явленіе Господа ученикамъ вечеромъ Свѣтлаго Христова Воскресенія, въ седьмой—явленіе Господа Ѳомѣ, въ восьмой—явленіе на Тиверіадскомъ морѣ и въ девятой—явленіе Господа на горѣ въ Галилеѣ.

Въ основѣ нашего анализа лежалъ греческій текстъ Новаго Завѣта русскаго изданія 1861 года, славянскій и русскій тексты (изд. 1886 года). Разности въ кодексахъ Синайскомъ (S), Ватиканскомъ (B), Ефремовомъ (C), Кембриджскомъ (D) и т. д. мы отличали по сочиненіямъ Meyr'a (Kritisch exegetischer Commentar über das Neue Testament. Göttingen. 1832 и 1834 г.) и Nebe (Auferstehungs Geschichte Iesu Christi. 1882 г.) ¹⁾.

¹⁾ Пособіями при составленіи этого изслѣдованія служили: *Цѣлыя толкованія*: —Бесѣды Іоанна Златоуста на евангеліе Маттея, изд. 1843. Москва.—Его же бесѣды на евангеліе Іоанна Богослова. 1856. С.-Петербургъ.—Священное евангеліе съ толкованіемъ блаженнаго Ѳеофилакта, Арх. Болгарскаго. Казань. 1855 г.—Толковое евангеліе Архимандрита Михаила, 1871 г. М.—Бесѣды на евангеліа Григорія Двоеслова. 1860 г. С.-Петербургъ.—Толковое евангеліе отъ Маттея Евф. Зигабена. Кіевъ. 1886 г.—Толковое евангеліе отъ Іоанна Евф. Зигабена. Кіевъ. 1887 г.—Прот. І. Яхонтова: «Сорокъ дней отъ воскресенія Господа до вознесенія Его на небо». С.-Петербургъ. 1879 г.—Г. Властова: «Опытъ изученія евангелія св. Іоанна Богослова». 2 т. С.-Петербургъ. 1887 г.—М. Барсова: «Сборникъ статей на четвероевангеліе». 2 т. Симбирскъ. 1890 г.—Прот. В. Гречулевича: „Дополнительныя примѣчанія къ подробному сравнительному обзору четвероевангелія“,

I.

Жены мироносицы при гробѣ воскресшаго Господа.

Матѣ. XXVIII, 1—8; Марк. XVI, 1—8; Лук. XXIV, 1—11.

Минута возстанія Иисуса Христа изъ гроба не описана ни однимъ изъ евангелистовъ; это объясняется тѣмъ, что воскресеніе Господа не было видимымъ явленіемъ для тѣлесныхъ глазъ человѣка. Иисусъ Христосъ воскресъ изъ гроба не какъ

С.-Пет. 1873 г. *Журналы статьи*: „Воскресеніе и вознесеніе Господа Иисуса Христа по сказанію четырехъ евангелистовъ“. Воскресное Чтеніе, ч. XXIII. „Слѣченіе сказаній евангелистовъ о воскресеніи І. Христа“. Чт. въ Общ. люб. д. просвѣщ. за 1868 г. Вып. IV, 1—31 стр. „Соглашен. евангельск. повѣствов. о событіяхъ воскресенія І. Христа“. Христ. Чт. 1867, II. „Воскресеніе Христова“. Христіанское Чтеніе 1839 г., II, 267—295 стр. „Воскресеніе І. Христа, его дѣйствительность и значеніе въ дѣлѣ искупленія“. Православное обозрѣніе 1870 г., I, 575—605 стр. „Тѣло воскресшаго Христа“. Православное Обозрѣніе 1880 г., II, 628—639 стр. „Явленіе Воскресшаго ученикамъ на морѣ Твердскомъ“. Духовная Бесѣда, 1874 г., т. II. „Воскресеніе Христова“. Черняговскія Епарх. Вѣдомости за 1871 г. №№ 8, 9, 10, „Эммаускіе ученики“. Ярославскія Епарх. Вѣдомости 1864 года. №№ 25 и 26-й. „Марія Магдалина“. Ярославскія Епарх. Вѣдомости 1866 года. №№ 20, 21, 22 и 23. „Мироносицы“. Тамбовскія Епарх. Вѣдомости за 1865 г., № 8. *Иностранныя пособія*:—Commentar über das neue Testament von Heinr. Paulus, 3 Bände Leipzig. 1812 г.—Commentarius in libros Novi Testamenti D. Kvinoel. Lipsiae. 3 Bände. 1825 г.—Biblischer Commentar über Schriften des Neuen Testaments von Olshausen. Königsberg. 1 B—1830 г., 2 B—1832 г.—Scolia in Novum Testamentum Rosenmülleri. Norimbergae. 1525 г.—Gnomon Novi Testamenti D. Bengelii Tübingae. C/3 LCCCLXIII.—Commentar zum Evangelio Iohannis von Tholuck. Hamburg. 1833.—Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Fr. Bleek. 2 Bände. Leipzig. 1862 г.—Kurze Erklärung der Evangelien des Matthäus von de Wette. Leipzig. 1846 г.—Kurze Erklärung des Evangelium Iohannis von de Wette. Leipzig. 1846 г.—Commentar über die Schriften des Evangelisten Iohannes von Lücke. 2 B. Bonn. 1820 и 1829 г.—Das Iohanneische Evangelium erklärt von Luthardt. Nürnberg. 1—2. 1875.—Das Evangelium des heiligen Iohannes erläutert von E. Hengstenberg. 3 B. Berlin. 1875.—Commentar zum Evangelium Iohannes von Fr. Godet. Hannover. 1878 г.—Kritisch exegetischer Commentar über das Neue Testament von Heinr. Meyer. Göttingen. Erste Abtheilung 1832 и zweite Abtheilung. 1834 г.—Die Anferstehungsgeschichte unseres Herrn Iesu Christi von A. Nebe. Wiesbaden. 1882.—Commentar über das Evangelium des Matthäus von Carl Friedrich Keil 1877 г.—Leipzig. Commentar über die Evangelien des Markus und Lucas von. C. Keil. 1879.—Commentar über das Evangelium des Iohannes von C. Tr. Keil. Leipzig. 1881 г. *Филологическіе словари*:—Вейсманъ. „Филологическій, греческо-русскій словарь“. С.-Петербургъ. 1879 г.—Biblisches-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität von D. Hermann Cremer. Gotha. 1893 г.

Лазарь въ земной тѣлесности, но съ прославленнымъ, духовнымъ, невидимымъ тѣломъ. Поэтому евангелисты умалчиваютъ о самомъ моментѣ возстанія Иисуса Христа изъ гроба и рассказываютъ только о событіяхъ, случившихся послѣ этого момента. У синоптиковъ рассказъ о воскресеніи Иисуса Христа изъ гроба начинается описаніемъ путешествія женъ мироносицъ ко гробу Спасителя. Это описаніе можно раздѣлить на три части. Въ первой части говорится о времени и цѣли путешествія женъ мироносицъ ко гробу Спасителя, во второй—объ удаленіи камня отъ гроба Господа и въ третьей—о явленіи ангеловъ женамъ мироносицамъ.

1. Время и цѣль путешествія женъ мироносицъ ко гробу Спасителя.

Матѳ. XXVIII, 1.

1. Въ вечеръ же субботный, свитаючи во едину отъ субботъ, прииде Марія Магдалина, и другая Марія, видѣти гробъ.

Марк. XVI, 1—2.

1. И минушей субботы, Марія Магдалина и Марія Иаковлева и Соломія купила ароматы, да пришедши помажутъ Иисуса.

2. И зѣло заутра во едину отъ субботъ приидоша на гробъ, возсіяшу солнцу.

Лук. XXIV, 1.

Во едину же отъ субботъ зѣло рано приидоша на гробъ, носяща, яже уготоваша ароматы, и другія съ ними.

Время путешествія женъ мироносицъ къ гробу воскресшаго Господа обозначено синоптиками не очень точно. Евангелистъ Матѳей говоритъ, что жены пошли ко гробу *въ вечеръ субботный, свитаючи во едину отъ субботъ*—ὄψε δὲ σαββάτων τῆ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων; евангелисты же Маркъ и Лука утверждаютъ, что это случилось очень рано въ первый день недѣли, то есть, по нашему въ воскресенье утромъ. Такимъ образомъ, на первый взглядъ кажется, что евангелистъ Матѳей существеннымъ образомъ противорѣчитъ евангелистамъ Марку и Лукѣ. Но внимательно изслѣдуя греческій текстъ евангелія Матѳея, мы не найдемъ никакихъ противорѣчій въ рассказахъ синоптиковъ. Выраженіе евангелиста Матѳея—*въ вечеръ субботный* на греческомъ языкѣ пере-

дается чрезъ ὀψὲ σαββάτων. По изслѣдованіямъ филологовъ, ὀψὲ, хотя указываетъ на позднее время, но въ соединеніи съ родительнымъ падежомъ значитъ—послѣ, по прошествіи; въ этомъ смыслѣ оно употребляется и у свѣтскихъ писателей ¹⁾. Слѣдовательно, выраженіе *въ вечеръ субботный*—ὀψὲ σαββάτων указываетъ на то, что суббота уже прошла. При такомъ пониманіи это выраженіе нисколько не разногласитъ и съ дальнѣйшими словами Маттея: *считающаи во едину отъ субботы*. Выраженіе: *во едину отъ субботы* εἰς μίαν σαββάτων—значитъ: въ первый день послѣ субботы, то есть, по нашему, въ воскресенье ²⁾. Такимъ образомъ, по Маттею, жены мироносицы шли ко гробу Спасителя по прошествіи субботы, въ воскресенье утромъ. Тоже самое говорятъ евангелисты Маркъ и Лука.

Время прибытія женъ мироносицъ ко гробу Спасителя опредѣляется у евангелиста Маттея словомъ: *считающаи*. Это опредѣленіе времени вполне совпадаетъ съ показаніемъ евангелиста Луки: *зѣло рано* ὄρθρου βαθέως. Но этимъ опредѣленіямъ времени кажется не соответствующимъ выраженіе евангелиста Марка; *зѣло завтра, возсіявшему солнцу*—λίαν πρωτὶ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου ³⁾. Это мнимое разногласіе, однако, легко исчезаетъ, если мы обратимъ вниманіе на то, что еванге-

¹⁾ Такъ у Филострата въ жизни Аполлонія (4, 18) встрѣчаются выраженія: ὀψὲ μυστηρίων—послѣ мистерій, ὀψὲ Τρωϊκῶν—долго по Троянской войнѣ. См. Auferstehung's gesch. von Nebe, 5. 3.

²⁾ Евреи называли субботою и одинъ седьмой день недѣли и всю недѣлю, какъ седмицу (Лук. XVIII, 12), подобно тому какъ на нашемъ церковномъ языкѣ слово „недѣля“ означаетъ и одинъ день недѣли—воскресенье и цѣлую седмицу. При названіи субботою цѣлой седмицы первый день по субботѣ назывался первымъ днемъ субботы—μία σαββάτων (μία вмѣсто πρωτῆ), второй—вторымъ днемъ субботы—δευτέρα σαββάτιον и т. д. (Лук. XVIII, 12; Дѣян. XX, 7; 1 Кор. XVI, 2).

³⁾ Чтобы примирить это разногласіе нѣкоторые (Розенмюллеръ и друг.) полагаютъ, что въ этомъ мѣстѣ аористъ ἀνατείλαντος вмѣстѣ силу будущаго времени; ἀνατείλαντος ἡλίου они переводили не „orto solo“ и даже не „oriento“, но „oritur solo“ (D. Rosenmüller, —scholia in Novum Test., Tom. 1, стр. 670 Norimbergae. 1515 г.). Дѣйствительно, мы знаемъ, что въ священныя книги Н. Завета аористы часто употребляются не въ смыслѣ прошедшаго времени, но для означенія первыхъ моментовъ наступающаго времени, наприм., у еванг. Маттея сказано: ἐγέρθητε—встаньте (XVIII, 7). Поэтому и здѣсь ἀνατείλαντος ἡλίου можно перевести такъ: когда появилась зарница, предвѣстница солнца, или: когда сталъ разсвѣтать день. Но можно понимать ἀνατείλαντος и въ смыслѣ прошедшаго времени, предположивши, что евангелисты обозначали разные моменты путешествія женъ.

листы обозначали разные моменты путешествія женъ. Евангелисты Матеей и Лука обозначали то время, когда жены только что вышли изъ домовъ; въ это время было еще темно и солнце не всходило. А евангелистъ Маркъ обозначилъ то время, когда жены подходили ко гробу: въ это время было уже свѣтло, и ранніе лучи солнца стали освѣщать восточный край горизонта.

Ко гробу Иисуса Христа отправилось, по синаптикамъ, нѣсколько женъ. По Матеею, отправились только двѣ жены: Марія Магдалина и другая Марія, по Марку—три: Марія Магдалина, Марія Іаковлева и Соломія, по Лукѣ—нѣсколько болѣе, именно: Марія Магдалина, Марія Іаковлева, Іоанна и „другія съ ними“. Это разногласіе евангелистовъ было замечено еще древними толковниками. Такъ еще въ V вѣкѣ ученый Іерусалимскій пресвитеръ Исихій старался объяснить это различіе тѣмъ предположеніемъ, что жены мирносицы путешествовали ко гробу Иисуса Христа четыре раза, и что Духъ Святый устроилъ дѣла такимъ образомъ, что каждый евангелистъ описалъ только какое-нибудь одно изъ этихъ путешествій¹⁾. Но это объясненіе Исихія нельзя назвать состоятельнымъ. Его способъ примиренія заставляетъ предполагать, что Марія Магдалина, видѣвшая вмѣстѣ съ другою Марією Господа на пути отъ гроба, обнимавшая ноги Его и получившая отъ Него повелѣніе идти и возвѣстять апостоламъ о воскресеніи, усумнилась въ истиннѣ явленія, и, пренебрегши повелѣніемъ Спасителя, снова возвратилась ко гробу Его. Притомъ, изъ евангельскихъ рассказовъ о воскресеніи Иисуса Христа весьма ясно видно, что святые евангелисты описываютъ одно и то же событіе только съ большею или меньшею подробностію. Сознавая слабость Исихіева

1) Первымъ путешествіемъ Исихій считалъ прибытіе ко гробу Иисуса Христа М. Магдалины и другой Маріи, по его мнѣнію, Матери Господней,—описанное Матееемъ со всѣми подробностями; вторымъ путешествіемъ онъ признавалъ прибытіе ко гробу одной Маріи Магдалины, описанное у Іоанна; третьимъ путешествіемъ онъ признавалъ прибытіе М. Магдалины съ Марією Іаковлевою, Іоанною и другими женами, описанное Лукою. Четвертымъ путешествіемъ Исихій считалъ прибытіе ко гробу М. Магдалины съ Марією Іаковлевою и Соломіей, описанное Маркомъ. Такимъ образомъ, исторія воскресенія слагается у Исихія изъ описанія связаній, какъ они есть, безъ перемѣнъ, у Матеея, Іоанна, Луки и Марка. См. книгу Архим. Михаила „о евангеліяхъ“, стр. 278 М. 1870.

толкованія, Евсевій Бесарійскій далъ другое объясненіе указаннаго разногласія евангелистовъ. Онъ предположилъ, что были двѣ Маріи изъ Магдалы, и что обѣ безразлично назывались Магдалинами. Разсказанное у Іоанна случилось, по Есевію, съ одной Магдалиной, а то, о чемъ сообщаютъ синоптики, случилось съ другою Магдалиной и бывшими съ нею прочими женами¹⁾. Но это предположеніе также не имѣетъ твердыхъ основаній: въ евангеліяхъ нигдѣ не говорится о томъ, что въ числѣ женъ мироносицъ были двѣ Маріи изъ Магдалы. Чтобы примирить указанное разногласіе, не нужно прибѣгать къ разнымъ предположеніямъ и догадкамъ. Изъ разсказа евангелиста Луки видно, что ко гробу Іисуса Христа отправились не двѣ или три жены, а вѣсколько (Лук. XXIV, 1); евангелисты же по своему усмотрѣнію именовали только нѣкоторыхъ изъ нихъ, не имѣя намѣренія именовать всѣхъ. Ев. Матеей, обращающій особенное вниманіе на главныя событія и о второстепенныхъ подробностяхъ говорящій кратко (См. напр. Мѣ. VIII 28—34, XX, 29—34; XXVII, 32—56), указывая только на Марію Магдалину и другую Марію, разумѣетъ, очевидно, и всѣхъ другихъ женъ, приходившихъ ко гробу. Маркъ также не противорѣчитъ Матеею и Лукѣ, когда, назвавши двухъ женъ, поименованныхъ Матееемъ, упоминаетъ еще и о третьей, Саломіи, о которой онъ говорилъ уже выше (XV, 40). И сообщеніе Луки о женахъ никакимъ образомъ не можетъ противорѣчить показаніямъ Матеея и Марка: упомянувши о Маріи Магдалинѣ, Маріи Іаковлевой и Іоаннѣ, Лука говоритъ, что съ ними были и другія жены, между которыми вполне справедливо можетъ и должна быть подразумѣваема и названная Маркомъ Саломія.

Первое мѣсто среди женъ мироносицъ занимаетъ Марія Магдалина. Она происходила изъ галилейскаго города Магдалы, который лежалъ на западномъ берегу Геннисаретскаго озера, между Тиверіадой и Капернаумомъ, на одинъ часъ съ четвертью пути отъ первой, въ предѣлахъ Далмануескихъ. Отъ мѣста своего происхожденія Марія и получила названіе Магдалины. Изъ евангелій извѣстно, что она прежде была

1) Архимандритъ Михаилъ—, «о евангеліяхъ», стр. 280.

бѣсноватою, но Господь изгналъ изъ нея семь бѣсовъ (Марк. XVI, 9; Лук. VIII, 2), и она въ благодарность за это всюду стала сопровождать Его и доставлять Ему нужное изъ своего имѣнія (Лук. VIII, 1—3). Въ чемъ состояло бѣснованіе Маріи, трудно опредѣлить. Нѣкоторые подъ бѣснованіемъ разумѣютъ порочную жизнь ея. Св. Григорій Двоесловъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ на евангелія говоритъ: „что означаютъ семь бѣсовъ, если не всѣ пороки“¹⁾?—Но противъ этого нужно сказать, что бѣсы—не то же, что пороки, а лишь совѣтники и помощники въ порочныхъ дѣлахъ. Западные отцы и учителя церкви (Тертуліанъ, Амвросій, Августинъ) думаютъ, что бѣснованіе Маріи выражалось въ порочныхъ страстяхъ блудодѣянія и считаютъ ее за одно лице съ грѣшницею, помазавшею миромъ главу Іисуса Христа въ домѣ фарисея Симона (Лук. гл. VII) и съ Маріею, сестрою Лазаря, помазавшею, по евангелію Іоанна, Іисуса Христа (Іоан. гл. XI, 2; XII, 3). Но это мнѣніе нельзя назвать основательнымъ. Нельзя смѣшивать Марію, сестру Лазареву, и Марію Магдалину. Вотъ что говоритъ объ этомъ св. Димитрій, Митрополитъ Ростовскій, въ чети-минеи (іюль—22 дня, въ житіи Маріи Магдалины): „западніи сію св. Марію Магдалину мнятъ быти Маріею, сестрою Лазареву, тую же и жену блудницу, омывшую слезами нозѣ Христовѣ, и власами главы своея отершую, и миромъ помазавшую, но восточніи не мнятъ быти тако. Лазарева бо сестра бѣше изъ Виноніи, родомъ іудеянина, а Магдалина изъ Сиріи, отъ горъ Магдальскихъ, отнюдуже и прозваніе ей бысть, —начевшая шествовати по Христвѣ въ Галилеи, а не во Іудеи. Еще же ни блудницею быти сестра Лазарева, явѣ извѣствуется... Ина убо бысть Лазарева сестра, а ина жена блудница. Нѣсть же о томъ совершеннаго извѣстія: Магдалина ли бѣ овою блудницею, въ евангеліи воспоминаемою, яже нозѣ Христовѣ омы слезами, и власами отре, и миромъ помаза, или ина казъ? Аще та бѣше Магдалина, то како можаху съ нею мужіе имѣти грѣховное общеніе, бѣсною бывшею, отъ седми духовъ мучимою? Развѣ прежде бѣснованія бѣше грѣш-

1) Бесѣды на евангелія, XXXIII, ч. 2, стр. 164. С.-Петербург. 1860 г.

нища; и аще бы Магдалина оною была блудницею, то вслѣдъ Христа и Его учениковъ явногрѣшницѣ, долгое время ходящей, чтобы рекли ненавистницы Христовы жидове, ищуще на Него каковыя-либо вины, да Его окулятъ и ссудятъ? Аще ученицы Христовы единою (однажды) узрѣвшіе Господа съ Самарянынею бесѣдующа, чудяхуся, яко съ женою глаголаше (Іоан. IV, 27), кольми паче враждебницы не умолчали бы, егда бы видѣли явногрѣшницу, по вся дни Ему послѣдствующую и служащую? По всей вѣроятности, болѣзнь Маріи Магдалины была подобна болѣзни гадаринскаго бѣсоватаго (Марк. V, 3—7). Прираженіе бѣсовъ къ человѣку и временная власть ихъ надъ нимъ не всегда бывала слѣдствіемъ особыхъ грѣховъ его и невѣрія, но допускалось Богомъ за грѣхи родителей, иногда по навѣтамъ злыхъ людей. Мы знаемъ, напр., что упоминаемый въ евангеліи отрокъ былъ мучимъ бѣсомъ *изъ дѣтска* (Марк. IX, 21).— До крестныхъ страданій Господа не упоминается болѣе о Маріи Магдалинѣ. Во время распятія и смерти Спасителя она стояла на Голгоѣѣ, была затѣмъ при погребеніи Его и смотрѣла, гдѣ Его полагали (Марк. XV, 47; Мѣ. XXVII, 61). Дальнѣйшія свѣдѣнія о ней будутъ сообщены ниже.

Кромѣ Маріи Магдалины, ко гробу Спасителя отправились еще Марія Іаковлева и Саломія. У Маттея упоминается еще „другая“ Марія, но подъ этою женою, безъ сомнѣнія, нужно разумѣть Марію Іаковлеву, или Іосіеву. Это ясно открывается изъ сравненія 61 стиха XXVII главы евангелія Маттея и 47-го стиха XV-й главы евангелія Марка:

Въ же ту (при погребеніи Іисуса) Марія Магдалина и другая Марія, сядше прямо гроба (Мате. XXVII, 61).

Марія же Магдалина и Марія Іосіева зрятъ, идѣ Ею (Іисуса Христа) полагати (Марка XV, 47).

Спрашивается теперь, кто такая Марія Іаковлева, или Іосіева. Въ евангеліяхъ говорится, что она была матерью Іакова и Іосіи (Мате. XXVII, 56). Іаковъ и Іосія вмѣстѣ съ Симономъ и Іудею считались братьями Господа (Мѣ. XII, 46; XIII, 55 и 56; Мрк. VI, 3). Братьевъ этихъ, однако, нельзя считать дѣтьми Дѣвы Маріи и Іосифа обручника, такъ какъ, по несомнѣнному вѣрованію православной церкви, у Богородицы другихъ дѣтей, кромѣ Іисуса Христа, не было. По мнѣ-

нію однихъ, Іаковъ, Іосія, Симонъ и Іуда были дѣтьми Іосифа обручника отъ перваго его брака. Дѣва Марія приходилась мачихою имъ и поѣтому вполне могла называться матерью ихъ. Такимъ образомъ, подѣ Марією Іаковлевою разумѣютъ Богородицу. „Марією, матерью Іакова и Іосіа, пишетъ Теофилактъ, евангелистъ называетъ Богородицу, поелику Іаковъ и Іосія были дѣти Іосифа отъ первой его жены. А какъ Богородица называлась женою Іосифа, то по праву называлась и матерью, то есть, мачихою дѣтей его“ ¹⁾. Это мнѣніе раздѣляетъ Златоустъ ²⁾ и нѣкоторые изъ русскихъ ученыхъ, напр., преосвящ. Макарій, епископъ Михаилъ, свящ. І. Соловьевъ ³⁾, протоіерей В. Грегудевичъ ⁴⁾ и другіе отцы церкви, напр. Оригенъ, Епифаній, Кириллъ Алекс. ⁵⁾. Западные ученые держатся другаго взгляда по означенному вопросу. Основываясь на свидѣтельствѣ Іеронима, который говоритъ, что Іосифъ обручникъ былъ дѣвственникомъ ⁶⁾, они братьевъ Господнихъ считаютъ дѣтьми не Іосифа обручника, а Клеопы, брата его и жены его Маріи Клеоповой, упоминаемой въ евангеліи Іоанна (XIX, 25). Здѣсь послѣдняя названа сестрою Богоматери. Такъ какъ, по церковному преданію, другихъ дѣтей, кромѣ Маріи, у праведныхъ Іоакима и Анны не было, то эти ученые, ссылаясь на то, что слово сестра на языкѣ Іудеевъ можетъ означать и родную и двоюродную сестру, считаютъ Марію Клеопову двоюродной сестрою Богоматери. Снеся Матѣ. XXVII, 56—61, Марк. XV, 40, Лук. XXIV, 10 и Іоан. XIX, 25, они Марію Клеопову отождествляютъ съ Марією Іаковлевою. Такого мнѣнія держатся,

¹⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ, ч. 1-я стр. 501. Каз. 1855 г.

²⁾ Злат., 88-я бес. на евангеліе Матѣя.

³⁾ Догматич. Богословіе А. Макарія, т. 3, ст. 97 § 135. Толк. еванг. А. Макарія, т. 1, стр. 233. Чт. въ общ. любит. дух. просвѣщ. за 1887 г. мартъ—апрѣль, стр. 270 и дал.

⁴⁾ Дополнительныя примѣчанія къ подробному сравнительному обзору четвероевангелія стр. 73—78. Спб. 1873.

⁵⁾ Оригенъ,—In Matth. t. 10, p. 45, Епифаній,—adv. her. 1, 1—3, Кириллъ Алекс.—Glarphorum. lit. 7, p. 224.

⁶⁾ Іеронимъ: quidam fratres Domini de alia uxore Iosephi filios, suspicantur sequentes deliramenta apocriphorum... Nos—non filios Iosephi, sed consobrinos Salvatoris, Mariae liberos intelligimus, materteras Domini, quae etiam dicitur mater Iacobi minoris et Iudae. Ad. Matth. c. 12. De vir. illustr. c. 2.

кромѣ Иеронима, слѣдующіе экзегеты: Теодоритъ, Августинъ, Исидоръ Севильскій, Кейль, Небе ¹⁾ и другіе католическіе и протестантскіе писатели; изъ русскихъ ученыхъ это мнѣніе принимаютъ: Филаретъ, архіеп. Черниговскій, протоіерей М. Богословскій, прот. Солярскій, проф. И. Чельцовъ и друг. ²⁾ Не вдаваясь въ критическую оцѣнку этихъ мнѣній, потому что это слишкомъ далеко завело бы насъ отъ предмета изслѣдованія, мы замѣтимъ только, что первое мнѣніе допущено православною церковью въ богослужебныя книги. Такъ въ синаксарѣ во св. и великую недѣлю пасхи сказано: „И первѣе убо воскресеніе Божіи Матери познаваемо бываетъ, прямо сидящей гроба съ Магдалиною, якоже глаголетъ Матѳей“ (XXVII, 61). Но да не сомнилось бы“—т. е., чтобы не казалось сомнительнымъ „воскреніе, за еже къ Матери присвоенія“—изъ за того, что свидѣтельство о такомъ событіи присвоено Матери,—„Евангелисты глаголють: первѣе явися Магдалинѣ Маріи, она же и на камени Ангела видѣ...“ „И просто рещи, различно еже на гробъ женъ прихождение бысть, въ нихже бѣ и Богородица; та бо есть, юже Іосіеву глаголетъ Марію Евангеліе. Іосифа же бѣ сынъ сей Іосій“.—„Якоже егда слышиши во Евангеліи, говорится въ синаксарѣ въ недѣлю св. женъ мировосиць, „Марію Іакова малаго и Іосіеву матеръ, Богородицу непщуй быти, яко матеръ Іосифовыхъ чадъ Богородица вмѣняшеса“.

Саломіей называлась мать сыновъ Зеведеевыхъ Іакова и Іоанна. Зеведей, мужъ ея, и сыновья ея занимались рыболовствомъ на морѣ Галилейскомъ; Іисусъ, увидавъ однажды Іакова и Іоанна, починивающихъ сѣти, призвалъ ихъ къ апостольскому служенію (Мѳ. IV, 21—22). Съ этого времени Іаковъ и Іоаннъ были въ числѣ избранныхъ учениковъ Господа. Вмѣстѣ съ ап. Петромъ братья Зеведеевы удостоились видѣть славленное Преображеніе Господа (Мѳ. XVII, 1—8; Марк. IX, 2 и

¹⁾ Теодоритъ: ad Galat. 1, 19; Августинъ: tract. 28 in Iohan, Исидоръ Севильскій: de vita Sancti c. 8; Keil,—commentar über das Evang. des Matthäus, s. 590. Nebe, Auferstehungs geschichte I. Christi, s. 6.

²⁾ См. Библейскій словарь прот. П. Солярскаго, ч. 2 стр. 134. Богословскій, Свят. Исторія Нов. З. стр. 23 Слб. 1861 г. изд. 2. Чельцовъ, Ист. Христ. церкви ч. 1, стр. 78. Слб. 1861 г. Филаретъ, арх. Черниговскій, толк. ев. отъ Іоанна, Черниг. Еп. Вѣдом. 1866 г. № 3, стр. 67.

дал.; Лук. IX, 28 и дал.). Саломія, конечно, знала это и радовалась. Этимъ обстоятельствомъ объясняется, вѣроятно, и то, что незадолго до страданій Иисуса она обратилась къ Нему съ усердной, но неразумной просьбой—посадить дѣтей ея въ царствіи Его—одного по лѣвую, другаго по правую сторону. Но Господь упрекнулъ её вмѣстѣ съ сыновьями въ непониманіи Его ученія и отказалъ въ просьбѣ (Мѡ. XX, 20—28). Кромѣ Саломіи, евангелистъ Лука въ число жень мирноносиць включаетъ еще Іоанну и „прочихъ“. Объ Іоаннѣ болѣе подробныя свѣдѣнія мы получаемъ изъ VIII главы 3-го стиха евангелія Луки. Здѣсь сказано, что она вмѣстѣ съ Маріей Магдалиной и Сусанной и прочими другими женщинами служила Иисусу Христу своимъ имѣніемъ. Господь исцѣлилъ ее отъ злыхъ духовъ и болѣзней; съ этого времени она служила Господу съ непоколебимою преданностію. Мужемъ ся былъ нѣкто Хуза, домоправитель Ирода (Лук. VIII, 2—4). Кто разумѣется подъ „прочими“ женами мирноносицами, нельзя опредѣленно сказать. Евангелисты не обозначали именъ ихъ, вѣроятно потому, чтобы не уклониться отъ главнаго предмета и не сосредоточить вниманіе читателей на второстепенныхъ подробностяхъ. Можно, впрочемъ, предполагать, что въ числѣ жень мирноносиць находились Марѡа и Марія, сестры Лазаря, изъ Виваніи—что близъ Іерусалима. Ихъ горячая любовь къ Господу должна была побудить ихъ въ это утро отправиться ко гробу Спасителя вмѣстѣ съ другими женами.

По свидѣтельству ев. Матѡея, жены мирноносицы шли съ тою цѣлью, чтобы посмотрѣть гробъ—*θεωρῆσαι τὸν τάφον*. Евангелисты же Маркъ и Лука сообщаютъ болѣе: по свидѣтельству ихъ, жены шли съ благовопіями, чтобы помазать тѣло Иисуса. Конечно, помазаніе тѣла Господа было главною цѣлію путешествія жень, но у нихъ еще была и другая цѣль: посмотрѣть еще разъ на дорогое имъ тѣло своего Учителя. Нужно замѣтить, что для достиженія первой цѣли жены должны были прежде осмотрѣть гробъ. Вотъ почему ев. Матѡей упомянулъ только о ближайшемъ намѣреніи жень осмотрѣть гробъ и умолчалъ о намѣреніи ихъ помазать тѣло Господа. Помазаніе тѣла умершаго совершалось у Іудеевъ какъ для выраженія почтенія

и любви къ умершему, такъ и для предохраненія тѣла его отъ быстрого тлѣнія. Для послѣдней цѣли употреблялось собственно бальзамированіе, которое совершалось не менѣе тридцати дней (Быт. IV, 2; 2 Паралипом. XVI, 14 и друг.). Бальзамированіе усопшаго, однако, рѣдко употреблялось, такъ какъ оно было сопряжено съ большими расходами. Обыкновенно же тѣло усопшаго умащали, осыпали благовоніями и, завернувъ въ чистое полотно, полагали во гробѣ. Такъ поступили и съ тѣломъ Господа Іосифъ Аримаѳейскій и Никодимъ. Послѣдній для погребенія Господа принесъ *смѣшеніе смърнено и алоино, яко литръ сто* (Іоан. XIX, 39). Литръ равняется 12-ти унціямъ, или одному фунту. Такое количество благовоній (около 2½ пудовъ) при погребеніи Господа, совершенномъ очень поспѣшно, свидѣтельствуешь, что погребающіе заботились не о предохраненіи тѣла Господа отъ тлѣнія, а объ оказаніи ему какъ можно болѣе почестей. Отсюда совершенно понятнымъ становится намѣреніе женъ помазать тѣло Іисуса. Онѣ несли ароматы, что-бы помазаніемъ тѣла своего возлюбленнаго Учителя оказать Ему послѣдній знакъ своей любви. Евангелистъ Лука свидѣтельствуешь, что жены купили не только ароматы, но и миро (Лук. XXIII, 56). Миромъ называлась ароматическая жидкость, полученная или изъ одного какого-нибудь благовоннаго вещества, напр., нарда, или изъ смѣшенія разныхъ благовонныхъ веществъ (Іов. XLI, 32). Въ ветхомъ завѣтѣ предписывалось составлять миро изъ смирины самоточной, корицы благовонной, тростника благовоннаго, кассіи и елея или оливковаго масла (Исх. XXX, 23—25). Кромѣ мира, евреи при погребеніи умершихъ употребляли еще благовонные порошки, которыми посыпали пелены и самый одръ, на который полагалось тѣло во гробѣ. Вѣроятно, въ такомъ видѣ ароматы были приготовлены мироносцами для своего умершаго Учителя; на это и указываетъ какъ будто употребленное въ евангеліи Луки отдѣльно отъ слова—миро другое слово—ароматы.—Эти ароматы жены купили, по Марку, въ субботу вечеромъ (*διαγεγομένου τοῦ σαββάτου*), между тѣмъ, евангелистъ Лука говоритъ, что жены купили ароматы еще въ пятницу послѣ полудня, прежде, чѣмъ наступила суббота (XXIII, 56).

Мы видимъ здѣсь не разногласіе между евангелистами; а только дополненіе другъ друга. Жены сдѣлали нѣкоторыя покупки вечеромъ въ день погребенія Іисуса, пока еще дозволялась купля и продажа, а чего не успѣли сдѣлать въ это время, то докончили вечеромъ въ субботу, когда также можно было дѣлать покупки.

2) *Удаленіе ангеломъ камня отъ гроба Господня.*

Матѳ. XXVIII, 2—4.

2. *И се, трясъ бысть велий: ангелъ бо Господень сшедъ съ небесе, приступль отвали камень отъ дверей—ἀπὸ τῆς θύρας—¹⁾ гроба, и сядше на немъ.*

3. *Бъ же зракъ ео яко молнія, и одѣаніе ео было яко снегъ.*

4. *Отъ страха же ео сострясомася стражущи, и быша яко мертви.*

Разсказанное въ этихъ стихахъ событіе случилось не передъ глазами женъ мирносицъ, какъ думаютъ нѣкоторые (Мейеръ и и друг.), а нѣсколько раньше прибытія ихъ ко гробу. По свидѣтельству ев. Марка, жены, подходя ко гробу, увидали, что камень былъ уже отваленъ отъ гроба (XVI, 4); слѣдовательно, мы имѣемъ право заключать, что разсказанное въ этихъ стихахъ событіе случилось ранѣе прибытія ихъ ко гробу. На основаніи свято-отеческихъ свидѣтельствъ нужно думать, что оно произошло въ промежутокъ времени между воскресеніемъ Іисуса Христа и прибытіемъ женъ ко гробу²⁾. Іисусъ Христосъ, пишетъ Златоустъ, воскресъ въ то время, какъ на гробѣ Его лежали печать и камень. Но такъ какъ надобно было, чтобъ и другіе совершенно убѣдились въ истинѣ Его воскресенія, то гробъ послѣ Его воскресенія отверзается и такимъ образомъ это событіе становится достовѣрнымъ³⁾ (85-я бес. на ев. Іоанна, стр. 679). Прежде удаленія камня отъ гроба, случилось сильное землетрясеніе, о которомъ разсказывается въ этомъ стихѣ; оно необходимо было для того, чтобы показать стражамъ необычайность случившагося, т. е., чуда воскресенія. Мнѣніе, полагающее цѣль землетрясенія въ томъ, чтобы пробудить стражей гроба отъ сна⁴⁾, нельзя назвать правильнымъ. Воины,

1) 'Απὸ τῆς θύρας нѣтъ въ кодексахъ Синайскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ, вслѣдствіе чего Тишендорфъ, Лахманъ и Мейеръ вычеркнули это слово, но textus receptus и другіе кодексы имѣютъ его.

2) См. Θεοφιλάκτα Благовѣстникъ ч. 1-я, стр. 507. Казань 1855 г.

поставленные охранять гробъ, должны были тщательно относиться къ своимъ обязанностямъ, въ противномъ случаѣ ихъ ждало жестокое наказаніе; при томъ, эти войны, избранные самими первосвященниками, были, по всей вѣроятности, самыми надежными и ревностными къ своей службѣ. Могли ли они отнестись такъ небрежно къ своимъ обязанностямъ, чтобы въ первую же ночь своей службы заснуть? Это рѣшительно свидѣтельствуетъ противъ вышеизложеннаго мнѣнія.—Землетрясеніе было только около гроба, такъ какъ цѣлью его было устрашить стражей ¹⁾. По свидѣтельству ев. Матѳея, это землетрясеніе случилось вслѣдствіе того, что ангелъ Господень сошелъ съ небесъ и отвалилъ камень отъ двери гроба. Многіе рационалисты къ этому относятся отрицательно. Кuhnöl, на примѣръ, думаетъ, что землетрясеніе произошло вслѣдствіе удара молніи ²⁾. Это мнѣніе, однако, не встрѣтило себѣ сочувствія даже среди рационалистовъ. Baumgarten-Crusius замѣчаетъ, что это мнѣніе не можетъ объяснить многого, на примѣръ, рѣчей ангела. Но отрицая состоятельность мнѣнія Кюнеля, Баумгартенъ-Крузій не соглашается признать явленія ангеловъ дѣйствительнымъ фактомъ. „Эти явленія ангеловъ, говоритъ онъ, для насъ необычны и непонятны. Они принадлежатъ къ древнеизраильскому священному стилю, который, при описаніи чудеснаго, произвольно вносилъ эти предста-

¹⁾ Нѣкоторые думаютъ, что землетрясеніе должно было охватывать большое пространство, чтобы не только стражи гроба, но и жены могли проснуться. „Жены, пишетъ, напр., Златоустъ, приходили для того, чтобы намазать елеемъ тѣло, и это было ночью, посему вѣроятно, нѣкоторые изъ нихъ спали; поэтому нужно было землетрясеніе, что-бы онѣ встали и пробудились отъ сна“ (Златоустъ,— бес. на еванг. Матѳея стр. 490). Это мнѣніе основывается на томъ, что жены пошли ко гробу ночью, между тѣмъ мы показали, что онѣ отправились только на разсвѣтъ. Изъ разговора женъ во время путешествія (Марк. XVI, 9) видно, что въ эту ночь не случилось съ ними ничего необыкновеннаго. Если бы онѣ были пробуждены землетрясеніемъ, то были бы встревожены и имѣли бы хотя слабую надежду на возстаніе Иисуса Христа изъ гроба. Филологическія изысканія также свидѣтельствуютъ противъ этого мнѣнія. По изслѣдованію Кейля, слово *ἀναστάσις* (по слав. трупъ) безъ добавленія *ἰησους* означаетъ потрясеніе только мѣста гроба (Keil-Commentar über das Evangelium Matthaus, S. 605 Leipzig 1877). Такимъ образомъ, землетрясеніе ограничивалось только небольшою площадью около гроба Христова.

²⁾ *Auferstehungs—Geschichte von Nebe*, S. 11.

вленія; этимъ изображались какъ явленія и откровенія Бога, такъ и божественныя мысли. Но евангелисты и евангельская традиція не хотѣли говорить особеннымъ языкомъ. Они говорятъ образнымъ древнимъ языкомъ, какъ и мы обыкновенно говоримъ языкомъ рефлексіи¹⁾. Мы не можемъ согласиться съ этимъ мнѣніемъ: ангелы—не выдумка евангелистовъ, не продуктъ высокаго священнаго стиля, но дѣйствительно, являющіяся небесныя существа. Тотъ, кто вѣруетъ, что Сынъ Божій сошелъ съ небесъ и воплотился, тотъ ни на мгновение не усумнится въ возможности появленія ангеловъ. Если Самъ Богъ явился въ этомъ мірѣ, то почему же не могутъ являться людямъ Его служебные духи, что-бы служить Ему лично, или для дѣлей Его царства. Хорошо говорить по этому вопросу профессоръ М. И. Богословскій: „Ученіе объ ангелахъ, а слѣдовательно и исторія ихъ явленій, пишетъ онъ, входитъ органически въ систему Богооткровенной религіи и имѣетъ въ ней величайшее значеніе. По ученію Свящ. Писанія, мы окружены ангелами. Богъ ввѣрилъ насъ ихъ попеченію (Быт. XXXII, 1; Псал. XXXIII, 8); мало этого, задача христіанства и состоитъ именно въ томъ, чтобы ввести насъ въ этотъ высшій духовный міръ, котораго мы лишились за свой грѣхъ. Вы, говоритъ ап. Павелъ въ посланіи къ Евреямъ (XII, 22), *приступили къ горѣ Сіону, и ко граду Бога живаго, къ небесному Иерусалиму и тмамъ ангеловъ, торжественному собору* и проч... Съ исторической точки зрѣнія дѣйствительность явленія ангеловъ едва ли можетъ подлежать какому-нибудь сомнѣнію: въ священной письменности ветхаго и новаго завѣта передается множество подобныхъ фактовъ (Быт. XVI, 7—12; XVIII, 1—10; XXI, 17; XXII, 15—17; Числ. XXII, 23; Исус. Нав. V, 13—15; Суд. II, 5—6; IV, 12; 2 Цар. XXIV, 16; 4 Цар. VI, 17; Ис. VI гл.; Дан. VIII, 15—17 и дал.). Неужели же всѣ свящ. писатели завѣдомо и единодушно согласились передавать вымыслы за факты? Предполагать такой обманъ было бы по меньшей мѣрѣ странно и крайне ненаучно“²⁾.

¹⁾ Ibid. S. 12.

²⁾ Проф. М. Богословскій,—Дѣтство Господа Нашега Иисуса Христа и Его предтечи стр. 136. Казань 1893 г. Далѣе, проф. Богословскій разбираетъ возра-

Цѣль снисшествія ангела съ неба заключалась въ удаленіи камня отъ дверей гроба Иисуса Христа. Чтобы яснѣе составить себѣ представленіе о дверяхъ гроба, нужно вспомнить, что евреи, подобно другимъ восточнымъ народамъ, обычно погребали умершихъ не въ могильныхъ ямахъ, засыпаемыхъ землей, какъ хоронятъ у насъ, а въ пещерахъ, входъ въ которыя заграждался камнемъ. Пещеры эти или строились изъ кирпичей и камней, или же высѣкались въ горахъ и скалахъ, которыя окружали палестинскіе города и селенія. Во внутреннихъ стѣнахъ пещеры высѣкались скамьи, на которыя и клали тѣла умершихъ, обитыя въ чистыя плащаницы, т. е., полотно. Иисусъ Христосъ похороненъ былъ въ подобной пещерѣ, высѣченной въ скалѣ (Матѣ. XXVII, 60). Входъ въ эту пещеру и назывался дверьми гроба.

Отваливши камень отъ пещеры, ангелъ сѣлъ на немъ. Конечно, ангелъ сѣлъ не отъ усталости, но для того, чтобы своимъ блестящимъ видомъ показать стражамъ гроба чрезвычайность случившагося. Извѣстный языческій писатель Цельсъ смѣялся надъ тѣмъ, что ангелъ долженъ былъ явиться для удаленія камня отъ двери гроба. „Сынъ Божій, говорилъ онъ, какъ будто не могъ открыть гроба, но нуждался въ другомъ, удалившемъ камень“¹⁾. Такая насмѣшка надъ христіанствомъ, однако, не имѣетъ никакого основанія. Въ евангеліяхъ воскресеніе Иисуса Христа не поставлено въ зависимости отъ удаленія камня гроба. Хотя здѣсь не сказано о томъ, въ какомъ часу третьяго дня воскресъ Иисусъ Христосъ, тѣмъ не менѣе почти всѣ экзегеты полагаютъ, что воскресеніе Его случилось въ полночь, прежде удаленія камня гроба ангеломъ. „Иисусъ Христосъ, говоритъ Евфимій Зигабенъ, воскресъ, когда еще охраняли гробъ, чтобы этимъ уничтожить всякое возраженіе; и не ожидалъ цѣлаго третьяго дня, а воскресъ, когда онъ только еще начинался. Воскресеніе во время охраны гроба не возбуждало никакого по-

женія противъ возможности явленій ангеловъ—сущестъ духовныхъ, нетѣлесныхъ въ мірѣ чувственномъ, осязаемомъ“. Интересующіеся могутъ читать объ этомъ на стр. 139—145 вышеуказанной его книги.

1) ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ παῖς, ὡς εἶπεν οὐκ εἰδύατο ἀνοῖσαι τοῦ τάφου, ἀλλ' ἐδεήθη ἄλλου ἀποκωλύσαντος τὴν πέτραν. См. соч. Оригена Contra Cels. 5, 52.

дозрѣнія, а воскресеніе послѣ этого времени могло казаться подозрительнымъ“¹⁾).

Видъ ангела, сидящаго на камнѣ гроба, былъ необыкновеннымъ. *Бъ же зракъ ею*, пишетъ ев. Матеей, *яко молнія и одѣяніе ею было, яко смѣтъ*—*ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστράπη, καὶ τὸ ἔνδομα αὐτοῦ λευκὸν ὡσεὶ*²⁾ *χιών*. Здѣсь необходимо рѣшить, что нужно разумѣть подѣ *идеа* (зракъ). *Идеа* есть то, что бросается челобѣку въ глаза. Такимъ образомъ, не обозначилъ ли ев. Матеей словомъ *идеа* весь образъ ангела? Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же сдѣлано добавленіе о бѣлоснѣжныхъ одеждахъ ангела, если подѣ *идеа* разумѣются всѣ части тѣла его? Для уразумѣнія этого мы сравнимъ этотъ видъ ангела съ прославленнымъ видомъ Спасителя во время Преображенія (Матѣ. XVII, 2). Въ это время *просвѣтися лице*—*πρόσωπον ἔεικοσεν ὡς ἥλιος*, *ризы же Ею быша бѣлы, яко смѣтъ*. На основаніи этого сравненія мы можемъ заключить, что ев. Матеей подѣ *идеа* разумѣетъ не что иное, какъ только *πρόσωπον*—лице. Этому пониманію соотвѣтствуетъ и слово *зракъ*, которое употреблено славянскими переводчиками.—Сравненіе лица ангела съ молніею указываетъ на сильный пламенный свѣтъ, исходившій отъ лица ангела. Бѣлоснѣжная одежда ангела указывала на чистоту и невинность его.

Явленіе ангела привело въ страшный испугъ стражей гроба: *отъ страха же ею*, пишетъ ев. Матеей *сотрясошася стрелуци и быша яко мертви*. У воиновъ отъ испуга затряслись колѣна, забилося сердце, они лишились сознанія и стали на нѣкоторое время подобны мертвымъ. Что они бѣжали отъ гроба, не сказано у евангелистовъ, такъ какъ это понятно само собою. Съ явленіемъ ангела и удаленіемъ камня отъ гроба имъ ничего болѣе не оставалось дѣлать, какъ только бѣжать. Они были твердо увѣрены, что охраняемый ими „царь Іудейскій“, воскресъ,

¹⁾ Зигабентъ,—толковое евангеліе отъ Матеея стр. 450. Кіевъ 1886. Ср. Злат. 85 бес. на ев. Іоанна, стр. 679 и др.

²⁾ Лахманъ и Тишендорфъ на основаніи Синайскаго, Ватиканскаго и Кембригскаго кодексовъ читаютъ ὡς *виѣто* ὡσεὶ, но послѣднее находится въ кодексахъ Александрійскомъ, Ефремовомъ и друг.

какъ Онъ ранѣе предсказалъ. Это убѣжденіе ихъ было такъ твердо, что смутило самихъ первосвященниковъ; послѣдніе должны были теперь убѣдиться въ истинности словъ Спасителя: *по тріихъ дняхъ востану* (Матѣ. XXVII, 63) ¹⁾.

Ив. Глбковъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Здѣсь возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ исполнилось предсказаніе Господа о трехдневномъ воскресеніи Его? Какъ извѣстно, Иисусъ Христосъ умеръ въ пятницу въ девять часовъ; слѣдовательно, до конца этого дня, по еврейскому счисленію, оставалось три часа; затѣмъ, пребываніе Иисуса Христа во гробѣ продолжалось 30 часовъ. Такимъ образомъ, Иисусъ Христосъ былъ умершимъ только 33 часа, между тѣмъ, три дня заключаютъ въ себѣ 72 часа.—Для разрѣшенія этого вопроса, нужно сказать, что часы смерти Иисуса Христа принадлежали, по еврейскому счисленію, къ тремъ различнымъ днямъ (3 часа пятницы, 24 часа субботы и 6 часовъ слѣдующаго по субботѣ дня). Это даетъ возможность считать время, проведенное І. Христомъ во гробѣ, за 3 дня. Съ этимъ объясненіемъ согласны многіе экзегеты. Скорое наступленіе воскресенія І. Христа, по мнѣнію отцевъ церкви, обнаружало чудодѣйственную силу Его. „Исполненіе скорѣе назначеннаго времени, пишетъ, напр., Евф. Зигабенъ, свидѣтельствуетъ о силѣ, а исполненіе послѣ этого времени свидѣтельствовало бы о безсиліи. И царь обѣщавшій кому либо благодѣяніе въ извѣстный день и потомъ облагодѣтельствовавшій его раньше этого времени, не только исполнилъ бы обѣщаніе, но присоединилъ бы и другую милость, вслѣдствіе скорости исполненія“ (См. толковое ев. отъ Матѣя. Зигабена стр. 450).

Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни.

Господство и служеніе.

1.

Разумность и духовная краснота Христіанскихъ правилъ неосужденія, смиренія и немстительности очевидны для всякаго. Но важный вопросъ насколько примиримы эти евангельскія требованія съ наличнымъ общественнымъ строемъ, съ существованіемъ господства и подчиненія, суда и наказанія, самозащиты, войны и клятвы? На этотъ вопросъ существуетъ три отвѣта. По одному идеальныя евангельскія требованія—непримиримы съ требованіями и формами общежитія и носятъ характеръ неосуществимыхъ желаній. По другому евангельскія требованія осуществимы при условіи разрушенія наличныхъ формъ общественной жизни будто-бы устарѣвшихъ, вредныхъ и не справедливыхъ. Третій отвѣтъ заключается въ притчѣ Господа о закваскѣ. *Царствіе Божіе подобно закваскѣ, которую женщина, взявши, положила въ три мѣры муки, доколь не вскисло все.* (Луки XIII, 21). Какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ закваска евангельскаго ученія постепенно перерабатываетъ образъ мыслей этого человѣка, отражается въ словахъ, поступкахъ, движеніяхъ и даже одеждѣ; такъ и общественныя формы и условія жизни претерпѣваютъ существенныя измѣненія подъ вліяніемъ евангельской проповѣди. Доказательствомъ этого служитъ исторія послѣднихъ девятнадцати столѣтій. Апостолы не возставали противъ рабства, но оно постепенно и доселѣ смягчается подъ вліяніемъ христіанскаго ученія, а нѣко-

торыя формы рабства уже отжили свой вѣкъ, такъ какъ мало согласовались съ духомъ христіанства ¹⁾). Апостолы не провозглашали общественнаго равенства мужа и жены, но христіанское ученіе оказало и будетъ оказывать глубокое вліяніе на благопотребное уравниеніе правъ женщины и мужчины. Столь же сильно воздѣйствіе христіанства на законы, на наказанія и войну. Видоизмѣняя сравненіе Лаодзе, мы можемъ уподобить христіанское ученіе водѣ. Нѣтъ препятствій, вода течетъ; встрѣтится ей на дорогѣ плотина, она остановится; прорветъ плотину,—она снова течетъ. Въ четверугольномъ сосудѣ она четверугольна, въ кругломъ, она—кругла.

Тѣ, которые считаютъ христіанскія правила нравственности мечтаніями, не замѣчаютъ, что въ теченіе девятнадцати вѣковъ не было силы въ человѣчествѣ могущественнѣе этихъ мечтаній. Тѣ, которые хотятъ уничтожить круглые и четверугольные сосуды, какъ стѣсняющіе движеніе христіанской морали, не догадываются, что въ этихъ сосудахъ содержаніе сдѣлалось уже на половину христіанскимъ.

2.

Въ общественномъ неравенствѣ есть и отрицательныя и положительныя стороны. Вопреки обычному взгляду на дѣло, это неравенство болѣе полезно и необходимо для слабыхъ, чѣмъ для сильныхъ. „Поелику равенство часто доводитъ до ссоръ, то Богъ установилъ многіе виды начальства и подчиненности, какъ то: между мужемъ и женой, между сыномъ и отцемъ, между старцемъ и юношей, между рабомъ и свободнымъ, между начальникомъ и подчиненнымъ, между учителемъ и ученикомъ. И дивиться ли такому установленію между людьми, когда тоже самое учредилъ Богъ въ тѣлѣ! Ибо Онъ такъ устроилъ, что не всѣ члены имѣютъ равное достоинство, но одинъ ниже, другой важнѣе, и одинъ управляетъ, другіе стоять подъ управленіемъ. Также самое примѣчаемъ и у безсло-

¹⁾ Дохристіанское рабство росло на почвѣ различія народности и вѣры при посредствѣ завоеваній: военно-плѣнные становились рабами народа, забывали или не знали, что Богъ—общій Отецъ и что люди братья по Господу. Евангеліе, призывая людей къ единой вѣрѣ, напоминая имъ объ общемъ Господнѣ (Колос. III, 24; IV, 1), провозглашалъ братство всѣхъ человѣковъ, подорвавъ въ корнѣ рабство во всѣхъ его видахъ.

весныхъ: у пчель, у журавлей, въ стадахъ дикихъ овецъ. Даже и море не лишено также благоустройства, но и тамъ во многихъ родахъ рыбъ одна управляетъ и предводительствуетъ прочими, и подъ ея начальствомъ онѣ отправляются въ отдаленныя путешествія. Напротивъ, безначаліе вездѣ есть зло и производитъ замѣшательство“¹⁾). Неравенству въ человѣческихъ обществахъ обязанъ своимъ существованіемъ законъ, опредѣляющій взаимныя отношенія членовъ общества. Законъ, съ одной стороны, закрѣпляетъ это неравенство, а, съ другой, ограждаетъ слабыхъ отъ произвола сильныхъ. Безъ закона сила заняла-бы мѣсто закона, и слабымъ не было-бы защиты и утѣхища.

Неравенство не людьми придумано: причина его въ естественномъ неравенствѣ тѣлесныхъ и духовныхъ способностей. сдѣлавшемъ необходимою зависимость одного человѣка отъ другого. Какъ въ человѣческомъ обществѣ, такъ и въ общей экономіи міра неравенство имѣетъ смыслъ и значеніе. „Безъ малаго не могло бы существовать великое. Малорослые злаки для человѣка и животныхъ полезнѣе дремучихъ лѣсовъ. Человѣкъ очень часто ошибается въ опредѣленіи значимости извѣстной вещи или силы: что на первый взглядъ ему кажется ненужнымъ, ничтожнымъ, даже вреднымъ, это при болѣе внимательномъ и глубокомъ взглядѣ является въ высшей степени важнымъ и необходимымъ. Напр., съ перваго взгляда кажется безцѣльнымъ то, что моря занимаютъ огромныя пространства на землѣ: только при глубокомъ и обширномъ изученіи природы можно приблизительно понять всю необъятную важность и необходимость океана для земной жизни. *Всѣ дѣла Господа весьма благотворны, и всякое повѣленіе Его въ свое время исполнится. И нельзя сказать, что это? для чего это? ибо все въ свое время откроется.* (Сир. XXXIX, 21—22)“²⁾).

Для аналогіи съ человѣческимъ обществомъ еще болѣе имѣетъ значеніе неравенство различныхъ членовъ въ одномъ организмѣ. Здѣсь члены *тѣла, которые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе. И которые намъ кажутся менѣе благородными въ тѣлѣ, о тѣхъ болѣе приимаемъ попеченія. И неблагообраз-*

1) Златоуста. На посл. къ Римл. бес. 23.

2) Проф. Вѣлиевъ, любовь Божественная, стр. 140. (М. 1884 г.).

ные наши болѣе благовидно покрываются; а благообразные наши не имѣютъ въ томъ нужды. Но Богъ соразмѣрилъ тѣло, снушивъ о менѣ совершенномъ большее попеченіе, дабы не было раздѣленія въ тѣлѣ, а всѣ члены одинаково заботились другъ о другѣ. (1 Кор. XII, 22—25). Эгою ясною аналогіею апостоль въясняетъ, какъ при разнообразіи служенія, при неравенствѣ силъ, способностей и благодатныхъ даровъ создается церковное единство.

3.

Не безъ воли Божіей возникло неравенство въ человѣческомъ обществѣ. Оно есть благодѣтельное средство къ установленію порядка въ общежитіи людей, далекихъ отъ нравственнаго совершенства и несвязанныхъ между собою узами дружбы. „Въ началѣ Богъ установилъ одну власть, поставивъ мужа надъ женою; но когда родъ нашъ пришелъ въ великое разстройство, го Онъ учредилъ и другія власти—господь правителей, и это также для любви. Злоба развращала и погубляла родъ нашъ. Посему Онъ поставилъ среди городовъ судей, какъ-бы какихъ врачей, дабы они, истребляя злобу, какъ-бы какую заразу любви, собирали всѣхъ въ одно“... ¹⁾).

Когда уже при начальникахъ и вооруженныхъ воинахъ случаются неистовства отъ злыхъ людей, то, если-бы не было совсѣмъ страха отъ начальниковъ, до какого неистовства дошли бы эти люди? Не разрушили-ль бы они у насъ города до основанія и, перевернувъ все верхъ дномъ, не лишили-ль бы насъ и самой жизни? Уничтожь судилище—и уничтожишь всякій порядокъ въ нашей жизни; удали съ корабля кормчаго—и потопишь судно; отними вождя у войска—и предашь воиновъ въ плѣнъ непріятелямъ. Такъ, если отнимешь у городовъ начальниковъ, мы будемъ вести себя безумнѣе безсловесныхъ

¹⁾ Златоустъ. На посл. 1-е къ Кор. бес. 34. Изд. Рус. Пал. 1897 г. стр. 47—48. Также объясняетъ происхождение начальства и Св. Иринеи Ліонскій. „Поеліку человекъ, отступивши отъ Бога, дошелъ до такого неистовства, что почиталъ своего единокровнаго за врага и безстрашно предавался всякаго рода буйству, челоѣко-убійству и жадности, то Богъ наложилъ на него челоѣческой страхъ, чтобы люди, получивъ челоѣческой власти и связаннне закономъ достигали до нѣкоторой степени справедливости и взаимно сдерживали себя. Зѣнное правительство установлено Богомъ для пользы народовъ, а не діаволомъ“.

звѣрей, станемъ другъ друга угрызать и снѣдать (Гал. V, 15): богатый бѣднаго, сильнѣйшій слабого, дерзкій крѣпкаго. Живущіе благочестиво, конечно, не имѣютъ нужды въ мѣрахъ исправленія со стороны начальниковъ: *праведнику законъ не лежитъ* (I Тим. 1, 9). Но люди порочные, если-бы не были удерживаемы страхомъ, отъ начальниковъ, наполнили бы города безчисленными бѣдствіями. Что связи изъ бревенъ въ домахъ, то и начальники въ городахъ. Если тѣ уничтожишь, стѣны, распавшись, сами собою обрушатся одна на другую: такъ, если отнять у вселенной начальниковъ и страхъ, внушаемый ими,—и домы, и города, и народы съ великою наглостію нападутъ другъ на друга, потому что тогда не кому будетъ ихъ удерживать и останавливать, и страхомъ наказанія заставлятъ быть спокойными“¹⁾.

И такъ, неравенство—мѣра необходимая при болѣзненномъ состояніи человѣчества, но не всегда безусловно благотѣльная. а иногда даже прискорбная, такъ какъ болѣзнь человѣчества „настолько усилилась, что превзошла самое искусство врачей, и вошла въ самихъ судей; и теперь происходитъ то же, какъ если-бы кто, страдая горячкою, водячкою и множествомъ другихъ жесточайшихъ болѣзней, и не одолевая собственныхъ недуговъ, сталъ усиливаться избавлять другихъ, одержимыхъ тѣми-же недугами“²⁾... Такимъ больнымъ врачомателемъ былъ. напимѣръ, Пилать, не лишенный сознанія правды, но не желавшій что либо потерпѣть за правду; боясь доносовъ, онъ осудилъ невиннаго. И что-же о власти Пилата надъ Собою говоритъ Спаситель?—*Ты не имѣлъ бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебѣ свыше.* (Іоан. XIX, 11). И такъ, Богъ освящаетъ всякую власть, поддерживаетъ даже несовершенный порядокъ, чтобы избавить людей отъ совершеннаго беспорядка.

4.

Отношеніе служенія и послушанія само по себѣ не содержитъ ничего противнаго нравственности и любви. Напротивъ, любовь всегда побуждаетъ служить и повиноваться. Непови-

1) Твор. Златоуста II, 84.

2) Творенія Златоуста I, 96.

повиновеніе и неохотное служеніе всегда почти свидѣтельствуетъ о недостаткѣ любви, если не прямо о враждебности. Поэтому не только по отношенію къ Богу, но и по отношенію къ Богомъ утвержденной человѣческой власти справедливы слова пророка Самуила: *Послушаніе лучше жертвы и повиновеніе лучше тука омовъ. Ибо непокорность есть такой-же грѣхъ, что волшебство и противленіе—тоже, что идолопоклонство* (I Царствъ XV, 22—23). Человѣческая нравственность начинается съ послушанія: „долгъ есть именно связь между отдѣльнымъ человѣкомъ и обществомъ, но долгъ требуетъ послушанія и самоотреченія. Послушаніе есть главная добродѣтель, первая именно, къ которой должно стремиться воспитаніе“¹⁾. Лишь ослѣпленные гордостью, язычески настроенные люди считаютъ унижительнымъ служеніе и повиновеніе. „Кто свободенъ и кто рабъ,—это опредѣляется качествомъ жизни. Христосъ былъ въ образѣ раба, но извелъ и насъ въ свободу“²⁾.

Великое препятствіе къ охотному послушанію происходитъ отъ мнѣнія, что мы умнѣе и лучше повелѣвающихъ и что наше рѣшеніе правильнѣе даннаго намъ приказанія. Въ подобномъ случаѣ „не довѣрай своему сердцу, ибо ослѣпляешься прежними пристрастіями. Не воображай, чтобы ты думалъ основательнѣе и справедливѣе повелѣющаго тобою. Не будь судьейо дѣлъ его, ибо въ своемъ изслѣдованіи часто можешь обмануться“³⁾. Да хотя бы и плохъ былъ твой повелитель, что изъ того? Велѣно повиноваться начальникамъ не только добрымъ, но и строптивымъ (I Петра II, 18). Одинъ пресвитеръ молился, чтобы удалилъ Господь отъ начальства строптиваго епископа, и получилъ отвѣтъ: „вашъ городъ достоинъ худшаго“. Такъ и ты, имѣя худого начальника, считай себя достойнымъ худшаго. Богъ и худшимъ часто пользуется ко благу людей. „Сообразуй желаніе свое съ тѣмъ, что бываетъ, и будешь въ мирѣ со всѣми“⁴⁾.

„Какъ должно поступить, если бы случилось, что родители

1) Мартенсенъ. „Христъ Ученіе о нрав.“ I, 5.

2) Св. Григорія Богослова: „Духовныя Мысли“. Въ Хр. Чт. 1829 г. XXXIV 257.

3) Авва Дороей. Хр. Чт. 1830. XXXIX, 278—279.

4) Тамъ-же, 279.

или начальники потребовали-бы чего либо противнаго вѣрѣ или закону Божію? Тогда должно сказать имъ, какъ сказали апостолы начальникамъ іудейскимъ: *судите, справедливо ли предъ Богомъ слушать васъ болѣе нежели Бога* (Дѣян. IV, 19) и должно претерпѣть за вѣру и законъ Божій все, что бы ни послѣдовало¹⁾.

Но подлежать строгому осужденію церковному тѣ, которые, подъ предлогомъ благочестія, учатъ рабовъ презирать господь и уклоняться отъ служенія, вмѣсто того, чтобы служить съ усердіемъ и почтеніемъ²⁾.

5.

Одобрѣя повиновеніе, христіанское нравоученіе далеко отъ одобренія безсердечнаго проявленія начальствованія. „Закононую власть“, наставляетъ Исидоръ Пелусіотъ: „не обращай въ варварство безчивными нравами, но украшай приличными ей дѣлами; съ унывающими духомъ обходишь кротко, низшихъ уравнивай съ высшими и тогда возжешь свѣтлый пламенникъ правосудія“. Негнѣвливость „можетъ украшать всякаго человѣка, особенно-же людей, облеченныхъ властію; ибо удерживать себя, тогда какъ власть позволяетъ дѣлать все, и имѣть руководителемъ своихъ дѣйствій законъ Божій, это приносить великую честь и славу“³⁾.

Что такое служеніе и господство? Это не есть что либо непримиримое, противорѣчащее одно другому. То и другое объединяется во Христѣ⁴⁾. Ученики почитали Иисуса и повиновались Ему, но и Онъ служилъ имъ, умывалъ ихъ ноги и говорилъ: *кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій*. (Луки XXII, 26). Начальствованіе и служеніе—раздѣленіе вѣднѣе и неглубокое. „Одинъ у всѣхъ

¹⁾ Правосл. Катихизисъ м-та Филарета, V-я запов. закона Моисеева. Подобно этому еще Антоній Великій наставлялъ: „Начальники и владыки имѣютъ власть только надъ тѣломъ, а не надъ душою. Посему если повелѣваютъ дѣлать убійство, или что-нибудь незаконное, несправедливое, вредное для души, то не должно повиноваться имъ, хотя-бы они терзали тѣло“. (Въ Хр. Чт. 1821 г. I, 246).

²⁾ Въ „Книгѣ Правилъ“ 3-е правило Гангрскаго собора.

³⁾ Златоустъ. О кротости. Сергіевъ посадь 1892 г.

⁴⁾ Григорій Бог. О порядкѣ въ жизни общества. „Въ Радости Христ.“ 1894. XI. 140.

Творецъ, одинъ законъ, одинъ будетъ и судъ. Итакъ, смотри на раба, какъ на сослужителя. Когда разрѣшишься отъ земли, тогда можешь явить свое превосходство¹⁾. Но тогда-то именно и не будутъ почтены „тѣ, которые не подражаютъ дѣтямъ во взаимномъ между собою равенствѣ“²⁾.

Не названіе возвышаетъ начальствующаго, на именно умѣніе его благородно обходиться съ подначальными. „Прекрасное обхожденіе лучше прекраснаго художественнаго произведенія; оно приноситъ болѣе удовольствія, чѣмъ статуи и картины; оно изящнѣйшее изъ всѣхъ изящныхъ искусствъ“. (Эмерсонъ).

Особенно-же начальствующіе и служащіе объединяются единствомъ вѣры, братствомъ во Христѣ. Въ древнехристіанской письменности встрѣчаемъ на этотъ случай такое наставленіе: „кто имѣетъ господина вѣрующаго, тотъ, сохраняя ему господство, пусть любитъ его и какъ господина, и какъ отца, не какъ служащій только въ глазахъ, но какъ любящій господина, зная, что за служеніе Богъ дастъ ему вознагражденіе. Точно также и господинъ, имѣющій слугу вѣрующаго, сохраняя ему служеніе пусть любитъ его, какъ сына или какъ брата по общенію въ вѣрѣ“³⁾.

Христіанинъ не забываетъ, что существенное въ человѣкѣ не его внѣшнее положеніе въ обществѣ, но внутреннее расположеніе, его жизнь въ Богѣ. Никакое служеніе не можетъ унижить достоинство человѣка, если это не есть служеніе грѣху. Напротивъ, всякое служеніе, совершаемое съ желаніемъ пользы ближнему и съ любовью къ нему, есть служеніе высокое, хотя бы оно состояло изъ такихъ мелкихъ услугъ, какія бываютъ при уходѣ за ребенкомъ или тяжело-больнымъ.

Взирая на примѣръ служенія Христова, каждый христіанинъ можетъ сказать себѣ: если Онъ, безгрѣшный и чистый, послу-

1) Онъ-же. Въ Хр. Чт. 1829 г. XXXIV. 257.

2) Василій Великій. Нравств. правило 45-е. Въ Хр. Чт. 1823. X 66.

3) Апост. Постапов. IV. 12. Трогательный примѣръ снисходительности высшихъ къ служащимъ можно видѣть въ жизни пр. Іоанна Колова. Однажды онъ съ братьями пошелъ чрезъ пустыню. Проводникъ самъ потерялъ дорогу. Преподобный говорилъ братьямъ не подавать вида проводнику, что замѣчена его оплошность, чтобы не огорчать его. А чтобы избавить его отъ бесполезныхъ поисковъ пути при наступавшей ночи, притворился больнымъ, немогущимъ идти далѣе.

жилъ падшимъ человѣкамъ, то можетъ-ли какой-либо родъ служенія быть довольно низкимъ для такого грѣшника, какъ я?

Судъ и наказаніе.

1.

Подъ судомъ здѣсь разумѣется не осужденіе ближняго, но судъ по закону, производимый людьми къ тому призванными, судьями. Эти судьи „судятъ грѣхи только явные, направленные противъ порядка гражданскаго или благосостоянія общественнаго. Грѣховъ внутреннихъ они не имѣютъ права и силы судить“¹⁾.

Всюду и все въ природѣ подчинено естественнымъ законамъ, вездѣ замѣчается постоянство явленій, порядокъ, разумность, какъ-бы отраженіе высшаго Разума. Тѣмъ болѣе человѣческое общежитіе должно управляться не случаемъ и произволомъ, но разумомъ и совѣстію. Человѣкъ долженъ относиться къ подобнымъ себѣ по правдѣ, по установленной нормѣ. Явные, дерзкія нарушенія этой нормы не должны быть терпимы,—иначе все придетъ и разстройство и общежитіе слѣдается невозможнымъ. Оцѣнка правонарушеній съ точки зрѣнія установленнаго права и ввѣряется суду.

Но за оцѣнкой должно слѣдовать и возстановленіе нарушенной правды, то есть, судъ долженъ обладать силой и проявлять ее. Иначе всякое значеніе суда исчезнетъ и настанетъ пристрастный, неразумный самосудъ или месть. За судомъ должно слѣдовать наказаніе, чтобы не было нужды въ отмщеніи.

Цѣль наказанія не месть, не нанесеніе вреда преступнику, но установленіе равновѣсія, нарушеннаго преступленіемъ. Глубокій смыслъ имѣетъ то обстоятельство, что славянское слово: „наказаніе“ означаетъ „наученіе“, „наказывать“—научать, разумлять. Наказаніе—это наглядный, публичный урокъ права.

Идея наказанія рождается въ семейномъ союзѣ, она проявляется во власти родителей надъ дѣтьми и отсюда уже переходитъ въ союзъ общественный. Сознаніе неизбежности или необходимости наказанія присуще не только потерпѣвшему отъ

¹⁾ Прот. І. М. Скворцовъ. Въ „Дом. Бес.“ 1867, вып. 18-й.

проступка или судѣ, но и самому преступнику. Преступленіе влечетъ за собою страхъ и безпокойство даже и тогда, когда оно укрылось отъ взоровъ человѣческихъ. Въ такъ называемыхъ мукахъ совѣсти значительное мѣсто отводится ожиданію наказанія. *Всякій, кто встрътнется со мною, убьетъ меня.* (Быт. IV, 14), страшится первый пролившій братскую кровь. Неповинно осужденный и наказанный негодуетъ на причиненную ему несправедливость, но наказанные за проступокъ сознаются: *мы осуждены справедливо, потому что достойное по дѣламъ нашимъ приняли.* (Лука XXIII, 41).

Судъ и наказаніе необходимы не только въ семьѣ и государствѣ, но необходимы они и въ Церкви Христовой. Самъ Спаситель научалъ: *Если согрѣшитъ противъ тебя братъ твой, выговори ему, и если покается, прости ему; (Лука XVII, 3) если же не послушаетъ, возьми съ собою еще одного или двухъ, дабы устами двухъ или трехъ свидѣтелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушаетъ ихъ, скажи церкви, а если и церкви не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь* (Мѡ. XVIII, 16—17). *Если кто не послушаетъ слова (апостольскаго), того имѣйте на замѣчаніи и не сообщайтесь съ нимъ, чтобы устыдить его. Но не считайте его за врага, а вразумляйте, какъ брата.* (2 Сол. III, 14—15).

Здѣсь и судъ, и наказаніе, притомъ наказаніе весьма строгое: изверженіе изъ общества вѣрующихъ. Отъ такихъ отверженныхъ отвращались и родственники и даже семейные.

Церковь иногда обращалась ко внѣшней государственной власти для прекращенія церковныхъ безпорядковъ. Такъ Автѳихійскій соборъ опредѣлилъ: „если какой-либо пресвитеръ или діаконъ будетъ упорно возмущать церковь и производить безпорядки въ ней, то укрощать его внѣшнею властію, какъ бунтовщика“ (пр. 5-е). Если въ исключительныхъ случаяхъ даже въ церковныхъ дѣлахъ нужна праву поддержка силы, то тѣмъ менѣе можетъ быть отвергаемо употребленіе силы для устраненія правонарушенія въ дѣлахъ гражданскихъ. Въ оправданіе такой борьбы со зломъ мы сошлемся не на бичъ, употребленный Господомъ въ храмѣ Иерусалимскомъ, вѣроятно, для изгнанія скотовъ, а не людей (Іоан. II, 14—15), но на слова

Господа, сказанныя въ Геосиманскомъ саду: *какъ будто на разбойника вышлѣ вы съ мечами и колющими*. (Луки XII, 52). Здѣсь скрыта та мысль, что на разбойника естественно и не предосудительно выходить съ оружіемъ въ рукахъ. Возлюбленный ученикъ Господа Іоаннъ Богословъ писалъ: *„Кто ведетъ въ пльнѣ, тотъ самъ поидетъ въ пльнѣ; кто мечемъ убиваетъ, тому самому надлежитъ быть убиту мечемъ“* (Апок. XIII, 10). Если нельзя въ этихъ словахъ находить оправданія смертной казни, то во всякомъ случаѣ можно сдѣлать выводъ, что, чѣмъ грубѣе правонарушеніе, тѣмъ большая сила и строгость должны быть употреблены для прекращенія зла и для защиты правды.

2.

Эта строгость, по отношенію къ нарушителямъ правды, ни мало не противорѣчитъ евангельской проповѣди о любви и милосердіи и не исключаетъ любви даже къ самому наказываемому. „Кто любитъ во Христѣ, тотъ иногда и огорчаетъ того, кого любить къ его пользѣ“¹⁾. „Правда и милость начала не противоположныя, но взаимно восполняющія. Цѣль у нихъ одна, тѣлесное и душевное благо человѣка. Судя и наказывая, воздавая по заслугамъ, возстановляя попораннныя правила доброй жизни и предупреждая повтореніе попоранія на будущее время,—правда встрѣчается съ милостію. Правда не только направляетъ милость туда, гдѣ она наиболѣе полезна, но и возбуждаетъ ее, что мы видимъ въ прошеніи молитвы Господней: *остави намъ долги наша, якоже и мы оставляемъ должникомъ нашимъ*. Правда, съ своей стороны, нуждается въ содѣйствіи милости. Правда „безъ милости подобна лунному свѣту, который хотя нѣсколько разгоняетъ ночную тьму, но не согрѣваетъ и не оживляетъ. Милость безъ правды въ христіанствѣ есть добродѣтель слѣпая, которая идетъ на удачу и часто падаетъ“²⁾.

Подъ вліяніемъ Евангелія милость все болѣе и болѣе примѣшивается къ правдѣ. Въ древности, даже въ Еврейскомъ народѣ, за проступокъ отдѣльнаго лица отвѣчалъ родъ и семья, а теперъ наказуется только преступникъ, причемъ принимаются

¹⁾ Св. Василій Вел. Нравственныя правила. Въ Хр. Чт. 1823 г. X, 51. Слѣхи Іоанна XVI, 5—7, 2 Кор. VII, 7—9.

²⁾ Изъ словъ Филарета, М—та Московскаго.

во вниманіе смягчающія вину обстоятельства и степень раскаянія въ проступкѣ; отмѣнены пытки, и отмѣна смертной казни въ христіанскихъ государствахъ—вопросъ времени; стараются наказаніямъ придать исправительный характеръ; личность преступника возбуждаетъ не вражду, а сожалѣніе. Преступленіе это болѣзнь воли, несчастіе. Въ древнехристіанской и въ древне-русской Церкви былъ обычай печалованія высшихъ представителей духовенства за виноватыхъ и осужденныхъ. Можно сказать, что это былъ болѣе, чѣмъ обычай, обязанность духовныхъ властей заступаться за осужденныхъ, просить, если не помилованія, то смягченія наказанія. Въ 7-мъ правилѣ Сардикійскаго собора читаемъ: „такъ какъ часто случается, что въ церковь прибѣгаютъ, требуя помощи, осужденные на заключеніе или на островъ, или подверженные другому какому-либо наказанію, то таковымъ не слѣдуетъ отказывать въ помощи, но немедленно и не колеблясь просить для нихъ снисхожденія“. Алтарь церковный считался неприкосновеннымъ мѣстомъ убѣжища для тѣхъ, надъ которыми тяготѣла кара закона или гнѣвъ народный, или родовая месть. Позднѣйшій характеръ народоправленія упразднилъ обычай печалованія, но не заглушилъ голосъ Евангелія въ совѣсти судей и правителей, въ общественномъ мнѣніи и въ духѣ уголовныхъ законовъ. Милосердіе проникаетъ черезъ желѣзные запоры темницъ: правительства стремятся сдѣлать жизнь узника сносною и даже удобною. Не даромъ въ святой книгѣ начертаны на всѣ времена святые слова: *въ темницѣ бѣхъ, и поспѣшите Мене*“ (Мѡ. XXV, 36).

Да будетъ пощада и падшимъ, но только безъ забвенія правды! Гдѣ вытѣсняется правда, тамъ кончается евангельская снисходительность и начинается ложная гуманность. Когда, напримѣръ, родители, истязавшіе своихъ малолѣтнихъ дѣтей, или врачъ, по нерадѣнію допустившій умереть женщинѣ и ребенка, наказываются пятирублевымъ штрафомъ; или когда человекъ, разорившій сотни семействъ, отпускается съ легко нажитымъ добромъ за границу,—то тутъ попорана, осмѣяна правда.

И народы, и отдѣльные лица должны помнить слова Господа: *судите судомъ праведнымъ* ¹⁾).

¹⁾ Иоан. VII, 24. Эти слова ясно показываютъ, какъ несправедливо нѣкоторые новые учителя въ запрещеніи осужденія видятъ запрещеніе суда.

Самозащита и дуэль.

1.

Существованіе суда полагаетъ твердую границу мстительности, равно какъ и мстительность отрицается существованіемъ суда. Если человѣкъ самъ можетъ себя защитить и доставить торжество правдѣ, то зачѣмъ еще вмѣшательство третьихъ лицъ? Но и исторія, и повседневный опытъ говорятъ противъ этой возможности. Они свидѣлствуютъ, что месть—не возстановленіе правды и мира, а удовлетвореніе слѣпой злобѣ и умноженіе неправды. „Мщеніе служить утѣшеніемъ только безумцамъ и варварамъ. Мудрецъ и христіанинъ считаютъ его вообще за дѣйствіе злобы. Какое различіе между такимъ человѣкомъ, который нападаетъ и между такимъ, который, подвергшись нападенію, самъ тоже дѣлаетъ? Различіе только въ томъ, что тотъ есть первый нападчикъ, а сей—второй. Оба они виновны предъ тѣмъ Существомъ, которое судитъ и наказываетъ всякаго злодѣя. Данное намъ повелѣніе—не воздавать зломъ за зло—положительно. Какую честь воздадимъ мы Богу, когда станемъ себѣ присвоивать право защищать сами себя тѣми способами, какія намъ будутъ удобны?“¹⁾

Существуетъ ошибочное мнѣніе, будто месть была дозволена ветхозавѣтнымъ законодательствомъ. Защитники этого мнѣнія приводятъ изреченіе: *око за око, зубъ за зубъ*, известное болѣе изъ неправильнаго толкованія, чѣмъ изъ книги „Исхода“, гдѣ, по связи рѣчи, слова эти представляютъ часть уголовного законодательства, ограничивающаго насиліе наглыхъ надъ безсильными, мужчины надъ женщиной, господъ надъ рабами. Здѣсь—не месть, а судъ не чрезмерно строгій, когда онъ за ударъ беременной женщины, имѣющей послѣдствіемъ выкидышъ, допускалъ мировую сдѣлку. Судъ этотъ трогателенъ, когда онъ за выбитый у раба или рабыни зубъ требовалъ для нихъ освобожденія на волю. Выраженіями: *око за око, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу, обожженіе за обожженіе, рану за рану, ушиць за ушиць* обозначался только принципъ соотвѣтствія судебного

1) Тертуліанъ. „О тертініи“, гл. X-л.

наказанія проступку: легкой проступокъ,—легкое и наказаніе; тяжелый проступокъ, тяжелый и наказаніе ¹⁾. Но месть прямо и положительно запрещалась въ той же книгѣ „Исхода“: *не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго твоего, какъ самаго себя* (XIX, 18). Воспитанные на законѣ Моисеевомъ ветхозавѣтные мудрецы поучали: *не ювори, какъ онъ поступилъ со мною, такъ и я поступлю съ нимъ*. (Притчи XXIV, 29). *Мстительный получитъ отмщеніе отъ Господа, Который не забудетъ грѣховъ его. Прости ближнему твоему обиду, и тогда по молитвъ твоей отпустятся грѣхи твои. Человѣкъ питаетъ инѣвъ къ человѣку, а у Господа проситъ прощенія: къ подобному себѣ человѣку не имѣетъ милосердія, и молится о грѣхахъ своихъ; самъ, будучи плотью, питаетъ злобу: кто очиститъ грѣхи его?* (Сираха XXVIII, 1—5).

Съ местию имѣетъ нѣкоторое сходство самозащита потому, что самозащита весьма часто соединяется съ нанесеніемъ вреда и иногда смерти обижающему. Но существенное отличіе самозащиты отъ мести заключается въ томъ, что побужденіемъ къ самозащитѣ бываетъ не злоба, а истинный самосохраненія. Въ самозащитѣ человѣкъ отражаетъ обиду еще не завершившуюся, не достигшую своей цѣли.

Бываетъ самозащита, не переходящая въ нападеніе. Въ доволительности, даже обязательности таковой не можетъ быть сомнѣнія. Самъ Спаситель, до предопредѣленнаго времени, уклонялся отъ искавшихъ убить Его и, ссылаясь на свои добрыя дѣла, спрашивалъ враговъ: *за которое изъ нихъ хотите побить Меня камнями?* (Иовн. X, 32). Обязанность самозащиты вытекаетъ изъ того, что жизнь земная не самоцѣль, но подготовленіе къ небесной. Покая не померкъ для насъ день, мы должны собирать себѣ сокровища для будущей жизни. Туда мы явимся съ тѣмъ душевнымъ капиталомъ, какой мы

¹⁾ Читай „Исхода“ XXI, 22—27. Правило Моисея *око за око*, понимаемое да же въ смыслъ личной мести, является скорѣе ограниченіемъ мести, чѣмъ введеніемъ ея въ жизнь. Мстительное чувство не довольствуется равенствомъ расплаты съ обидою, но требуетъ большаго, какъ, напр., Ламехъ высказывалъ желаніе мстить въ семьдесятъ разъ омеро (Бытія IV, 23—24), т. е. мстить безъ конца.

выработали здѣсь до послѣдней минуты жизни. Здѣсь мы еще не выполнили тѣхъ обязанностей, которыя на насъ наложены отечествомъ, семьей, не заплатили за тѣ затраты и труды, которые были употреблены на наше воспитаніе.

2.

Но эти же разсужденія должны побуждать насъ идти на встрѣчу опасности, когда требуетъ того задача нашей жизни. *Большее сея любви ни кто же имать, да кто душу свою положитъ за други своя.* (Іоан. XV, 13. Ср. I, Іоан. III, 16). Иногда требуетъ отъ насъ самопожертвованія торжество вѣры; такъ кровь мучениковъ была сѣвіемъ вѣры. *Если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода.* (Іоан. XII, 24). Иногда нещаженіе своей жизни требуется должностнымъ отношеніемъ человѣка: *пастырь добрый полагаетъ жизнь свою за овецъ.* (Іоан. X, 11). Таково-же положеніе отца семейства, воина, а при случаѣ, и всякаго гражданина.

Отсюда мы видимъ, что самоохраненіе иногда составляетъ нашу обязанность, иногда-же оно неумѣстно и дурно. Есть еще положеніе, когда оно допустимо, хотя и не доблестно. Это бываетъ, когда самозащита переходитъ въ нападеніе, замѣняя собою отсутствіе начальства, наказателя зла. (Рим. XIII, 14). Если въ такомъ случаѣ самозащищающій убиваетъ нападающаго, то тутъ для оцѣнки проступка имѣетъ значеніе, сознательно или нечаянно произведено убійство. Такое различіе мы видимъ даже въ Моисеевомъ законодательствѣ: *если кто застанетъ вора подкапывающаго и ударитъ его, такъ что онъ умретъ, то кровь не вѣтнитъ ему, но если вошло надъ нимъ солнце, то вѣтнитъ ему кровь.* (Исх. XXII, 2—3). Это значить, что ночное убійство при самооборонѣ признавалось нечаяннымъ, а дневное убіеніе вора наказуемымъ, предосудительнымъ. Эго для ветхозавѣтнаго еврея. Тѣмъ болѣе христіанинъ, новая тварь во Христѣ, никогда не долженъ разлучаться съ кротостію и жалѣніемъ ко врагу.

Въ Православной Церкви, по этому, и невольное убійство всегда разсматривалось, какъ тяжкій грѣхъ, требующій усилен-

наго врачеванія. „Нанесшій ближнему смертный ударъ есть убійца, онъ-ли первый нанесъ ударъ или отмщаль“. ¹⁾ „Невольное убійство признано достойнымъ снисхожденія, но не похвальнымъ. Кто и невольно будетъ оскверненъ убійствомъ, таковаго, какъ уже сдѣлавшагося нечистымъ чрезъ нечистое дѣло, правило признало недостойнымъ священства“ ²⁾.

Да избавить Господь всякаго христіанина отъ печальной необходимости обороваться съ нанесеніемъ вреда обидчику!
Не введи насъ во искушеніе, Господи!

3.

Самозащита имѣеть столько разновидностей, что общей оцѣнки ея, съ точки зрѣнія христіанскаго нравоученія, не можетъ быть. Каждый случай можетъ быть разсматриваемъ отдѣльно, при чемъ во вниманіе должно принимать не только характеръ нападенія и способы самозащиты, но цѣли и душевное состояніе самозащищающагося.

Съ этой точки зрѣнія, худшимъ видомъ самозащиты должна быть признана дуэль, имѣющая характеръ не столько самозащиты, сколько мести.

Въ темныя времена безправія дуэль носила еще характеръ самозащиты и вознаграждала собою, хотя и недостаточно, отсутствіе суда. Такъ древніе Германцы рѣшали свои споры не судомъ, а дуелью. Когда эти дикари приняли христіанство, то они суевѣрно стали выдавать дуэль за судъ Божій и готовились къ дуели чрезъ исповѣдь. Потерпѣвшихъ поражение на дуели въ тѣ времена признавали виновными и наказывали ихъ или отсѣченіемъ какого либо члена или обезглавленіемъ. Но и въ тѣ времена раздавались голоса противъ такого, въ Писаніи непредуказаннаго, испытанія воли Божіей. Указывали, что Богъ не рѣдко наказываетъ, кого любить, что мученики терпѣли поруганія и смерть, что святой Іерусалимъ сдѣлался добычею сарацинъ. Первые осужденія дуелей и дуелистовъ на Западѣ вышли отъ власти церковной и отъ соборовъ ³⁾.

¹⁾ Василія Вел. Канон. правило 43. Въ „Кн. правилъ“ стр. 364.

²⁾ Св. Григорія Нисскаго, канон. пр. 5-е. Тамъ-же, стр. 409. Здѣсь указано, что за невольное убійство должно понести такую-же епитимію, какую и за блудъ.

³⁾ Henstenberg: „Das Duell und d. christl. Kirche“. Berlin. 1856. 5. 12—16.

Теперь дуэль лишена тѣхъ смягчивающихъ вину обстоятельствъ, какія она имѣла въ древности; теперь она является посягательствомъ на судебную власть и съ нея снятъ таинственный покровъ суевѣрія. Она сдѣлалась ничѣмъ не выше нападенія на обидчика изъ-за угла и даже менѣе разумна, потому—что при нападеніи изъ-за угла болѣе опасности подвергается обидчикъ, а при дуэли условія потерпѣть поражение и у обидчика, и у обиженного равны.

Самый поводъ къ дуэли—оскорбленіе въ горячности гораздо извинительнѣе, чѣмъ дуэль, гдѣ хладнокровно, обдуманно, съ участіемъ посредниковъ обсуждаются условія челоуѣкоубійства. Поступокъ Каина и людоедство гораздо извинительнѣе дуэли. Въ одномъ случаѣ зависть старшаго брата къ младшему, въ другомъ унаслѣдованный обычай и въ обоихъ дикость условій первобытной жизни если не извиняютъ, то объясняютъ преступленіе. А въ случаѣ дуэли сходятся на смертоубійство два челоуѣка, вкусившіе благъ цивилизаціи, на воспитаніе и содержаніе которыхъ потрачено болѣе, чѣмъ на десятки простолудиновъ.

Въ оправданіе дуелей говорятъ, что ими возстановляется честь. Честь—дѣйствительно высокое достоинство челоуѣка, но ея лишиться можно только чрезъ дурное поведеніе, а возстановить—раскаяніемъ и исправленіемъ. Если я обокралъ казну, принялъ взятку, вошелъ въ непозволительную связь съ женщиной, то ужели дуэль окажетъ мнѣ пользу? Убитый, я умру казнокрадомъ, взяточникомъ и прелюбодѣемъ; оставшись въ живыхъ, я запятнаю свою душу проступкомъ челоуѣкоубійцы и въ то же время буду думать, что я возстановилъ честь.

Говорятъ: „челоуѣкъ возстановляетъ честь, доказывая свою храбрость“. Но честь и храбрость качества не тождественны¹⁾. Храбрый челоуѣкъ часто бываетъ нечестнымъ, и добродѣтельный не всегда обладаетъ храбростью, этимъ качествомъ свойственнымъ и людямъ безчестнымъ. Зачѣмъ казнокраду, взяточнику и прелюбодѣю доказывать свою храбрость? Они уже доказали её, живя безъ страха Божія.

¹⁾ Еще Энциіи говорилъ: справедливость лучше мужества; ибо мужество часто выпадаетъ на долю и дурныхъ людей; справедливость же и правда далеки отъ людей дурныхъ. „Нравств. сентенціи“ проф. Садова. Въ Хр. Чт. 1897 г. Дек. стр. 800.

Кромѣ того, вызывающій на смертоубійство и принимающій вызовъ часто своею дуелью доказываютъ только свою трусость предъ общественнымъ предразсудкомъ. Они рабы и невольники общественнаго мнѣнія.

4.

Еще оправданіе дуэли: „обида оmyвается кровью“. Чью? Кровью обидчика или обиженнаго? Если—обидчика, то зачѣмъ же подвергать опасности обиженнаго? Это все равно, какъ если-бы судъ за проступокъ злодѣя наказывалъ-бы потерпѣвшаго отъ злодѣянія. „Обида оmyвается кровью“,—и это говорятъ люди, называющіе себя гуманными, образованными и либеральными! Къ счастью для человѣчества такое положеніе не вошло ни въ одно законодательство. Вѣдь, каждое нарушеніе права есть обида кому либо,—ужели всѣ роды наказаній надобно замѣнить смертною казнью?

„Обида оmyвается кровью“,—это выраженіе вмѣстѣ и кровожадное, и суетвѣрное. Кровью-то обида со всѣмъ не оmyвается, а только усиливается, довершается. Отчего происходитъ обида? Отъ недостатка любви въ людяхъ и отъ превызбытка эгоизма. Проливается кровь, допустимъ, даже виновнаго... Восполняется-ли этимъ недостатокъ любви? Ни въ какомъ случаѣ. Обида оmyвается слезами раскаянія со стороны обидчика и братскимъ примиреніемъ со стороны обиженнаго.

Ужасенъ даже справедливѣйшій исходъ дуэли: раненъ или убитъ обидчикъ. Что-же? Обиженному придется всю жизнь нести на совѣсти бремя человѣкоубійства и ожидать въ будущемъ расплаты за кровь. *Кто человѣческую кровь проліетъ, того кровь проліется рукою чловѣка, потому-что Богъ создалъ чловѣка по своему образу.* (Бытія IX, 5—6).

Дуэль не только безнравственна, но и представляетъ собой плодъ человѣческаго недомыслія. Во всякомъ случаѣ дуэль никакъ не можетъ быть примирена съ идеаломъ христіанской нравственности.

Дуелисты прославляютъ храбрость чловѣка, въ рукѣ котораго „не дрогнетъ пистолеть“. Но истинный характеръ этой храбрости обозначилъ самъ поэтъ—дуелистъ, сказавъ, что „пустое сердце бьется ровно“. И дѣйствительно, храбрость не бе-

зусловно доброе качество: дѣло въ ея направленіи, въ цѣли. Храбрость истинная—пренебречь обидой, остаться жить для добра, для истины, для Бога. Такъ... „но дико свѣтская вражда боится ложнаго стыда“ ¹⁾.

При дуели и ложень стыдъ, и ложная честь. Дуелистъ защищаетъ честь кажущуюся, тѣнь чести, свое отраженіе въ представленіи другихъ. Въ замѣну этой кажущейся чести христіанинъ содержитъ честь истинную. Являетъ себя служителемъ Божиимъ *въ чести и безчестіи, при порицаніяхъ и похвалахъ* (2 Кор. VI, 4—8). *Онъ юворитъ, вмѣстѣ съ апостоломъ: для меня очень мало значитъ, какъ судите обо мнѣ вы, или какъ судятъ другія люди* (I Кор. IV 3).

Прот. Ст. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ „Евгеній Овѣгявъ“, глава 6-я, XXVIII.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Пістєтє вооб̄рєч.

В̄прою разум̄вємє.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковь, 15 Мая 1899 года.

Цензорь Протоіерей *Павелъ Солженичъ.*

СЛОВО¹⁾

Преосвященнаго Амвросія, Архієписнопа Харьновснаго,
въ день священнаго коронованія Благочестивѣйшаго Государя
ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА.

О благодарности къ Богу.

*Не десять ли очистилися, да девять
идѣ? Како не обрѣтошася возвращшеся
дати славу Богу, токмо иноплеменникъ
сей? (Лук. 17, 18).*

Святая Церковь во всѣ торжественные дни, подобные настоящему, предлагаетъ намъ на молебныхъ пѣніяхъ чтеніе изъ Евангелія Св. Луки объ исцѣленіи десяти прокаженныхъ. Цѣль ея— напомнить намъ о нашей обязанности благодарить Бога за оказываемыя Имъ благодѣянія Царямъ нашимъ, и чрезъ нихъ нашему отечеству. Это евангельское повѣствованіе указываетъ намъ паразитическую неблагодарность девяти іудеевъ исцѣленныхъ отъ проказы, и умиленное благодареніе исцѣленнаго вмѣстѣ съ ними самарянина. Тотъ иноплеменникъ, возвратившись отъ священниковъ, къ которымъ всѣ десять прокаженныхъ посланы были для удостовѣренія въ ихъ совершенномъ исцѣленіи, „громкимъ голосомъ прославлялъ Бога, и палъ къ ногамъ Иисуса Христа, благодаря Бога“ (16).

¹⁾ Произнесено въ церкви Преподобнаго Антонія Великаго при Харьковскомъ Университетѣ.

Въ этомъ событіи, конечно, съ особеннымъ намѣреніемъ Господа указаны намъ трогательная благодарность Самарянина и безчувственность девяти человѣкъ спасенныхъ отъ тяжкихъ страданій и обреченныхъ на смерть, поспѣшившихъ воспользоваться выздоровленіемъ для наслажденія жизнію, не вспомнивъ даже на минуту Благодарителя. „Не десять ли очистились? Гдѣ же девять?“ со скорбію спрашиваетъ Господь. „Какъ они не возвратились воздать славу Богу, кромѣ сего иноплеменника?“ Но за то съ какою благостію взираетъ Онъ на лежащаго у ногъ Его самарянина и говоритъ ему: „встань, иди; вѣра твоя спасла тебя!“

Въ этомъ событіи мы не можемъ не видѣть, какъ угодна Богу наша къ Нему благодарность, и какъ благотворно для насъ, для нашего земного благополучія и вѣчнаго спасенія соблюденіе святой обязанности возносить благодарныя молитвы къ Богу—не только въ урочныя времена явленія намъ особенныхъ милостей Божіихъ, но и на всякій день и часъ обращать къ Нему благодарныя сердца за неисчислимыя Его благодѣянія, непрестанно намъ ниспосылаемыя. Поучимся же этой прекрасной добродѣтели, необходимой для насъ не только въ отношеніи непосредственно къ Богу, но и къ людямъ, оказывающимъ намъ благодѣянія по волѣ же Божіей и по Его благому промысленію о насъ.

Что такое благодарность?

Благодарность есть изъявленіе словомъ и дѣломъ удовольствія, а въ важныхъ случаяхъ любви и преданности лицу, оказавшему намъ благодѣяніе, или услугу.

Изъ этого понятія видно, что чѣмъ больше услуга, или благодѣяніе, тѣмъ глубже чувство благодарности въ душѣ облагодѣтельствованнаго; чѣмъ яснѣе сознаніе и пониманіе оказаннаго благодѣянія, тѣмъ тверже память о немъ, и тѣмъ съ большимъ почтеніемъ отно-

симся мы къ благодарителямъ. Наоборотъ, чѣмъ меньше мы поняли и оцѣнили благодареніе, тѣмъ тупѣе наше чувство благодарности, и тѣмъ несправедливѣе и предосудительнѣе наше небрежное поведеніе по отношенію къ благодарителямъ.

Говорятъ, что благодарность есть трудная добродѣтель. Это справедливо, хотя и обидно для чести нашей. Въ чемъ же причины такъ часто видимой нами людской неблагодарности къ благодарителямъ? Въ нашей нравственной испорченности. Мы всегда желаемъ большаго сравнительно съ тѣмъ, что получаемъ. Мы часто винимъ благодарителей въ томъ, что они не все то дѣлаютъ для насъ, чего бы мы желали, хотя они могутъ имѣть на это свои причины и всегда имѣютъ право дѣлать для насъ столько, сколько имъ угодно. Мы завидуемъ, что они для другихъ дѣлаютъ больше, чѣмъ для насъ. Наконецъ, мы большею частію живемъ безъ яснаго сознанія перемѣнъ, происходящихъ въ насъ и жизни нашей; не воспоминаемъ важнѣйшихъ событій бывшихъ съ нами и участниковъ—въ нашемъ воспитаніи, образованіи и благоустройствѣ жизни нашей. Мы допускаемъ новымъ впечатлѣніямъ и связямъ съ новыми людьми, какъ бы новыми слоями, застилать прежнія наши чувства и привязанности къ людямъ, бывшимъ нѣкогда дорогими для насъ. Мы рѣдко воспоминаемъ о нуждахъ, въ которыхъ намъ помогали, о несчастіяхъ, изъ которыхъ насъ извлекали, и успѣхахъ, въ которыхъ помогали намъ наши благодарители. Таковы предосудительные, а иногда и преступные опыты нашей неблагодарности по отношенію къ нашимъ родителямъ, сродникамъ, воспитателямъ, товарищамъ, друзьямъ, сотrudникамъ, начальникамъ, и вообще къ людямъ стоявшимъ по общественному положенію выше насъ, которые въ трудныхъ обстоятельствахъ оказыва-

ли намъ помощь, поддержку и покровительство. Между тѣмъ истинно благородный по чувствамъ и честный человѣкъ помнить и не перестаетъ питать чувства любви къ тѣмъ, кто любилъ ихъ и нѣкогда помогалъ имъ, хотя уже ихъ нѣтъ и въ живыхъ, поминаетъ ихъ въ молитвахъ своихъ и старается благодареніями дѣтямъ ихъ выразить чувства признательности къ почившимъ и благодарную о нихъ память.

Но кому мы больше всѣхъ оказываемъ неблагодарности? Кого наиболѣе оскорбляемъ забвеніемъ, пренебреженіемъ, преступными мыслями, словами и дѣлами? Господа Бога, отъ Котораго, по слову Апостола, имѣемъ „и жизнь, и дыханіе, и все“ (Дѣян. 17, 25). Это было бы по истинѣ удивительно, еслибы мы къ этому не привыкли, и думали объ этомъ, какъ должно. Поэтому не слѣдуетъ ли думать, что добродѣтель благодарности къ Богу также трудна, какъ и къ людямъ? Нѣтъ, несравненно труднѣе, потому что, по слову пророка Исаи, „грѣхи наши произвели раздѣленіе между нами и Богомъ нашимъ“ (Ис. 49, 2), такъ что мы и гласа Его не слышимъ, и благодарѣющей десницы Его не видимъ, а иногда и бытія Его совсѣмъ не признаемъ. И поскольку грѣхи наши застилаютъ туманомъ и мракомъ умы и сердца наши, постольку становится труднѣе духу нашему возвыситься къ Богу, и узрѣть въ Немъ нашего Создателя и Благодарителя. Скажемъ кстати. Всегда была между людьми эта преступная неблагодарность къ Богу, но никогда она не выражалась такъ грубо, такъ нагло, и такъ громко, какъ нынѣ въ образованномъ христіанскомъ мірѣ, между учеными людьми, предпочитающими лучше называть себя произведеніями бездушнѣйшей матеріи, чѣмъ созданіями Бога—Духа; лучше быть въ общеніи и дружбѣ съ безсловесными животными, чѣмъ въ союзѣ съ Существомъ Высочайшимъ.

Это—люди, рожденные въ христіанствѣ, которые съ дѣтства „познавъ Бога, по слову Апостола, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачилось несмысленное ихъ сердце“. (Рим. 1, 21). Мы видимъ нынѣ не десятки, а тысячи этихъ нравственно „прокаженныхъ“, которые не сознаютъ своей смертельной болѣзни, и не въ состояніи даже *вознести гласъ, глаголюще: Исусе наставниче, помилуй ны.* (Лук. 17, 13).

Какія же основанія и побужденія указываетъ намъ слово Божіе для тщательнаго и благоговѣйнаго исполненія нашей обязанности благодаренія Богу за Его благодѣянія? Во первыхъ то, что на это есть воля Божія, а во вторыхъ, что въ этомъ заключается наше собственное благо.

Богъ есть любовь безконечная; Онъ есть неисчерпаемый Источникъ даровъ и милостей, всегда открытый для разумнаго и достойнаго Его созданія: *Богъ любви есть.* (1 Іоан. 4, 8). Какъ же любовь можетъ оставаться вѣрною себѣ по существу, и непрестанно направляться къ любимому разумному созданію, не находя въ немъ ни пониманія, ни признанія ея, ни отвѣта ей, тогда какъ это существо само одарено способностію любить, и само можетъ быть счастливо только любовію? Если же любовь положена въ основаніе союза нашего съ Богомъ, Творцемъ нашимъ; если человекъ созданъ съ сердцемъ способнымъ ощущать ее, то не естественно-ли, чтобы онъ, счастливый этою любовію, и съ своей стороны чувствовалъ движеніе любви къ Богу? Если, наконецъ, онъ одаренъ разумомъ, способнымъ понять различіе между нимъ, —слабымъ созданіемъ, и безконечно совершеннымъ Божествомъ: то не естественно ли, не справедливо ли, чтобы онъ съ радостію и смиреніемъ повергался ницъ предъ величіемъ Божи-

имъ и приносилъ благодареніе, какое свойственно приѣмлющему даръ по отношенію къ дарующему?.

Намъ нужно съ благоговѣніемъ размышлять и о томъ. съ какою попечительностію Богъ въ словѣ Своемъ внушаетъ намъ, что Онъ есть Отецъ нашъ, и нашимъ природнымъ чувствомъ любви къ дѣтямъ нашимъ объясняетъ намъ, что и Самъ Онъ желаетъ видѣть въ насъ любящихъ и признательныхъ дѣтей своихъ. (Мат. 7. 10). Не напрасно Христосъ Спаситель въ молитвѣ, которой Самъ научилъ насъ, обращаетъ взоры наши на небо и влагаетъ въ уста—и дитяти, едва начинающему любить своего отца, и отцу. чувствующему сладость любви къ дѣтямъ. эти дивныя слова: *Отче нашъ. иже еси на небесахъ!* И если родители съ радостію принимаютъ изъявленія благодарности отъ дѣтей своихъ, то конечно только потому, что видятъ, какъ дѣти цѣнятъ любовь отца и матери къ нимъ, и какъ они сами начинаютъ любить ихъ. Безъ этого чувства взаимной любви не имѣли бы цѣны ни дары, ни благодаренія. Перенесемъ эти мысли о любви раздѣляемой между нами и дѣтьми на отношенія Бога къ намъ, и наши къ Богу,—и намъ будетъ понятно то, какъ Онъ желаетъ любви нашей, какъ радуется ей и съ какою благосклонностію встрѣчаетъ наши благодарственныя чувства и молитвы.

Кромѣ этихъ соображеній, мы находимъ въ Священномъ Писаніи и положительныя повелѣнія Божія о нашей обязанности памятовать Его благодѣянія и питать къ Нему благодарныя чувства. Моисей говорилъ Израильтянамъ предъ вступленіемъ ихъ въ землю обѣтованную о благодѣяніяхъ Божіихъ, оказанныхъ имъ въ пустынь: „берегись. и тщательно храни душу твою, чтобы тебѣ не забыть тѣхъ дѣлъ, которыя видѣли глаза твои, и чтобы они не выходили изъ сердца твоего во всѣ дни жизни твоей, и повѣдай о нихъ

сынамъ твоимъ и сынамъ сыновъ твоихъ“. (Втор. 4, 9). Самъ Иисусъ Христосъ заповѣдовалъ Апостоламъ хранить до времени въ тайнѣ нѣкоторыя событія Своей жизни, также повелѣвалъ молчать и получавшимъ отъ Него исцѣленія въ предупрежденіе излишней молвы между невѣрующими, но тамъ, гдѣ это было возможно, повелѣвалъ возвѣщать о полученномъ благодѣяніи. Такъ Онъ сказалъ необычайно страдавшему и исцѣленному Имъ бѣсноватому: „иди домой къ своимъ. и расскажи имъ, что сотворилъ съ тобою Господь, и какъ помиловалъ тебя“. (Мар. 5, 19). Изъ этихъ повелѣній Божіихъ видно, что цѣль заповѣди о благодарности къ Богу—утверждать людей чрезъ памятованіе благодѣяній Божіихъ въ послушаніи волѣ Божіей, и чрезъ гласное исповѣданіе являемыхъ имъ милостей Божіихъ распространять славу Божію между людьми и вѣру въ Бога истиннаго.

Но торжественно Иисусъ Христосъ заповѣдалъ Церкви Своей долгъ благодарности къ Богу на тайной вечери, гдѣ установилъ и самый высшій родъ и способъ исполненія этого долга словомъ и примѣромъ Своимъ. (Мат. 26, 26—28. I Кор. 11, 23. 26). Взявъ хлѣбъ и вино, благодаривъ, благословивъ. Господь преподавалъ хлѣбъ ученикамъ съ словами: *примите, ядите, сіе есть тѣло Мое*, и чашу съ словами: *пите отъ нея вси; сія есть кровь Моя; сіе творите въ Мое воспоминаніе...* Съ этого времени въ основаніе всѣхъ богослуженій поставлено таинство *Евхаристіи*. т. е. благодаренія. Къ кому Господь возносилъ Свою молитву благодаренія?—По воскресеніи Своемъ Онъ сказалъ Маріи Магдалинѣ: „*восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и къ Богу Моему и Богу вашему* (Іоан. 20, 17). Слѣдовательно, и на Тайной Вечери Онъ благодарилъ Отца своего и Отца нашего, и Бога сво-

его и Бога нашего. Осмѣлимся ли спросить: что было предметомъ благодаренія въ этой молитвѣ Искупителя нашего?—Это тайна; и можно только гадать объ этой тайнѣ. По сличеніи нѣкоторыхъ мѣстъ Священнаго Писанія можно думать, что въ молитвенное возношеніе духа Богочеловѣка къ Отцу небесному предъ установленіемъ великаго таинства входило благодареніе за исполненіе предвѣчнаго Совѣта Пресвятыя Троицы объ искупленіи падшаго человѣчества Жертвою „Агнца, закланнаго отъ созданія міра“ (Апок. 13, 8), какъ и Самъ Сынъ Божій сказалъ до своего воплощенія чрезъ пророка: „иду сотворить волю Твою, Боже“ (Евр. 10, 7); благодареніе за безсѣмное воплощеніе Его отъ пресвятой Дѣвы: „жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ, но тѣло уготовалъ Мнѣ“ (Евр. 10, 5); за явленіе человѣчеству на землѣ въ Лицѣ Его божественныхъ совершенствъ Отца: „Я открылъ имя Твое человѣкамъ, которыхъ Ты далъ Мнѣ отъ міра“ (Іоан. 17, 6), „видѣвшій Меня, видѣлъ Отца“ (Іоан. 14, 9); за возвѣщеніе человѣчеству истины и воли Божіей: „Я сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего“ (Іоан. 15, 15), благодареніе за откровеніе тайнъ вѣры духовнымъ младенцамъ, сокрытыхъ отъ премудрыхъ и разумныхъ вѣка сего (Мат. 12, 25); наконецъ, благодареніе за предстоящее восхожденіе Сына Божія по принесеніи Имъ крестной жертвы и по воскресеніи въ божественную славу съ естествомъ человѣческимъ: *нынѣ прослави Мя Ты, Отче, у Тебе самага славою. юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5).

Эту благодарственную молитву Сына Божія и положили святые Апостолы въ основаніе всего христіанскаго богослуженія. На божественной литургіи мы ежедневно слышимъ предъ совершеніемъ таинства Евхаристіи призываніе священнодѣйствующаго: *горѣ имѣ-*

изъ сердца; благодаримъ Господа; на что и отвѣчаемъ: достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троицѣ единосущной и нераздѣльной.

На этомъ основаніи благодаренія Иисуса Христа при каждомъ совершеніи таинства Причащенія узаконены и всѣ благодарственныя молитвы, какъ свидѣтельства и духовныя опыты исполненія заповѣди Божіей о благодарности Богу, по слову святаго Апостола Павла: „непрестанно молитесь, за все благодарите: ибо такова о васъ воля Божія во Христѣ Иисусѣ“ (I Сол. 17. 18). Въ тайнодѣйственныхъ молитвахъ на литургіи священнодѣйствующими—отъ церкви вселенской,—и въ открытыхъ прошеніяхъ отъ лица всѣхъ присутствующихъ въ храмѣ приносится благодареніе Трїединому Богу, за все домостроительство нашего спасенія,—за просвѣщеніе всего человѣчества истиннымъ боговѣденіемъ чрезъ проповѣдь Евангелія, за призваніе къ истинной вѣрѣ народа, къ которому мы принадлежимъ, за благоденствіе отечества, за Царей и властей предержащихъ, за всѣ дары природы, для нашей жизни потребныя и Отцомъ Небеснымъ намъ ниспосылаемыя. Отъ благодаренія церковнаго, какъ изъ источника, почерпаются и всѣ наши благодарныя чувства и заимствуются молитвы для нашихъ семействъ и для каждаго изъ насъ: за сохраненіе насъ въ здравіи и благополучіи, за ниспосылаемыя намъ радости семейной жизни, за дарованіе хлѣба насущнаго, за избавленіе отъ бѣдъ и болѣзней, за все, чѣмъ мы живемъ и дышемъ. Такимъ образомъ мы содержимся въ живомъ союзѣ и постоянномъ общеніи съ Богомъ, и чувствуемъ себя, какъ дѣти у отца подъ Его всесильнымъ покровомъ и всеблагимъ попеченіемъ. Постояннымъ и искреннимъ благодареніемъ оживотворяется наша вѣра, и согрѣвается наше сердце любовію къ Богу Промыслителю.

Раскроемъ нѣсколько подробнѣе многочисленныя и разнообразныя блага, заключающіяся для насъ въ исполненіи заповѣди о благодарности къ Богу.

Очевидно, чувство благодарности положено въ основаніе всѣхъ нашихъ отношеній къ Богу. Извѣстно, что молитвы наши раздѣляются на три вида: *славословіе, прошеніе и благодареніе*, но благодареніе лежитъ въ основаніи двухъ предыдущихъ. Средства вѣчнаго спасенія нашего дарованы намъ Богомъ не только безъ прошенія нашего, но и свыше всякаго ожиданія и разумнія нашего: *благодатию есте спасени чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ, Божій даръ*, говоритъ Апостоль (Еф. 2, 8). Все потребное для земной жизни нашей Богъ даруетъ по любви Своей къ намъ, даже когда мы и не замѣчаемъ того, что намъ даруется: „знаеть Отець вашъ, говоритъ Иисусъ Христосъ, въ чемъ вы имѣете нужду прежде прошенія вашего у Него“ (Мат. 6, 8). Еще древнему Израилю Богъ внушалъ, что отъ него требуется только способность принимать дары Божіи, а они всегда готовы: „открой уста твои, и Я наполню ихъ“ (Пс. 80, 11). И такъ, для насъ „усыновленныхъ“ Иисусомъ Христомъ Отцу нашему небесному (Гал. 4, 5, 6) предстоить только быть достойными даровъ Его, принимать ихъ съ благовѣніемъ, и за все, что мы понимаемъ, цѣнимъ и съ сознаниемъ употребляемъ для своего блага и счастья по врожденному намъ чувству справедливости, *благодарить Его*. А при мысли о безконечномъ Его величій и необъятной для насъ полнотѣ Его совершенствъ, въ удивленіи и духовномъ восхищеніи славословить Его, какъ неумолчно славословятъ Его Ангелы на небесахъ: „святъ, святъ, святъ Господь Саваоѣ, вся земля полна славы Его“ (Ис. 6, 8). Почему же Господь заповѣдуетъ намъ еще и *прошеніе* въ молитвахъ нашихъ: „просите, и дано будетъ

вамъ?“ (Мат. 7, 7. 1). Потому что, при оставленной намъ и послѣ грѣхопаденія нашего свободѣ, необходимо для сознательнаго усовершенствованія всѣхъ разумныхъ существъ. мы подвергаемся грѣхопаденіямъ и имѣемъ нужду просить Отца небеснаго о помилованіи и возвращеніи намъ даровъ Его. И однако же, и въ претерпѣваемыхъ нами въ отчужденіи отъ Бога лишеніяхъ, и въ скорбяхъ и страданіяхъ сокрытъ для насъ путь къ новымъ молитвамъ благодаренія за неисповѣдимыя дѣла промышленности и премудрости Божіей являемыя въ призваніи грѣшника къ покаянію и исправленію. И Господь, желающій возстановленія союза нашего съ Нимъ, говоритъ бѣдному грѣшнику: „привози Меня въ день скорби; Я избавлю тебя и ты прославь Меня“ (Пс. 49, 15); а душа вѣрующая и сознающая вины свои предъ Нимъ отвѣчаетъ Ему: „знаю, Господи, что суды Твои праведны. Благо мнѣ, что я пострадалъ, чтобы научиться уставамъ Твоимъ“ (Пс. 118, 71, 75).

Нося въ сердцѣ своемъ благодарную любовь къ Богу, этотъ залогъ нашего вѣчнаго блаженства, мы во всю жизнь нашу и вездѣ и во всемъ насъ окружающемъ должны видѣть промышленіе о насъ Божіе и дары Его благодати. Истинный христіанинъ—смотритъ ли на природу, изучаетъ ли ее, онъ видитъ въ ней не мертвую машину, вырабатывающую безсознательно изъ себя свои произведенія, а живое созданіе живаго всемогущаго Бога,—гдѣ, какъ въ нерукотворенномъ храмѣ, обитаетъ Онъ Самъ, и гдѣ, какъ Домовладыка, раздаетъ дары Свои всѣмъ живымъ созданіямъ и преимущественно человѣку. Онъ *солнце Свое сіяетъ на злыя и благія и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Мат. 5, 45). „Онъ даетъ пищу скоту и птенцамъ ворона, взывающимъ къ Немъ“ (пс. 146. 9). Но человѣка „Онъ немного умалилъ предъ Ангелами, славою и честію увѣнчалъ его. поста-

вилъ его владыкою надъ дѣлами рукъ Своихъ. все покорилъ подъ ноги его“. (Пс. 8, 6, 7). Иисусъ Христосъ указываетъ „маловѣрамъ“: „взгляните на птицъ небесныхъ: онѣ ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ. Посмотрите на полевыя лиліи, какъ онѣ растутъ? Не трудятся и не прядутъ. Но Я говорю вамъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ всякая изъ нихъ“. (Мат. 8, 26—28). Но посмотрите въ тихую ясную ночь на звѣздное небо. гдѣ въ стройномъ порядкѣ вращаются безчисленные міры, предъ которыми земля наша кажется ничтожною песчинкою; при видѣ этой красоты прислушайтесь къ вашему замирающему отъ умиленія сердцу, и вы вспомните слова Господа Бога: „небо престолъ Мой, а земля подножіе ногъ Моихъ: все сіе сдѣлала рука Моя“. (Пс. 66, 1, 2). И ваше сердце, которымъ по Апостолу *вѣруеться въ правду* (Рим. 10, 10), подскажетъ вамъ, что съ этой маленькой земли намъ, слабымъ созданіямъ, предназначень путь съ подножія ногъ Его, въ эти чудныя небеса, къ Царю природы, къ самому престолу Отца нашего небеснаго. Прислушайтесь и къ голосу своей совѣсти: не становится ли вамъ противнымъ современное ученіе о нашемъ происхожденіи отъ мертвой земли и безсловесныхъ животныхъ, какъ первымъ христіанамъ были противны вѣрованія язычниковъ о происхожденіи міра и человѣчества отъ бездушныхъ идоловъ и безнравственныхъ боговъ?

Но сверхъ этого долга благодарности Богу, лежащаго на всемъ человѣчествѣ, на насъ, гражданахъ великаго Русскаго государства, лежитъ еще особенный долгъ благодарности за дарованный намъ Промыслomъ Божиимъ участокъ земли, составляющій шестую часть всего земнаго шара. Страшно становится при мысли

объ отвѣтственности предъ Богомъ за обладаніе и пользованіе такимъ даромъ, непримѣрнымъ въ исторіи народовъ. Земля наша прилегаетъ къ двумъ океанамъ, имѣетъ внутреннія моря и многоводныя рѣки, горы богатныя металлами и минералами, необозримыя поля и климаты всего земнаго шара. И вотъ это богатство во многихъ изъ нашихъ согражданъ вызываетъ—не чувство благоговѣнія и благодарности къ Промыслителю Богу, раздающему по слову Апостола всѣмъ народамъ владѣнія земли и предѣлы ихъ, чтобы они „взыскали Бога и служили Ему“ (Дѣян. 17. 27), а чувство самодовольства и горделивыя мысли о величіи и славной будущности Россіи. Но Иисусъ Христосъ сказалъ „отъ всякаго, кому дано много, много и потребуется; и кому много ввѣрено, съ того больше взыщутъ“ (Лук. 12, 48). А другое слово Писанія говоритъ: *Да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатствомъ своимъ, но о семъ да хвалится хваляйся, еже разумѣти и знати Господа, и творити судъ и правду посредь земли* (1 Цар. 2. 10). Очевидно, здѣсь преимущественное мѣсто благодарности—не словомъ только молитвеннымъ, а *дѣломъ*, т. е. благоразумнымъ употребленіемъ дарованныхъ намъ сокровищъ, заботливымъ охраненіемъ страны нашей, мудрымъ ея управленіемъ, наипаче же вѣрою и добродѣтелями нашими, привлекающими на насъ и отечество наше Божію милость и благословеніе.

Но что сказать на дерзновенный вопросъ, которымъ такъ любятъ заниматься нынѣ, о славной будущности Россіи и ея призваніи къ великому участию въ просвѣщеніи и устроеніи благосостоянія всего человѣчества? Судьбы народовъ извѣстны только всевѣдущему и всемогущему Богу, какъ сказалъ Господь на вопросъ Апостоловъ о времени открытія Его царства, какъ Мессіи: *нѣсть вамъ разумѣти времена и лѣта, яже*

Отецъ положи во своей власти. (Дѣян. 1, 7). Но слово Божіе не оставило насъ безъ руководства и въ этой мысли и заботѣ нашей о будущемъ. Пророкъ Давидъ, спустя пятьсотъ лѣтъ по смерти Моисея, повторяетъ Израильтянамъ его заповѣдь о напoминаніи потомкамъ дѣлъ Божіихъ и чудесъ явленныхъ роду Еврейскому, прибавляя и изъясненіе цѣли этого напoминанія: *да познаетъ родъ инъ, сынове родящіися, и возстанутъ, и повѣдятъ я синовомъ своимъ, да положатъ на Бога упованіе свое, и не забудутъ дѣлъ Божіихъ и заповѣди Его възвѣстятъ.* (Пс. 77, 6, 7). Эту заповѣдь, данную церкви ветхозавѣтной, приняла и церковь новозавѣтная. И намъ повѣданы дѣла Божіи, совершенныя для спасенія людей всею исторіею христіанства и въ частности исторіею нашего отечества. Чтѣ мы находимъ въ дѣяніяхъ благочестивыхъ предковъ нашихъ, вѣрныхъ заповѣдямъ Божіимъ и уставамъ церкви,—и чтѣ своимъ глазами видимъ въ послѣдователяхъ новымъ противу—христіанскимъ ученіямъ? Сравнимъ свойства и дѣла тѣхъ и другихъ. Тамъ, въ вѣкахъ прошедшихъ—царство вѣры и господство духа надъ плотію, а здѣсь—отрицаніе вѣры и самаго бытія духа. Тамъ—послушаніе закону и власти, а здѣсь—страсть предписывать законы и предъявлять требованія ко власти. Тамъ стремленіе къ подвигамъ добродѣтели, а здѣсь—изобрѣтательность въ страстныхъ наслажденіяхъ. Тамъ—крѣпость супружескихъ союзовъ, чистоту семейной жизни и воспитаніе дѣтей въ духѣ благочестія,—здѣсь расторженіе узъ семейныхъ, бросаніе дѣтей, или воспитаніе ихъ съ цѣлями житейскими. Тамъ—цѣломудріе и скромность юности, здѣсь распущенность юношей и дѣвицъ. Тамъ—терпѣніе въ трудахъ и испытаніяхъ, здѣсь—безразборчивое стремленіе обезпечить себѣ покой и праздность. Тамъ—мужество и твердость духа, вы-

носливость и крѣпость тѣла, здѣсь—дряблость и хилость молодыхъ людей истощенныхъ сладострастіемъ. Тамъ—честность и вѣрность, здѣсь—изворотливость совѣсти въ присвоеніи чужой собственности. Тамъ—просвѣщеніе для развитія духа и приобрѣтенія истинной мудрости, здѣсь—больше для добыванія средствъ жизни и приобрѣтенія вкуса къ писаніямъ, раздражающимъ сердце и воображеніе. На какого рода потомковъ мы можемъ возложить надежды наши въ сохраненіи могущества и процвѣтаніи въ будущемъ нашего отечества? Очевидно, на первыхъ. Не входя въ разсужденія съ философами о призваніи и будущей славѣ Россіи, мы можемъ съ убѣжденіемъ сказать, что она всегда будетъ велика, славна и благополучна. *если не забудеть дѣль Божіихъ, възыщеть заповѣди Его и на Бога возложитъ упованіе свое.* Приведемъ во свидѣтельство истины сказанной нами прекрасныя слова Пророка Давида: „уповай на Господа и дѣлай добро, живи на землѣ и храни истину. Утѣшайся Господомъ, и Онъ исполнитъ желаніе сердца Твоего. Предай Господу путь твой, и Онъ совершитъ, и выведетъ, какъ свѣтъ, правду твою, и справедливость твою, какъ полдень“ (Пс. 36, 56). Возблагодаримъ же Господа, что имѣемъ еще время исправить наши глубокія заблужденія и великія ошибки. Мы имѣемъ державнаго Помощника въ дѣлѣ нашего возрожденія въ Лицѣ Благочестивѣйшаго Государя нашего, **ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА**, Защитника церкви и Ревнителя христіанскаго благочестія. Вознесемъ о Немъ горячую молитву, да дастъ Ему Господь *мужество Давидово и мудрость Соломонову.*—*) столь необходимая въ настоящее трудное время.

Намъ представляется излишнимъ объяснять, какъ каждый изъ насъ лично за себя долженъ благодарить

*) Благодарственное молебствіе въ день Коронаванія.

Господа Бога за Его благое промышленіе о насъ. Пройдите мыслено жизнь вашу и вы вспомните, когда и гдѣ съ дѣтства вашего Господь посылалъ вамъ покровителей и благодѣтелей, когда избавлялъ васъ отъ опасностей, когда совершилъ благопріятный поворотъ въ вашей жизни, когда посылалъ вамъ счастье и радость, какъ подкрѣплялъ васъ въ искушеніяхъ и возстановлялъ въ паденіяхъ—и сердце ваше преисполнится благодареніемъ Господу. Всѣ же мы безъ исключенія должны благодарить Господа, что мы еще живы, что Онъ долго—терпитъ нашимъ согрѣшеніямъ и напоминаетъ намъ внушеніями совѣсти и обстоятельствами жизни о покаяніи и исправленіи.

Заклучимъ наше слово указаніемъ на поучительный примѣръ Св. Іоанна Златоустаго. Онъ былъ Архіепископъ Константинопольскій, чтимъ былъ всею вселенскою церковію, любимъ народомъ, и видѣлъ въ своей жизни и благоденствіе, и славу, и почести, но былъ гонимъ врагами, какъ всѣ истинные ревнители вѣры и правды, и окончилъ жизнь въ ссылкѣ; но во всѣхъ обстоятельствахъ своей жизни, и въ радости и горѣ, онъ имѣлъ въ сердцѣ и на устахъ свою любимую молитву: „слава Богу за все“. Аминь.

Вульгарный рационализм въ Германіи и борьба съ нимъ.

То противухристіанское и даже вообще антирелигіозное умственное движеніе, которое въ Англіи было извѣстно подъ именемъ деизма, а во Франціи обозвано энциклопедизмомъ, вольтерьянствомъ или просто—вольнодумствомъ, въ Германіи получило названіе *раціонализма* и притомъ—раціонализма грубаго, вульгарнаго (*rationalismus vulgaris*) въ отличіе отъ раціонализма въ собственномъ смыслѣ, начало которому было положено Кантомъ, а представителями котораго въ области христіанскаго богословія считаются даже Шлейермахеръ и Газе.

Что на появленіе въ Германіи вульгарнаго раціонализма имѣли большое вліяніе англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты,—это, конечно, совершенно вѣрно; но несправедливо было бы германскій раціонализмъ отождествлять съ англійскимъ деизмомъ или антирелигіознымъ направленіемъ французскихъ умовъ XVIII вѣка; несправедливо даже видѣть генетическую связь между ними. На ряду съ деистами и энциклопедистами на появленіе германскаго раціонализма имѣли также весьма сильное вліяніе и всѣ враждебныя христіанству философскія ученія: атеизмъ Бейля, эмпиризмъ Бэкона и Локка, матеріализмъ Гоббеса, скептицизмъ Юма, атеистическій пантеизмъ Спинозы, сенсуализмъ Бондильяка и т. д. Не менѣе сильное вліяніе на появленіе германскаго раціонализма имѣли и антицерковныя направленія религіознаго характера, какъ напр. голландское арминіанство, провозгласившее протестъ не только противъ грубаго ученія о предуставленіи, но и противъ церковныхъ вѣроопредѣленій, стѣсняющихъ свободу религіознаго

убѣжденіе, и имѣвшее своихъ представителей въ лицѣ такихъ ученыхъ богослововъ, какъ *Яковъ Арминій, Гуго Гроцій, Олденбарневельтъ, Лимборхъ, Жанъ Леклеркъ* и др., сочиненія которыхъ пользовались уваженіемъ и популярностью среди германскихъ протестантовъ. Кромѣ того появленію вульгарнаго германскаго раціонализма весьма благопріятствовали и внѣшнія обстоятельства. Фридрихъ II, этотъ коронованный вольнодумецъ и атеистъ, прогнавшій отъ себя даже свою жену только за то, что она хотѣла оставаться вѣрующею христіанкою, дававшій у себя радушный пріемъ всѣмъ вольнодумцамъ и безбожникамъ, награждавшій проповѣдниковъ атеизма камергерскими ключами и почетными орденами, либераль, продававшій Англіи своихъ солдатъ для войны съ сѣверо-американцами, — какъ извѣстно, объявилъ въ своемъ государствѣ (въ 1740 г.) полную религіозную свободу и покровительствовалъ религіозному вольнодумству и раціоналистическому пониманію христіанскаго ученія. Наконецъ, — и это самое главное — въ самомъ протестанствѣ находятся начала, изъ которыхъ, какъ изъ сѣмянъ, рано или поздно должно было развиваться то антихристіанское направленіе, которое извѣстно подъ именемъ раціонализма. Лютеръ былъ возмущенъ злоупотребленіями, допущенными папствомъ въ католичествѣ. Но такъ какъ католики оправдывали практику своей церкви ложнымъ и неистиннымъ преданіемъ, то отвергая католичество, Лютеръ вмѣстѣ съ тѣмъ отвергъ и все вообще преданіе, — не только ложное и мнимое преданіе, измышленное папистами, но и подлинное вселенское преданіе христіанской церкви. Онъ училъ, что пониманіе Св. Писанія можетъ быть достигнуто и безъ руководства Св. Преданія, а только при помощи самаго же Св. Писанія, какъ понимаетъ его каждый. Ясно, что Лютеръ предоставилъ каждому понимать Св. Писаніе по его произволу. Личный разумъ cadaго протестанта явился судіею и цѣнителемъ истинъ, возвѣщенныхъ Божественнымъ Откровеніемъ. При такомъ просторѣ для произвола въ пониманіи Божественнаго Откровенія протестантству очевидно грозила опасность распасться на безчисленное множество толковъ и сектъ. Самъ Лютеръ испугался этой перспективы. Онъ рѣшился ограничить произволъ пониманія Св. Писанія тѣмъ,

что критеріемъ его провозгласилъ основное ученіе или догму объ оправданіи вѣрою. Но если были признаны не обязательными для протестантства догматы вселенской церкви вообще, то какой же смыслъ могли имѣть вѣроопредѣленія частнаго лица, хотя бы то и Лютера? Неудивительно, что и послѣ этого каждый протестантъ считалъ себя въ правѣ извѣснять ученіе Божественнаго Откровенія по своему личному разумѣнію. Явилось множество самыхъ разнообразныхъ мнѣній и толковъ по одному и тому же пункту христіанскаго вѣроученія; а между тѣмъ у протестантовъ, отвергнувшихъ вселенское преданіе, не было ни какого критерія для того, чтобы отличить ложное мнѣніе отъ истиннаго. И естественно, если мало-по-малу стало господствовать недовѣріе ко всѣмъ вообще протестантскимъ толкованіямъ Св. Писанія; а при такомъ положеніи дѣла ничего не оставалось кромѣ индифферентнаго отношенія ко всѣмъ толкованіямъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ самому христіанскому ученію. Такимъ образомъ среди протестантскаго міра стало господствовать *пiетистическое* направленіе. Уже *Ариотъ* (1555—1621) былъ не доволенъ сухостью ученія Лютера и его схоластическими схемами, которыми опутывалось живое слово Христа; онъ издалъ въ свѣтъ составленную изъ его назидательныхъ поученій книгу объ „Истинномъ Христіанствѣ“ (1605), въ которой на первомъ планѣ стояли не догматическія опредѣленія а внутренняя сила христіанства и непосредственныя чувства религіозной жизни. И книга эта стала пользоваться особенною любовію и распространеніемъ среди протестантовъ. Но настоящимъ основателемъ *пiетизма* былъ, конечно, *Шпенеръ* (1635—1705) учредитель *collegiae pietatis* (благочестиваго собранія) и авторъ знаменитаго сочиненія—*Pia desideria* (1675), въ которомъ было выражено сердечное желаніе богоугоднаго улучшенія истинной евангелической церкви. Чего же желалъ Шпенеръ?—Большаго распространенія Св. Писанія, оживленной церковной дѣятельности среди мірянъ, практическаго христіанства на мѣсто простаго знанія церковной догматики и предпочтительнаго развитія религіознаго чувства предъ богословскою ученостію. По его убѣжденію, христіанство состоитъ не въ догматическихъ хитросплетеніяхъ,

теніяхъ, а въ преобразованіи ветхаго челоуѣка въ новаго, истиннымъ же богословіемъ должно быть внутреннее озареніе сердца. Сущность христіанства, по мнѣнію піетистовъ, состоитъ не въ ученіи, а въ жизни, настроеніи, чувствѣ. Религіозное чувство лучше разсудка можетъ подсказать истинный смыслъ Божественнаго Откровенія. Но скоро оказалось, что чувство еще не устойчивѣе разсудка. Оказалось, что вмѣсто возбужденія и оживленія христіанства піетизмъ ведетъ къ совершенному отрицанію его. Чувство само по себѣ слѣпо; оно способно сообщить жизни внутреннюю силу только тогда, когда само освѣщается опредѣленнымъ представленіемъ. Такимъ образомъ стало ясно, что чувство не только не способно замѣнить собою разсудка въ пониманіи Божественнаго Откровенія, а что напротивъ оно само указываетъ на разсудокъ, какъ на необходимый факторъ для выясненія христіанскаго ученія и установленія христіанской жизни. Но протестанты были научены уже опытомъ, что руководителемъ въ пониманіи св. писанія не можетъ быть признанъ разумъ каждаго отдѣльнаго лица; такимъ руководителемъ можетъ быть разумъ только общечелоуѣчскій. Но что такое разумъ общечелоуѣчскій?—Такимъ разумомъ былъ признанъ „разумъ“ господствующей философіи, какъ начало общеобязательное. Такъ послѣдовательно протестанство пришло къ самому грубому и вульгарному *раціонализму*. Господствующими философскими направленіями, какъ мы видѣли, въ то время были: позитивизмъ, деизмъ, пантеизмъ, сенсуализмъ и матеріализмъ. Всѣ эти философскія направленія были согласны между собою въ томъ, что не допускали въ мірѣ ничего чудеснаго, ничего сверхъестественнаго,—и вотъ они-то были признаны руководителемъ началомъ въ пониманіи и разъясненіи Божественнаго Откровенія. Такимъ образомъ германскій до-кантовскій раціонализмъ поставилъ себѣ задачу: понять христіанство какъ естественную религію, безъ чудесъ и пророчествъ, безъ Промысла и искупленія, безъ всего того, что обыкновенно называютъ сверхъестественнымъ. Эта теологія шла рука объ руку съ тогдашнею нѣмецкою философіею, извѣстною подъ именемъ нѣмецкаго просвѣщенія или популярной философіи, представи-

телями которой были: еврей *Мендельсонъ* (1729—1786), *Хр. Ф. Николаи* (1733—1811), *А. Эбергардъ* (1738—1809), *Гарве* (1742—1798), *Зулицеръ* (1720—1779), *Г. С. Штейн-бартъ* (1738—1809), проповѣдывавшіе свободу религиозной вѣры и учившіе признавать истиннымъ въ Божественномъ Откровеніи только то, что согласно съ выводами и предположеніями человѣческаго разума.

Представителями до-вантовскаго рационализма въ Германіи были: *Реймарусъ*, *Землеръ*, *Эрнести*, *Михаэлисъ*, *Тельмеръ*, *Грисбахъ*, *Эйслоркъ*, *Вентурины*, *Реръ*, *Бретшнейдеръ*, *Вельшайдеръ*, *Паумсъ*.

Германъ Самуилъ Реймарусъ (1694—1768) можетъ быть названъ съ полнымъ правомъ самымъ выдающимся представителемъ англійскаго деизма въ Германіи (въ Гамбургѣ). Изъ его многочисленныхъ сочиненій для насъ представляютъ интересъ: 1) его трактатъ о замѣчательнѣйшихъ истинахъ естественной религіи (издано въ Гамбургѣ въ 1754 году) и въ особенности, 2) „Апология или защита разумныхъ почитателей Бога“. Последнее сочиненіе Реймаруса никогда не было издаваемо полностью; въ настоящее время оно хранится въ рукописи въ гамбургской библіотекѣ. Впрочемъ Лессингъ часть его напечаталъ подъ названіемъ: „*Wolffenbüttelsche Fragmente*“. Это изданіе представляетъ сборникъ семи статей различнаго содержанія: 1) О терпимости деистовъ; 2) О дурной славіи разума на кафедрахъ; 3) Невозможность Откровенія, въ которое основательнымъ образомъ могли бы вѣровать всѣ люди; 4) Переходъ израильтянъ чрезъ Черное море; 5) О томъ, что книги Ветхаго Завета не написаны для того, чтобы открывать религію; 6) Объ исторіи воскресенія; 7) О цѣли Иисуса и Его учениковъ.—Въ этомъ сочиненіи Реймарусъ старается представить евангельскія повѣствованія находящимися въ непримиримыхъ между собою противорѣчіяхъ, а потому и не заслуживающими довѣрія. По своему общему деистическому воззрѣнію, Реймарусъ отрицаетъ возможность чуда, кромѣ творенія міра, и чрезъ это становится во враждебное отношеніе ко всѣмъ вообще положительнымъ религіямъ.

Иоаннъ Саломонъ Землеръ (1725—1791) вышелъ отъ пѣ-

тизма и сначала является даже въ качествѣ защитника христіанскихъ истинъ противъ деизма и Реймаруса, написавшаго, какъ мы сказали выше, такъ называемые „Вольфенбютлеровскіе отрывки“ и высказавшаго въ нихъ требованіе—понимать христіанское ученіе не буквально, а по его внутреннему значенію. Раціонализму Землеръ проложилъ путь собственно своею критикою канона книгъ Св. Писанія. Для него не имѣетъ никакого значенія то, что извѣстная книга внесена въ канонъ книгъ Св. Писанія; такое внесеніе еще не значитъ, что она дѣйствительно есть книга богодухновенная. Единственнымъ критеріемъ для сужденія о богодухновенности книгъ Св. Писанія Землеръ признаетъ непосредственное, субъективное убѣжденіе читателя въ моральномъ достоинствѣ той или другой книги. Руководясь этимъ критеріемъ самъ Землеръ уже не призналъ богодухновенными изъ ветхозавѣтныхъ писаній—Пѣснь пѣсней, книгу Руоъ, Ездры, Нееміи, Эсѣиръ, Паралипоменонъ, а изъ новозавѣтныхъ—Апокалипсисъ; который, по его мнѣнію, есть произведеніе какого либо фанатика—хвліаста. Книги Иисуса Навина, Судей, Царствъ и пророка Даніила остались у него подъ сомнѣніемъ. Евангелія онъ объявилъ книгами, составленными изъ еврейскихъ или сиро-халдейскихъ отрывочныхъ записей. Что касается его пониманія евангельской исторіи, то прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что онъ не признавалъ никакой внутренней связи между Новымъ Завѣтомъ и Ветхимъ; затѣмъ изъ евангельскихъ повѣствованій онъ исключилъ всѣ чудеса и пророчества, равно какъ и все то, что, по его мнѣнію, носитъ на себѣ временный, мѣстный и національный характеръ. Для него не имѣетъ никакого значенія ни Богочеловѣчество Иисуса Христа, ни крестная смерть Его и воскресеніе. Въ христіанствѣ для него важно только то, что оно указываетъ новыя наилучшія основанія внутренняго богопочтенія, раскрываетъ чисто моральную природу Бога и отношенія къ нему и научаетъ насъ наилучшему воссоединенію съ Нимъ.

Иоаннъ Августъ Эрнести (1707—1781) положилъ начало такъ называемому грамматически—историческому изъясненію книгъ Св. Писанія, установивъ положеніе, что и въ Божест-

венномъ Откровеніи смыслъ словъ не можетъ быть разясняемъ иначе, чѣмъ и въ обыкновенныхъ человѣческихъ писаніяхъ, такъ что когда въ Евангеліи говорится: „Іосифъ, мужъ Маріи“, то это и нужно понимать въ буквальномъ смыслѣ,— когда говорится, что явились два мужа въ бѣлыхъ одеждахъ, то и нужно, понимать такъ, что это были люди, а не ангелы и т. д. Послѣдующіе рационалисты охотно воспользовались этимъ указаніемъ Эрнеста.

Іоаннъ Давидъ Михаэлисъ (1717—1791) не былъ, собственно, рационалистомъ въ строгомъ смыслѣ, но его взгляды скорѣе составляютъ переходную ступень отъ ортодоксальнаго пониманія къ рационалистическому. Сверхъестественный элементъ онъ старался устранить лишь изъ ветхозавѣтнаго откровенія и только по непослѣдовательности, конечно, не касался новозавѣтныхъ событій, чтобы къ нимъ примѣнить рационалистическій способъ объясненія.

Іоаннъ Готтлибъ Тельперъ (1724—1774) сначала принадлежалъ къ супранатуралистическому направленію; и въ своемъ апологетическомъ сочиненіи— „Versuch eines Beweises der christlichen Religion für Jedermann“—доказывалъ истину христіанства на основаніи достовѣрности евангельской исторіи; но впослѣдствіи онъ перешелъ къ рационализму, хотя и не вполне. Такъ крестная смерть Христа, по его мнѣнію, во все не имѣетъ искупительнаго значенія, но она доставляетъ намъ увѣренность, что Богъ помиловалъ насъ. Христу будто бы не зачѣмъ было умирать за насъ, когда и одного откровенія Бога въ природѣ достаточно для того, чтобы привести насъ къ блаженству (объ этомъ Тельперъ даже написалъ особое изслѣдованіе въ 1766 году). Сверхъестественности откровенія Бога во Христѣ онъ не отрицаетъ; но за то совершенно не признаетъ сверхъестественныхъ дѣйствій благодати Св. Духа.

Грисбахъ (1745—1812) извѣстенъ какъ другъ и единомышленникъ Землера; онъ подвергъ критикѣ текстъ книгъ Св. Писанія и издалъ въ свѣтъ свой критическій комментарий (1794), а годомъ раньше критическіе символы.

Іоаннъ Готфридъ Эйхорнъ (1752—1827) не признавалъ Библии Божественнымъ Откровеніемъ и содержащееся въ ней

ученіе объяснялъ вліяніемъ возрѣній древняго міра, что, по его мнѣнію, будетъ понятно, когда мы будемъ понимать языкъ Библии въ современномъ намъ смыслѣ. Повѣствованія о чудесныхъ событіяхъ Эйхгорнъ прямо отвергъ, какъ баснословныя и недостоверныя.

Карлъ Гейнрихъ Георгъ Вентурины (1768—1849) можетъ быть отнесенъ къ числу крайнихъ рационалистовъ. Въ чисто рационалистическомъ духѣ имъ были написаны многія сочиненія, какъ напр., о философіи чистаго христіанства (1794), о духѣ нѣмецкой философіи въ отношеніи къ морали и религіи (1796), о религіи разума и сердца (1799) и др. Но въ 1806 году онъ издалъ въ свѣтъ нѣчто въ родѣ пасквиля на евангельскую исторію подъ названіемъ: „Естественная исторія великаго Пророка Назаретскаго“ (въ 4-хъ частяхъ) и прибавленіе къ ней: „Иисусъ воскресшій“. Это сочиненіе можетъ быть названо самымъ типичнымъ въ области рационалистическаго пониманія. Впрочемъ, къ чести нѣмецкихъ рационалистовъ нужно сказать, что даже изъ нихъ никто не приписывалъ этому сочиненію научнаго знанія.

Йоаннъ Фридрихъ Рёръ (1777—1848) былъ весьма ревностнымъ приверженцемъ вульгарнаго рационализма и остался ему вѣрнымъ до конца жизни. Онъ велъ изъ-за него борьбу не только съ ортодоксальными протестантами и піетистами, но даже и съ представителями новаго направленія въ богословіи—Шлейермахеромъ, Даубомъ, Маргейнке и Газе. Среди многочисленныхъ его сочиненій памятникомъ его вѣрности рационалистическому пониманію въ особенности могутъ служить его письма о рационализмѣ (1813).

Карлъ Готтлибъ Брейтшнейдеръ (1776—1848) уже въ молодости чувствовалъ въ себѣ внутренній разладъ съ ортодоксальнымъ пониманіемъ христіанскаго ученія и впоследствии открыто перешелъ на сторону рационализма. Впрочемъ, собственно говоря, Брейтшнейдеръ былъ представителемъ не вульгарнаго рационализма, а рациональнаго супранатурализма, который допускалъ и откровеніе и чудеса, но понималъ ихъ въ несобственномъ смыслѣ, какъ явленія сверхъестественныя, а въ

смыслѣ рационалистическомъ. Брейтшнейдеръ отвергъ подлинность Евангелія и посланій ап. Іоанна Богослова.

Юлій Августъ Людвигъ Вейшейдеръ (1771—1849) считается послѣдовательнымъ догматикомъ рационализма. Онъ занималъ профессорскія каѳедры въ нѣкоторыхъ университетахъ. Но небогато одаренный отъ природы и необладавши даромъ краснорѣчія и обиліемъ познаній, онъ читалъ лекціи скудными мыслями и крайне сухія по изложенію, и потому никогда не имѣлъ большого числа слушателей, а въ 1839 году, когда въ университетѣ въ Галле у него явился конкурентъ въ лицѣ извѣстнаго догматика Мюллера, онъ остался совсѣмъ безъ слушателей. Его догматическій трудъ *Institutiones theologiae christianaе dogmaticae*, 1815², совершенно несамостоятеленъ и бѣденъ содержаніемъ и хотя имѣетъ свою цѣлю—представить теологію здраваго человѣческаго разума, но въ дѣйствительности оказывается слишкомъ поверхностнымъ.

Гейнрихъ Эбергардъ Готтлобъ Паулюсъ (1761—1851) былъ весьма типичнымъ представителемъ рационалистическаго направленія. Особенностію его пониманія можно назвать то, что рассказы о чудесныхъ событіяхъ для него не были простыми сагами или символами, но рассказами о дѣйствительно совершившихся, но вполнѣ естественныхъ событіяхъ. Паулюсъ пережилъ славу рационалистическаго богословія; надъ нимъ смѣялся даже Штраусъ, не смотря на то, что Паулюсъ былъ расположенъ къ нему и защищалъ его возрѣвія отъ нападокъ критики.

Среди нѣмецкихъ протестантовъ въ обращеніи много было еще анонимныхъ сочиненій въ родѣ „Ногос“ (1783), „Porphyrius“ (1793) „Ніероклес“ (1785) и т. п., чрезъ которыя были распространяемы и защищаемы рационалистическія и деистическія идеи.

Что касается апологетовъ христіанства, которымъ суждено было вступить въ борьбу съ вульгарнымъ нѣмецкимъ рационализмомъ, то нельзя сказать того, чтобы они были малочисленны, но, къ сожалѣнію, они были несамостоятельны, и въ своихъ апологіяхъ, собственно говоря, повторяли лишь то, на что уже было указано англійскими или французскими аполо-

гетами. Между нѣмецкими защитниками христіанства въ это время были наиболѣе выдающимися: *Мосеймъ, Пфаффъ, Дилинталь, Носсельтъ, Лессъ Зейлеръ, Розенмюллеръ, Виценманъ, Клейкеръ, Гаренбергъ, Цинзендорфъ, Вагнеръ, Эуссмильхъ, Эйлеръ, Амбрехтъ Галлеръ, Иерусалемъ, Тоблеръ, Дедерлейнъ, Рейнгардъ, Шторхенау, Г. Гермесъ, Штаттлеръ* и др. Лучшими изъ нихъ были однако-же тѣ, которые опирались въ своей апологетической дѣятельности на философію *Лейбница*. Поэтому прежде чѣмъ переходить къ разсмотрѣнію апологетической литературы этого времени, необходимо обратить вниманіе на то, какое значеніе для христіанской апологетики могла имѣть философія *Лейбница*.

Готтфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (1646—1716), знаменитый философъ и ученый математикъ, извѣстный многими открытіями (въ математикѣ ему принадлежитъ изобрѣтеніе дифференціального счисленія), имѣлъ громаднѣйшее вліяніе на характеръ и ходъ умственнаго развитія своего времени и основалъ цѣлое направленіе извѣстное подъ именемъ лейбнице-вольфіанскаго. Вліяніе его философіи въ значительной степени отразилось и на христіанскомъ богословіи. Самъ *Лейбницъ* относился съ величайшимъ уваженіемъ не только къ христіанской религіи и Церкви, но и къ христіанскому богословію. Онъ принималъ самое дѣятельное участіе въ дѣлѣ примиренія католичества съ протестанствомъ и даже написалъ (въ 1680 г.) сочиненіе „*Systema theologicum*“, въ которомъ предлагалъ свой проэктъ такого примиренія. Не достигнувъ этой цѣли, *Лейбницъ* старался объ уніи между лютеранскимъ и реформатскимъ исповѣданіями. Возрѣнія англійскихъ дѣяте-лей, изъ которыхъ многіе находились съ нимъ даже въ перепискѣ, а въ особенности атеистическое ученіе *Бейля*, онъ находилъ слишкомъ поверхностными и пошлыми, недостойными разумнаго мыслителя. Въ 1668 году онъ написалъ особый апологетическій трактатъ въ защиту христіанскаго ученія и въ опроверженіе атеизма: *Confessio naturae contra atheistas*. Кромѣ того, въ своемъ критическомъ трактатѣ: „*Annotatiunculae subitaneae ad Tolandi librum de christianismo mysteriis carente*“, разбирая книгу *Толанда*, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ

частности подвергъ самой беспощадной критикѣ воззрѣнія англійскихъ деистовъ и приэтомъ наглядно показалъ ихъ совершенную несостоятельность. Далѣе,—такъ какъ атеисты соблазнились въ особенности главнѣйшимъ христіанскимъ догматомъ о триничности Лицъ въ Богѣ, то уже въ слѣдующемъ (1669 г.) онъ написалъ сочиненіе—„Defensio trinitatis per nova reperta cogica contra epistolas Ariani“,—въ которомъ онъ защищаетъ этотъ догматъ отъ возраженій противъ него со стороны невѣрія и аріанства и доказываетъ его полное согласіе съ требованіями человѣческаго разума. Вообще нужно сказать, что Лейбницъ всегда признавалъ возможнымъ достигнуть полнаго примиренія между вѣрою и знаніемъ, религіею и философіею, благочестіемъ и разумомъ, и даже, повидимому, ставилъ главною цѣлю своей литературной дѣятельности достиженіе этого примиренія. Совершеннаго познанія самой сущности вещей онъ не считалъ возможнымъ для ограниченнаго человѣческаго разума и на шуточный вопросъ, можетъ ли онъ насъ перевести изъ передней въ самый кабинетъ природы, онъ скромно отвѣчалъ: „между передней и кабинетомъ находится приемная; достаточно будетъ для насъ побывать только въ приемной, не дерзая проникнуть въ кабинетъ“. По мнѣнію Лейбница, истинная физика можетъ развиваться только въ связи съ познаніемъ Божественнаго Откровенія. Бытіе Божіе для Лейбница было истинною, стоящею выше всякаго сомнѣнія для всякаго здраво и разумно мыслящаго человѣка. Тѣмъ не менѣе онъ представляетъ и научныя доказательства этой истины. По его мнѣнію, онтологическое доказательство бытія Божія въ той формѣ, какую далъ ему Декартъ, имѣетъ полное научное значеніе, при предположеніи: „если бытіе Божіе возможно“. Но такъ какъ Богъ есть исконная монада или—что тоже—изначальная субстанція, по отношеніи къ которой всѣ другія монады сотворенныя являются только ея отблесками, то Его бытіе не только возможно, но и необходимо. Но здѣсь Лейбницъ, очевидно, уже переходитъ отъ онтологическаго доказательства къ космологическому, которому онъ дѣйствительно и приписывалъ самое важное научное значеніе. Въ основу этого доказательства онъ полагаетъ тотъ логическій законъ,

который принято называть закономъ достаточнаго основанія. „Этого достаточнаго основанія существованія вселенной,—говорить Лейбницъ,—нельзя искать въ ряду случайныхъ вещей, т. е., тѣмъ и представленій о нихъ души; ибо такъ какъ матерія равнодушна сама по себѣ къ движенію или къ покою и къ такому или иному движенію, то въ ней и невозможно видѣть основаніе движенія вообще, а тѣмъ болѣе—опредѣленнаго движенія. Производя же настоящее движеніе, находимое въ матеріи, отъ предшествующаго, а послѣднее снова отъ предшествующаго, мы нисколько не подвигаемся, какъ далеко не восходили бы въ этомъ ряду, потому что поставленный сначала вопросъ всетаки остается нерѣшеннымъ. Такимъ образомъ необходимо, чтобы достаточное основаніе, не нуждающееся далѣе въ новомъ основаніи, стояло внѣ этого ряда случайныхъ вещей и заключалось въ субстанціи, причиняющей его, т. е., въ бытіи необходимомъ, имѣющемъ въ самомъ себѣ основаніе своего существованія; иначе мы никогда не получимъ достаточнаго основанія, на которомъ бы могли остановиться. Это-то послѣднее основаніе сущаго и называется Богомъ. Это первоначальная простая субстанція должна содержать въ себѣ въ превосходной степени всѣ совершенства, заключающіяся въ эффектахъ, субстанціяхъ производныхъ; такъ, она должна обладать совершенною силою, познаніемъ и волею, т. е., ей должны принадлежать всемогущество, всевѣдѣніе и всеблагость“. Ученіе о предустановленной гармоніи (*harmonia praestabilita*) въ связи съ монадологіею Лейбница вообще также необходимо ведетъ къ признанію бытія Божія. Какъ извѣстно, въ противоположность безусловному монизму Спинозы и дуализму картезианцевъ, Лейбницъ допускаетъ существованіе первичныхъ силъ или монадъ, не имѣющихъ протяженія, но обладающихъ представленіями и объективною реальностію, которыя онъ называетъ также метафизическими точками, формальными точками, субстанціальными формами, точками субстанцій, формальными атомами и т. д., причѣмъ утверждаетъ, что каждая монада въ своей дѣятельности и движеніяхъ совершенно самостоятельна, заключая въ себѣ адекватное подобіе космоса, жизнь всей вселенной,—

и совершенно не завися отъ другихъ монадъ, кромѣ Монады монадъ или Бога, къ Которому монады относятся какъ твари къ своему Творцу. Но какимъ образомъ возможно замѣчаемое нами соотвѣтствіе между душою и тѣломъ, міромъ нравственнымъ и физическимъ? На этотъ вопросъ Лейбницъ отвѣчаетъ: Богъ отначала установилъ совершенную гармонію между всѣми монадами, въ силу которой монады тѣла вполнѣ согласуются съ тою монадою, которая называется душою,—тѣло и душа здѣсь могутъ быть уподоблены тѣмъ двумъ часамъ, которые во всякое время идутъ совершенно согласно, потому что съ самаго начала часовой мастеръ устроилъ съ такою необыкновенною точностію, что можно всегда рассчитывать на ихъ равномерный ходъ. Но какъ существованіе такихъ согласныхъ часовъ необходимо предполагаетъ существованіе искуснаго мастера, такъ существующее согласіе между разнородными монадами необходимо предполагаетъ бытіе премудраго Творца, Который установилъ его отначала. Съ теоріею предустановленной гармоніи находится въ тѣсной связи и ученіе Лейбница о существующемъ мірѣ, какъ наилучшемъ изъ возможныхъ міровъ. Какъ произведеніе премудраго Бога, существующій міръ долженъ быть мыслимъ наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Ибо еслибы вообще былъ возможенъ міръ лучшей дѣйствительно существующаго, то естественно предположить въ силу присущихъ Божеству свойствъ, что премудрость Божія знала бы его, благость—восхотѣла, а всемогущество—создало бы его. Указаніе Бейля на существованіе въ мірѣ зла Лейбницъ не признаетъ серьезнымъ возраженіемъ противъ его оптимистическаго ученія. По его мнѣнію, зло имѣетъ только случайный характеръ, проявляется лишь въ частностяхъ и потому скорѣе служитъ къ усиленію блеска добра, чѣмъ къ отрицанію его. Лейбницъ различаетъ три вида зла: метафизическое, физическое и нравственное. Метафизическимъ зломъ онъ называетъ тѣ явленія, которыя зависятъ отъ ограниченности, конечности и условности сотворенныхъ существъ; требованіе—уничтожить это зло равнялось бы требованію—обратить конечное въ безконечное, ограниченное въ неограниченное, условное въ безусловное, несовершенное въ совершенное,

т. е., равнялось бы требованію—совершенно уничтожить существующій міръ. Физическое зло, какъ напримѣръ, боль, страданіе, смерть не есть зло въ собственномъ смыслѣ, ибо оно дѣйствуетъ спасительно и благотворно, какъ наказаніе или какъ средство исправительное и воспитательное. Нравственное зло имѣетъ свой корень въ свободѣ воли человѣка, т. е., въ самой сущности человѣческаго духа; если бы въ силу своего всемогущества только Богъ рѣшилъ уничтожить это зло, то это могло бы произойти не иначе, какъ чрезъ уничтоженіе самоопредѣленія человѣка, чрезъ уничтоженіе его свободы, а слѣдовательно и нравственности.—Лейбницъ допускалъ возможность чудесъ, чрезъ которыя только и могутъ быть уничтожены монады, сами по себѣ не уничтожаемыя. Человѣческая душа, какъ простая и неразрушимая монада, бессмертна. Наконецъ, Лейбницъ признавалъ и міръ духовъ. По его ученію души суть также монады и притомъ—надѣленные особеннымъ познаніемъ Бога и другими совершенствами, благодаря которымъ они даже принимали нѣкоторое участіе въ Его творческой силѣ. По отношенію къ нимъ Богъ является какъ бы монархомъ, а по отношенію къ природѣ—только архитекторомъ.

Итакъ, философское міровоззрѣніе Лейбница, можно сказать согласно съ ученіемъ Божественнаго Окровенія почти въ самыхъ важнѣйшихъ и существенныхъ пунктахъ. Тѣмъ не менѣе въ этомъ міровоззрѣніи находились уже и зачатки грубо раціоналистическаго ученія. Самое ученіе Лейбница о Богѣ, какъ первичной монадѣ настолько неясно и неотчетливо, что можетъ подавать поводъ къ самымъ разнообразнымъ толкованіямъ, ибо если Богъ есть монада, то сотворенныя вещи уже не суть монады въ собственномъ смыслѣ; если же сотворенныя вещи суть дѣйствительныя монады, то нельзя признавать монадою Бога, если мы не желаемъ приравнять его къ сотвореннымъ вещамъ. Еще болѣе была симпатична деистамъ теорія Лейбница о предустановленной гармоніи, которая въ сущности отрицаетъ не только возможность въ мірѣ сверхъестественнаго и чудесъ, но и возможность самаго Божественнаго промышленія о мірѣ, что утверждали и деисты. Самъ Лейбницъ не сдѣлалъ такого вывода, но онъ былъ близокъ къ нему, и иногда даже самъ ука-

зываютъ на него. Такъ, предустановленную гармонию онъ, какъ мы видѣли, уподоблялъ часамъ, которые, по его словамъ, „съ самаго начала устроены съ такою необыкновенною точностію, что всегда можно рассчитывать на ихъ равномѣрный ходъ, безъ внимательства и починки мастера“. Чѣмъ это ученіе отличается отъ ученія деистовъ, по которому Богъ еще при твореніи міра далъ ему такіе совершенные законы, что, благодаря имъ, міръ уже затѣмъ могъ развиваться самостоятельно, безъ внимательства Божества? И это ученіе свое о предустановленной гармоніи Лейбницъ считалъ настолько истиннымъ и неопровержимымъ, что даже укорялъ Декарта, Ньютона и другихъ теистовъ за ихъ вѣру въ возможность чудесъ въ собственномъ смыслѣ. „Ньютонъ и его послѣдователи, говоритъ напр. онъ въ письмѣ къ Кларку, имѣютъ странное понятіе о Богѣ и Его твореніи. По ихъ мнѣнію, Богу нужно время отъ времени заводить свои часы, чтобы они не остановились. Онъ какъ-бы не имѣлъ достаточно мудрости, чтобы устроить вѣчное движеніе. По ихъ мнѣнію, эта машина, устроенная Богомъ, даже настолько несовершенна, что Онъ обязанъ иногда прибѣгать къ чрезвычайнымъ средствамъ, чтобы почистить ее или даже починить, подобно тому какъ чинить свою работу часовщикъ, который тѣмъ худшій мастеръ, чѣмъ чаще вынужденъ прибѣгать къ поправкамъ и починкамъ“... Очевидно, Лейбницъ не обратилъ вниманія на то, что починка и поправка часовъ часто вызываются не тѣмъ, что часы плохо устроены, а тѣмъ, что они бывають повреждены руками лицъ, неблагоразумно ими пользующихся, или шалостями дѣтей...

Рационалистическій характеръ философіи Лейбница былъ уже вполнѣ обнаруженъ *Христианомъ Вольфомъ* (1679—1754). Вольфъ признавалъ бытіе Божіе и даже, подобно Лейбницу, старался доказать его. Особенную силу онъ приписывалъ космологическому доказательству, меньшую — онтологическому и еще меньшую — телеологическому. Зло въ мірѣ во всѣхъ его трехъ видахъ (метафизическое, физическое и нравственное), какъ и Лейбницъ, онъ ставилъ въ самую тѣсную связь съ идеєю самаго міра. Безсмертіе души для него было истиною, стоящею внѣ всякаго сомнѣнія. Нравственную жизнь человѣка онъ

хотѣлъ-бы, подобно древнимъ столбамъ, поставить въ зависимость не отъ религіи или эмпирическаго опыта, а исключительно отъ разума или—что тоже—природы. По его мнѣнію, добро хорошо не ради Бога, а только потому, что оно добро. Нравственныя правила жизни, нисколько не завися отъ Бога, по мнѣнію Вольфа, должны были бы имѣть все свое значеніе даже и тогда, еслибы и со всѣмъ не было Бога. Что касается Промысла и чудесъ, то Вольфъ совершенно отрицаетъ ихъ возможность, такъ какъ признаніе возможности чудесъ противорѣчитъ законосообразности и цѣлесообразности устройства міра. Послѣ этого трудно было бы даже опредѣлить, чему больше содѣйствовала Лейбнице-Вольфیانская философія,—христіанской апологетикѣ или раціонализму; несомнѣнно только, что извѣстный нѣмецкій апологетъ Дрей былъ правъ, обозвавъ это философское міровоззрѣніе крайнимъ натуралистическимъ деизмомъ.

Теперь перейдемъ къ ознакомленію съ тѣми нѣмецкими апологетами христіанства, которымъ выпало на долю веденіе борьбы съ грубымъ, до-кантовскимъ раціонализмомъ, а также и съ враждебными христіанской религіи философскими воззрѣніями, выродившимися главнымъ образомъ изъ пантеистической философіи Спинозы и носившими почти исключительно атеистическій характеръ.

Иоганнъ Лоренцъ Мосгеймъ (1693—1755), знаменитый и ученнѣйшій лютеранскій богословъ своего времени, профессоръ и канцлеръ Геттингенскаго университета, рѣдкій знатокъ англійской, французской и итальянской литературы, извѣстенъ какъ одинъ изъ первыхъ въ Германіи противниковъ деистическаго и атеистическаго ученій. Съ этою цѣлію онъ открывалъ публичныя апологетическія чтенія и съ полною энергіею содѣйствовалъ распространенію переведенныхъ на нѣмецкій языкъ апологетическихъ сочиненій, написанныхъ въ защиту христіанства англійскими учеными.

Христофъ Матеусъ Пфафъ (1686—1760), „ученый богословъ перваго ранга“, какъ говорятъ о немъ нѣмцы, профессоръ и канцлеръ университета въ Тюбингенѣ и Гиссенѣ, подобно Мосгейму, боролся съ піетизмомъ, раціонализмомъ и

деизмомъ главнымъ образомъ чрезъ чтеніе публичныхъ апологетическихъ лекцій и распространеніе апологетическихъ сочиненій, переведенныхъ съ англійскаго языка. Къ сожалѣнію, развитію его апологетической дѣятельности много мѣшала его полемика съ католичествомъ, а также и его старанія о соединеніи реформатовъ съ лютеранами.

Теодоръ Христофъ Лиллигаль (1711—1782), профессоръ богословія въ Кенигсбергѣ и ученый апологетъ христіанства, издалъ обширный (состоящій изъ 16-ти томовъ или частей) апологетическій трудъ—„Die gute Sache der in heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments enthaltenen göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. 1750—1782“,—который представляетъ собою довольно полное собраніе возраженій, направленныхъ деистами противъ христіанскаго ученія, и опроверженіе ихъ, какъ оно было раскрыто англійскими апологетами.

Йоаннъ Августъ Нессельтъ (1734—1807) извѣстенъ какъ ученый богословъ и апологетъ. Между прочимъ ему принадлежитъ апологетическій трактатъ—„Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. 1767“.—Этотъ трактатъ состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ, въ которыхъ Нессельтъ защищаетъ истину и божественное происхожденіе христіанской религіи и опровергаетъ возраженія противъ нея, направленные атеистами, скептиками, натуралистами и индифферентистами.

Готтфридъ Лессъ (1736—1797), профессоръ богословія въ Геттингенѣ, извѣстенъ какъ самый популярный апологетъ христіанства, сочиненія котораго имѣли весьма обширный кругъ читателей. Онъ былъ современникъ Нессельта и его первый апологетическій трудъ—„Beweis der Wahrheit der christlichen Religion“—явился только годъ спустя (въ 1768 г.) послѣ изданія въ свѣтъ сочиненія Нессельта. Впослѣдствіи (въ 1786 г.) онъ издалъ другое, обширное (въ двухъ томахъ) апологическое сочиненіе—„Ueber die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung“; наконецъ, изъ его сочиненій заслуживаетъ еще упоминанія—„Versuch einer praktischen Dogmatik“ (1779). Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ Лессъ приводитъ

доказательства истины христіанской религіи и разоблачаетъ несостоятельность деистическихъ, раціоналистическихъ и атеистическихъ ученій (въ особенности Лессинга и Реймаруса).

Георгъ Фридрихъ Зейлеръ (1733—1807), профессоръ богословія въ Эрлангенѣ, съ рѣдкою энергіею и ревностію защищалъ истину христіанства отъ нападокъ раціонализма. Памятникомъ, свидѣтельствующимъ объ этой ревности, между прочимъ, можно назвать его апологетическое сочиненіе— „Der vernünftliche Glaube an die Wahrheit des Christenthums, durch Gründe der Geschichte und praktischen Vernunft bestätigt. 1795“,—въ которомъ онъ доказываетъ разумность и основательность вѣры въ истину христіанства какъ на основаніи историческихъ свидѣтельствъ, такъ и на основаніи соображеній здраваго и практическаго человѣческаго разума. Къ сожалѣнію, Зейлеръ сдѣлалъ раціонализму значительную уступку и при томъ въ такихъ пунктахъ, какъ богооткровенное ученіе о чудесахъ и пророчествахъ. По его объясненію, чудо есть такое событіе, которое хотя имѣетъ и сверхъестественный характеръ, такъ какъ причина его можетъ находиться внѣ міра, но которое однако-же совершается по естественнымъ законамъ природы. Вѣтхозавѣтнымъ пророчествамъ, исполненнымъ на Лицѣ Иисуса Христа, Зейлеръ приписываетъ весьма важное апологетическое значеніе, но при этомъ допускаетъ, что въ нихъ можетъ находиться много неистиннаго, потому что въ пророчества, возвѣщенные Богомъ, пророки часто вносили будтобы свои собственныя и при томъ—погрѣшительныя сужденія.

Иоаннъ Георгъ Розенмюллеръ (1736—1815), ученѣйшій нѣмецкій богословъ, бывшій профессоромъ богословія въ трехъ лучшихъ нѣмецкихъ университетахъ—въ Эрлангенѣ, Гиссенѣ и Лейпцигѣ, защищалъ истину христіанства по преимуществу на основаніи историческихъ свидѣтельствъ. Въ такомъ духѣ написанъ и его апологетическій трактатъ— „Historischer Beweis der Wahrheit der christlichen Religion. 1771“. Къ сожалѣнію, въ вопросѣ о чудесахъ и пророчествахъ онъ сдѣлалъ такую большую уступку раціонализму, что многіе его самага причи-

сляютъ къ представителямъ до-кантовскаго рационалистическаго направленія въ богословіи.

Виценманъ (1759—1787), другъ Якоби и сынъ пѣвиста, въ самую тяжелую эпоху почти всеобщаго невѣрія и непримиримо—враждебнаго отношенія къ христіанской религіи является неустраслимымъ проповѣдникомъ и защитникомъ истины Божественнаго откровенія, которую онъ доказываетъ несомнѣнною достовѣрностію евангельской исторіи. Его апологетическій трудъ—*„Die Geschichte Iesu nach Mathäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet“*—былъ однако-же изданъ только два года спустя послѣ его смерти (въ 1789 году) его друзьями—Якоби и Клейкеромъ. Вообще же его апологетическую дѣятельность можно охарактеризовать стремленіемъ примирить спекулятивное мышленіе съ вѣрою въ Божественное Откровеніе, требованія космическаго монизма съ признаніемъ бытія личнаго Бога и искупительнаго значенія жизни и смерти Христа.

Иоганнъ Фридрихъ Клейкеръ (1749—1827), профессоръ богословія въ кильскомъ университетѣ, преподававшій также экзегетику, церковную исторію, апологетику и символику, имѣетъ важное значеніе въ исторіи развитія основнаго или апологетическаго богословія какъ его первый нѣмецкій систематикъ. Кромѣ его сочиненій, посвященныхъ изслѣдованіямъ относительно Зендъ—Авесты, религіи азіатскихъ народовъ и еврейской каббалы, нельзя также не упомянуть и о составленномъ имъ очеркѣ богословской энциклопедіи, какъ введеніи въ христіанское Богословіе, обнимающемъ почти все содержаніе основнаго или апологетическаго богословія. Но къ числу его апологетическихъ работъ въ собственномъ смыслѣ нужно отнести его сочиненія: 1) обстоятельное раскрытіе и изясненіе доказательствъ въ пользу истины и божественнаго происхожденія христіанства, какъ сверхъестественнаго откровенія, состоящее изъ трехъ частей и изданное въ Ригѣ въ 1787 году ¹⁾ и 2) изслѣдованіе основаній въ пользу подлинности и достовѣрности

¹⁾ Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und die göttliche Ursprung des Christenthums. Riga. 1787.

письменныхъ памятниковъ христіанства (издано въ двухъ томахъ, въ Лейпцигѣ, въ 1793 году) ¹⁾. Клейкеръ приписываетъ значеніе почти исключительно лишь историческимъ доказательствамъ истины христіанства. По своему общему міровоззрѣнію онъ можетъ быть причисленъ къ послѣдователямъ мистико-теософическаго направленія.

Леонардъ Эйлеръ (1707—1783), „одинъ изъ величайшихъ математиковъ всѣхъ временъ“, какъ называютъ его нѣмецкіе историки, бывший профессоръ физики въ с.-петербургскомъ университетѣ, первый изъ людей, рѣшившихся, по словамъ Гёте, на открытіе новыхъ путей въ области физическихъ и математическихъ изслѣдованій послѣ долгаго періода безусловнаго господства идей Ньютона,—въ тоже время открыто выступилъ какъ литературный противникъ нѣмецкихъ рационалистовъ и французскихъ энциклопедистовъ. Онъ написалъ на французскомъ языкѣ „опытъ защиты Божественнаго Откровенія противъ вольнодумцевъ“ ²⁾, въ которомъ онъ подвергаетъ безпощадной критикѣ деистическія и атеистическія воззрѣнія, господствовавшія въ его время во всей западной Европѣ. Кромѣ того, такимъ же апологетическимъ характеромъ отличаются и его „Письма къ одной нѣмецкой принцессѣ о различныхъ предметахъ физики и философіи“, изданныя въ Петербургѣ на французскомъ языкѣ, въ трехъ томахъ, въ 1768 году. Сочиненія Эйлера пользовались большою популярностію въ особенности потому, что ихъ авторъ былъ человѣкъ свѣтскій и приобрѣлъ славу знаменитѣйшаго математика. Впрочемъ, въ этомъ отношеніи Эйлеръ былъ во все неодинокъ. Рядомъ съ нимъ можно поставить, напримѣръ, еще такого знаменитаго естествоиспытателя, какимъ былъ *Демокъ*.

Жанъ Андре Демокъ (1727—1817) извѣстенъ какъ ученый геологъ и метеорологъ; онъ былъ профессоромъ въ геттингенскомъ университетѣ, хотя, впрочемъ, большею частію прожи-

¹⁾ Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. Leipzig. 1793.

²⁾ Essai de defense touchant la revelation divine contre les esprits forts, Berlin. 1747.

валъ въ Лондонѣ, Берлинѣ, Ганноверѣ и Брауншвейгѣ. Для исторіи развитія христіанской апологетики особенный интересъ представляютъ его письма, адресованныя въ великобританской королевѣ и изданныя на французскомъ языкѣ въ 1778—1780 годахъ ¹⁾. Въ этихъ письмахъ онъ касается научныхъ изслѣдованій относительно горъ, а также относительно исторіи земли и человѣка, причемъ указываетъ на полное соотвѣтствіе этихъ изслѣдованій тому, что сообщено въ Божественномъ Откровеніи. Въ другомъ сочиненіи „Observations sur les savants incredules et sur quelques uns de leurs écrits“, которое также носитъ на себѣ апологетическій характеръ,—Делюкъ сообщаетъ читателямъ свои впечатлѣнія и замѣчанія относительно ученыхъ невѣровъ и при этомъ представляетъ критическую оцѣнку нѣкоторыхъ атеистическихъ сочиненій. Наконецъ, не малый апологетическій интересъ представляютъ и его „Письма о христіанствѣ“ (Lettres sur le christianisme), въ которыхъ онъ доказываетъ истину христіанства, говоритъ о его превосходствѣ предъ всѣми другими религіями и философскими міровоззрѣніями и отмѣчаетъ то благотворное вліяніе, которое, по свидѣтельству исторіи, оно оказало уже на складъ и развитіе частной, общественной и государственной жизни.

Затѣмъ слѣдуетъ упомянуть здѣсь еще имя извѣстнаго профессора естественныхъ наукъ въ Геттингенскомъ университетѣ, *Албрехта фонъ Галлера* (1708—1777), который одновременно пользовался славою знаменитаго анатома, физиолога, ботаника, врача и поэта. Онъ имѣлъ необычайное вліяніе на умы своихъ современниковъ, а его глубокое религіозное настроеніе отразилось даже и въ его многочисленныхъ поэтическихъ произведеніяхъ, которыя въ свое время были переведены почти на всѣ европейскіе языки. Въ 1772 году онъ издалъ въ Бернѣ на нѣмецкомъ языкѣ свои письма о важнѣйшихъ истинахъ откровенія: въ 1774 году явились его новыя письма относительно нѣкоторыхъ возраженій, направленныхъ противъ откровенія вольнодумцами, жившими еще въ его время; въ 1750 го-

¹⁾ Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme. Haag. 1778—1780.

ду онъ написалъ и издалъ въ свѣтъ два апологетическихъ трактата, изъ которыхъ въ одномъ указываетъ на губельныя послѣдствія, порождаемыя невѣріемъ, а въ другомъ предлагаетъ свое критическое „изслѣдованіе секты, во всемъ сомнѣвающейся“, обнаруживая несостоятельность скептической философіи Юма. Кратко сказать,—въ указанныхъ апологетическихъ сочиненіяхъ Галлеръ представляетъ полную систему христіанской апологетики, какъ она можетъ быть изложена съ точки зрѣнія естествоиспытателя и фізіолога, при чемъ онъ съ полною основательностію опровергаетъ всѣ деистическія, скептическія и матеріалистическія теоріи.

Иоганнъ Фридрихъ Вильгельмъ Іерусалемъ (1709—1789), знаменитый брауншвейгскій придворный проповѣдникъ, въ 1768 году издалъ въ свѣтъ свое апологетическое сочиненіе „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion“, переведенное Т. С. Крыловымъ и на русскій языкъ подъ заглавіемъ „Размышленія о важнѣйшихъ истинахъ христіанства“. Это сочиненіе, имѣющее свою цѣлю доказать истину христіанскаго ученія въ важнѣйшихъ пунктахъ и разоблачить религіозныя заблужденія невѣровъ, пользовалось большою распространенностію и имѣло обширный кругъ читателей, особенно—среди католическаго міра. Его отличительныя достоинства состоятъ преимущественно въ изящномъ изложеніи, простотѣ и общедоступности.

Иоганнъ Христофъ Дедерлейнъ (1745—1792), профессоръ богословія въ іенскомъ университетѣ, извѣстенъ какъ экзегетъ и догматикъ; но онъ не былъ безучастенъ и къ защитѣ христіанства отъ возраженій и нападковъ со стороны рacionalesтовъ. Въ своемъ трактатѣ „Fragmente und Antifragmente. Nürnberg. 1778“ (въ двухъ частяхъ) онъ ведетъ борьбу съ извѣстнымъ рacionalesистомъ Реймарусомъ и его единомышленниками. Кромѣ того, съ 1780 года онъ началъ издавать „Theologische Bibliothek“, въ которой также было отведено довольно видное мѣсто защитѣ христіанскихъ истинъ.

Францъ Фолькмаръ Реймардъ (1753—1812), профессоръ богословія въ виттенбергскомъ университетѣ, извѣстенъ какъ энер-

гичный общественный дѣятель, экзегетъ, догматикъ, моралистъ, проповѣдникъ, написавшій 51 томъ замѣчательнѣйшихъ для своего времени проповѣдей, и ревностный защитникъ христіанства. Еще въ своихъ университетскихъ чтеніяхъ по догматикѣ онъ постоянно стремится примирить христіанское вѣроученіе съ требованіями разума. Но для исторіи развитія Основного или Апологетическаго Богословія особенный интересъ представляетъ его „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. Ein Beitrag zu den Beweisen für die Wahrheit dieser Religion. Wittenberg. 1781“. Въ этомъ „Опытѣ“ онъ защищаетъ, въ виду возраженій Реймаруса и Бардта, божественное достоинство Иисуса Христа, доказательствомъ котораго служить высокій и чистый характеръ Христа и благотворныя дѣйствія Его явленія на землѣ. Къ особеннымъ достоинствамъ сочиненій Рейнгарда несомнѣнно нужно отнести живость и картинность изложенія, вѣрность психологическаго анализа, здравыя и обдуманныя сужденія, простой, гладкій и естественный языкъ. Къ сожалѣнію, нельзя не отмѣтить и весьма важнаго недостатка въ приемахъ этого ученаго богослова. Рейнгардъ былъ представителемъ такъ называемой старой супранатуралистической школы. Но въ своемъ стремленіи къ примиренію христіанскаго ученія съ требованіями разума онъ дѣлалъ такія значительныя уступки послѣднему, что его не безъ основанія нѣкоторые причисляли прямо къ рационалистамъ. Полурационалистическій способъ пониманія христіанскаго ученія у него нерѣдко идетъ рука объ руку съ полуортодоксальнымъ. И это было истинною причиною того, что Рейнгардъ, пользовавшійся рѣдкою славою при жизни, былъ почти забытъ вскорѣ послѣ своей смерти.

Какъ ни слабы были нѣмецкіе апологеты этого времени въ сравненіи съ апологетами французскими и англійскими, но въ значительной мѣрѣ и они выполнили свою задачу. Они достаточно разоблачили ложь и пустоту грубаго нѣмецкаго рационализма и оттолкнули отъ него мыслящее общество; къ сожалѣ-

нію, они были бессильны защитить истину христіанства или указать новое міровоззрѣніе, болѣе твердое и основательное, чѣмъ раціонализмъ. Вслѣдствіе этого у мыслящихъ людей того времени, по свидѣтельству самыхъ нѣмецкихъ историковъ, произошла такая путаница міровоззрѣній, въ которой трудно было разобраться; все перепуталось и перемѣшалось. „Раціонализмъ сталъ супранатуралистическимъ, супранатурализмъ—раціоналистическимъ. Путаница воззрѣній и школьно-философскихъ понятій дошла до того, что никто не зналъ, къ какому ряду богослововъ онъ долженъ причислить самаго себя, а еще менѣе—другихъ“.

Наступила такъ называемая эпоха нѣмецкаго *просвѣщенія*; вмѣсто грубаго раціонализма въ области мышленія и общаго міровоззрѣнія начала господствовать такъ называемая популярная философія. Въ области (протестантскаго) богословія на мѣсто раціонализма выступилъ крайній супранатурализмъ,—направленіе одинаково враждебное и раціонализму и натурализму. Признаніе бытія личнаго Бога и сверхъестественнаго откровенія ставило его въ непримиримо—враждебное отношеніе къ натурализму и матеріализму; но въ такомъ же отношеніи это новое направленіе стояло и къ раціонализму. Раціонализмъ отвергалъ сверхъестественное Откровеніе и чудеса; религіи онъ приписывалъ значеніе лишь въ той мѣрѣ, насколько она отвѣчала требованіямъ разсудка. Супранатурализмъ въ дѣлѣ религіи ни во что ставилъ требованія разума и исключительное значеніе приписывалъ только Божественному Откровенію; между Откровеніемъ и разумомъ онъ признавалъ связь лишь механическую и внѣшнюю, не допуская вообще, чтобы и у возрожденнаго христіанствомъ человѣка разумъ былъ въ силахъ постигать божественныя истины и дѣлать ихъ предметомъ научнаго изслѣдованія. Были лица, которые, разочаровавшись раціонализмомъ, обратились въ слѣпыхъ защитниковъ папства и католичества; многіе снова стали предпочитать разуму чувство, стремясь о возстановленіи мистицизма и піетизма и, такимъ образомъ подготавливая почву для романтизма. Представители такъ называемой популярной философіи не

были удовлетворены тѣми выводами, къ которымъ пришелъ нѣмецкій вульгарный раціонализмъ, отвергнувшій не только возможность сверхъестественнаго вообще, но и дѣйствія Божественнаго Промысла въ частности. Къ сожалѣнiю, взрослые на почвѣ раціонализма, они не были въ силахъ и совершенно отказаться отъ него. Отъ этого ихъ мировоззрѣнiе и является всегда болѣе или менѣе эклектическимъ. Цѣлью человѣческой жизни они признали счастье. Но по ихъ совершенно вѣрному ученiю, счастье человѣку можетъ дать только одинъ Богъ и— въ совершенномъ видѣ—только въ загробной жизни. Вотъ почему представители популярной философиі особенное значенiе приписывали такимъ истинамъ, какъ бытiе Божiе, благотворное дѣйствiе Божественнаго Промысла и вѣчная жизнь. По этой же причинѣ ими было весьма обстоятельно раскрыто такъ называемое физико-телеологическое доказательство бытiя Божiя; слѣды Промысла Божiя они усматривали въ царствѣ рыбъ, насѣкомыхъ, животныхъ, минераловъ, въ водѣ, воздухѣ, звѣздномъ небѣ; явилось множество изслѣдованiй астротеологическихъ, литотеологическихъ, гидротеологическихъ, фитотеологическихъ, ихтiотеологическихъ, инсектотеологическихъ, бронтотеологическихъ и т. д. Къ сожалѣнiю, всѣ эти истины новые философы хотѣли уяснить себѣ не подъ руководствомъ Божественнаго Откровенiя, а подобно раціоналистамъ на основанiи лишь однихъ разсудочныхъ соображенiй, и потому нерѣдко становились въ противорѣчiе съ христіанскимъ вѣрученіемъ, при чемъ, конечно, вынуждены были даже отрицать и его истину.

Особенно въ этомъ отношенiи является типичнымъ поведенiе *Лессинга*. *Лессингъ* (1729—1781), этотъ величайшiй реформаторъ въ области ваціональной нѣмецкой литературы, остроумный критикъ и популярный прозаикъ, по своему общему мировоззрѣнiю представляетъ образецъ тогдашняго эклектическаго направленiя и было бы весьма затруднительно опредѣлить то общее начало, изъ котораго вытекали его воззрѣнiя. Онъ покровительствовалъ раціонализму, издалъ даже „*Wolfenbüttler Fragmente*“ Реймаруса; но едва ли кто нанесъ болѣе сильный

ударъ рационализму, какъ именно онъ, обнаруживъ все его легкомысліе и пошлость и доказавъ, что нельзя понимать христіанство, какъ дѣло гнуснаго обмана и лжи. Самъ Лессингъ упорно отрекается отъ популярной философіи и направленія, извѣстнаго подъ именемъ „нѣмецкаго просвѣщенія“; но на самомъ дѣлѣ онъ есть самый выразительный представитель этого направленія и этой легкомысленной философіи. Лессинга причисляли къ послѣдователямъ Спинозы,—и дѣйствительно, онъ повидимому былъ склоненъ къ пантеистическому міровоззрѣнію и не разъ высказывалъ детерминистическія сужденія; но пантеистомъ назвать его нельзя, потому что онъ не только объявлялъ себя вѣрующимъ въ бытіе личнаго Бога, но и признавалъ дѣйствія Божественнаго Промысла, какъ въ окружающей природѣ, такъ и во всей исторіи человѣчества, высоко цѣнилъ истину безсмертія и вѣчной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка. Лессинга считали глубоко-религіознымъ человѣкомъ, оправдывающимъ съ философской точки зрѣнія всѣ истины Божественнаго Откровенія, видѣли въ немъ христіанскаго апологета, и потому считали даже возможнымъ найти у Лессинга основанія для супранатуралистической апологетики. И дѣйствительно, Лессингъ не отвергаетъ, кажется, ни одного христіанскаго догмата и даже старается доказать истину христіанства въ ученіи о Троичности Лицъ въ Богѣ, первородномъ грѣхѣ, искупленіи и т. д. Но на самомъ дѣлѣ едва ли кто дальше стоялъ отъ истинно-христіанскаго ученія, чѣмъ Лессингъ. Историческою стороною христіанской религіи онъ совершенно не интересуется; для него даже не имѣетъ существеннаго значенія рѣшеніе вопроса, кто былъ Христосъ и жилъ ли Онъ дѣйствительно на землѣ. Въ виду этого и протестантскимъ богословамъ Лессингъ совѣтовалъ извлекать доказательства истины христіанской религіи не изъ историческихъ свидѣтельствъ и памятниковъ, но изъ „явленія духа и силы“ ея; христіанство онъ не признаетъ цѣльнымъ и законченнымъ дѣломъ Божественнаго Откровенія, а лишь явленіемъ въ процессѣ человѣческаго развитія, какъ и всѣ другія положительныя религіи. Религіи вообще онъ приписывалъ только воспитательное зна-

ченіе. Ветхій Завѣтъ, обѣщающій своимъ исповѣдникамъ награду на землѣ за добродѣтельную жизнь, былъ хорошъ, по мнѣнію Лессинга, для первой ступени развитія человѣчества, такъ сказать, для дѣтства его, которое довольствуется наслажденіемъ въ настоящемъ; христіанство съ своимъ обѣщаніемъ награды на небѣ хорошо для второй ступени развитія человѣчества, — отрочества и юности, увлекающихся идеалами и благами будущаго; но скоро должно явиться вмѣсто христіанства новое религиозное міровоззрѣніе, которое будетъ въ силахъ удовлетворить новымъ требованіямъ зрѣлаго человѣчества, для котораго христіанство будто бы уже потеряло свое значеніе. Вообще же такъ какъ человѣку несуждено никогда владѣть истинною, а только стремиться къ ней, то и положительныя религіи (въ томъ числѣ и христіанская) не суть откровенія истины, а только историческія формы, подъ которыми скрывается истина, различныя ступени человѣческаго развитія. Религія не сообщаетъ истинъ, а только, такъ сказать, намекаетъ на нихъ, пока они не перейдутъ въ полное владѣніе человѣческаго разума. Новая религія, которая должна будетъ замѣнить христіанство, начнетъ свое дѣло съ возстановленія ученія древняго греческаго философа—Платона о томъ, что добро нужно дѣлать ради добра, а не ради какой либо награды.—Троичность лицъ въ Богѣ Лессингъ выводитъ изъ своей теоріи познанія. Чтобы познать себя, Богъ долженъ имѣть совершенно адекватное представленіе о Себѣ, въ которомъ бы находилось все, что есть въ Богѣ, т. е., и Его реальное бытіе; это адекватное представленіе въ Богѣ о Богѣ, у котораго представленіе, хотѣніе и творчество или бытіе тождественны, и есть второе лицо Троицы. Но Богъ и Его адекватное представленіе о Себѣ, Его образъ, имѣющій необходимое бытіе, должны быть соединены между собою; а такъ какъ это соединеніе требуетъ начала адекватнаго Самому Богу, безъ чего соединеніе было бы не мыслимо, то поэтому и необходимо признать въ Богѣ Третье Лицо—Духа Святаго. Первородный грѣхъ Лессингъ полагаетъ лишь въ томъ, что человѣкъ на первой и низшей ступени своей человѣчности не бываетъ такимъ господиномъ

въ своихъ поступкахъ, чтобы быть въ состояніи слѣдовать нравственнымъ законамъ. Сущность искупленія, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, что человѣкъ получилъ отъ Бога нравственные законы и прощеніе за свое прежнее неисполненіе ихъ. Безсмертіе души Лессингъ полагаетъ въ томъ, что человѣкъ не разъ появляется на этомъ свѣтѣ для достиженія высшихъ ступеней своего совершенства.

Если такое неопредѣленное броженіе возрѣвній господствовало среди такихъ недюжинныхъ умовъ, какъ Лессингъ и его друзья—Николай и Мендельсонъ; то не трудно себѣ представить, какая путаница понятій царилъ среди западно-европейскаго общества, среди обыкновенныхъ смертныхъ людей. Казалось, говорить одинъ ученый, занимавшійся изслѣдованіемъ этой эпохи, что христіанство какъ бы исчезло съ лица земли, какъ и въ эпоху „возрожденія“; человѣчество не имѣло никакой твердой опоры въ своей духовной жизни, не видѣло опредѣленной цѣли для своихъ стремленій, нигдѣ не находило себѣ удовлетворенія, утратило способность ясно различать добро отъ зла. Такое жалкое наслѣдство досталось въ удѣлъ ХІХ-му вѣку отъ его предшественника, и начавшаго и окончившаго почти совершеннымъ невѣріемъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

3. Явленіе ангеловъ женамъ мироносицамъ во гробъ воскресшаго Господа.

Матѣ. XXVIII гл.

Марк. XVI глав.

Лук. XXIV гл.

3. И глаголаху (жены) къ себѣ: кто отвалитъ намъ камень отъ дверей гроба;

4. И воззрѣвши видѣша, яко отваленъ бы камень: бы бо велий зѣло.

5. И вшедше во гробъ, видѣша юношу съдѣща въ одеждѣ бѣлой: и ужасошася.

6. Онъ же глагола имъ: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина распятаго: воста, нѣсть здѣ: се, мѣсто, идоже положиши Его.

5. Отвѣщавъ же Ангелъ, рече женамъ: не бойтесь вы: вѣтъ бо, яко Иисуса распятаго ищите.

6. Нѣсть здѣ: воста бо, якоже рече. Приидите, видите мѣсто, идоже лежа Господь.

2. Обрѣтоша же (жены) камень отваленъ отъ гроба.

3. И вшедши не обрѣтоша тѣлесе Господа Иисуса.

4. И бысть недоумляющимъ имъ о семъ, и се, мужа два стаща предъ ними въ ризахъ блестящихся.

5. Пристрашнымъ же бывшимъ имъ, и поклонившимъ лица на землю, рекоста къ нимъ: что ищите живаго съ мертвыми;

6. Нѣсть здѣ, но воста: помяните, яко же глагола вамъ, еще сѣи въ Галилеи.

7. Глагола, яко подобаетъ сыну челоутческому предану быти въ руцѣ челоуткѣ грѣшникъ, и пропѣту быти, и въ третій день воскреснути.

8. И помянуша глаголю Ею.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 8.

7. И скоро шедше рыц- | 7. Но идите, рыцте уче-
те ученикомъ Ею, яко вос- | никомъ его и Петрови, яко
та отъ мертвыхъ: и се, во- | варяетъ вы въ Галилеи: та-
рлетъ вы въ Галилеи: тамо | мо Ею видите, яко-же рече
Ею узрите. Се, рхъ вамъ. | вамъ.

8. И изшедше скоро отъ | 8. И изшедше, блжаша
гроба со страхомъ и радо- | отъ гроба: и мяше же изъ
стію велию, текосте воз- | трепетъ и ужасъ: и нико-
тстити ученикомъ Ею. | му же никтоже рхша: боя-
хубося.

Въ то время, какъ римскіе войны со страхомъ уходили отъ гроба Иисуса Христа, жены мирносицы, напротивъ, приближались къ этому гробу. Онѣ шли спокойно, но недалеко отъ гроба пришли въ смущеніе. Онѣ вспомнили, что ко гробу былъ приваленъ большой камень, котораго онѣ не въ состояніи были отвалить. Онѣ сказали другъ другу: „кто отвалить намъ камень отъ дверей гроба?“ Изъ этого вопроса можно заключить, что жены не знали о поставленной ко гробу стражѣ, въ противномъ случаѣ, онѣ скорѣе должны были бы предложить другой вопросъ: „какъ можно проникнуть во гробъ, когда его охраняетъ стража?“ Какъ извѣстно, стража была поставлена въ субботу. Этотъ день жены должны были проводить, по закону, въ полномъ спокойствіи; въ этотъ день запрещалась всякая работа и всякое передвиженіе по маловажному дѣлу. Поэтому богобоязненные жены въ этотъ день не могли посѣтить гроба и узнать о приставленной ко гробу стражѣ, какъ думаютъ нѣкоторые ¹⁾. Евангелистъ Лука ясно показываетъ, что жены, похоронивъ Иисуса Христа, до воскресенія не ходили къ Его гробу. *Возвращишия* (послѣ погребенія), говоритъ ев. Лука о женахъ, *уготоваша ароматы и миро: и въ субботу убо умолчаша по заповѣди* (остались въ покоѣ) Лук. XXIII, 56. Но какимъ образомъ жены могли забыть о камнѣ, если онѣ знали, что онъ былъ приваленъ ко входу гроба? Можно полагать, что забота о пригложеніи ароматовъ поглотила все вниманіе женъ, такъ что онѣ совершенно забыли о второстепенномъ дѣлѣ. Не случается ли подобное и съ нами? Какъ часто, заботясь о какомъ либо важномъ дѣлѣ, мы не обращаемъ вниманія на какія либо мелочи, безъ

¹⁾ Напр. Gerhard, Nebe, см. Auferstehungsgeschichte von Nebe, s. 17.

которыхъ, однако, трудно бываетъ обойтись! Такимъ образомъ, нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что жены забыли о камнѣ, преграждавшемъ имъ доступъ къ тѣлу Иисуса Христа.

Размышляя о томъ, кого бы найти отвалить камень, жены, взглянувши впередъ, вдругъ увидали, что камень былъ отваленъ отъ гроба. *И воззрѣвши, видѣвши, повѣствуетъ ев. Маркъ, яко отваленъ бѣ камень: бѣ бо велий зѣло.* Большинство экзегетовъ (напр. Бенгель ¹⁾, де Ветте ²⁾, Кюнѣль ³⁾, Блекъ ⁴⁾) думаютъ, что выраженіе ев. Марка: *бѣ бо велий зѣло* поставлено для того, чтобы объяснить невозможность удаленія камня гроба усиліями однихъ женъ. Вполнѣ соглашаясь съ этою мыслию, мы думаемъ, что упоминаніе о величинѣ этого камня было здѣсь необходимо и по другой причинѣ. Жены, какъ извѣстно, приближались ко гробу утромъ, когда надъ долиной распростравлялся еще туманъ, когда еще кусты и деревья еле обрисовывались при слабомъ утреннемъ свѣтѣ. Въ такое время жены съ трудомъ могли бы разглядѣть камень, если бы онъ былъ малъ. Но большой объемъ камня позволялъ имъ ясно видѣть, что онъ не загоразивалъ уже входа гроба, а лежалъ около него. Увидавъ, что камень былъ отваленъ отъ гроба, жены пришли еще въ большее смущеніе. По нашимъ обычаямъ, удаленіе камня отъ гроба составило бы неважное обстоятельство, но у іудеевъ гробовой камень считался неприкосновеннымъ, и удаленіе его происходило только въ чрезвычайныхъ обстоятельствахъ. Видя его отваленнымъ, можно было предположить, что съ тѣломъ Иисуса произошло что-либо особенное. Что же именно? Отрадная мысль о воскресеніи Иисуса Христа не могла еще возникнуть у женъ. Онѣ подумали, что тѣло Иисуса Христа было кѣмъ либо украдено и положено въ другомъ мѣстѣ. Эта мысль такъ глубоко запала въ душу одной изъ женъ—Маріи

¹⁾ D. Bengel.—Gnomon Novi Testamenti, т. 1-й, стр. 244 Tübingae CLO I CCC LXXII.

²⁾ Dr. de Wette.—Kurze Erklärung der Evangelien, т. 1-й ч. 2, стр. 252. Leipzig. 1846.

³⁾ Dr. Krinoel.—Commentarius in libros Novi Testamenti т. 2, стр. 195. Lipsiae 1824.

⁴⁾ Fr. Bleek.—Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, B, 2, S. 498. Leipzig 1862.

Магдалины, что она не захотѣла убѣдиться наглядно въ своемъ подозрѣннн, а побѣжала назадъ, чтобы извѣстить апостоловъ Петра и Іоанна о случившемся при гробѣ. (Іоан. XX, 2). Вѣроятно, она думала, что извѣщенные ею мужи могутъ скорѣе отыскать тѣло Іисуса, чѣмъ жены. Другія жены пошли далѣе и вошли, по свидѣтельству Марка и Луки, во гробъ. Евангелистъ Матеей точно не говоритъ объ этомъ. Поэтому нѣкоторые, напримѣръ, Августинъ, Евф. Зигабенъ ¹⁾ думаютъ что, по Матеею, жены сначала не входили во гробъ, а остановились предъ нимъ, гдѣ на камнѣ увидали ангела. Уже послѣ того, какъ ангель сказалъ женамъ: *нѣсть здѣ... прїидите, видите мѣсто, идѣже лежа Господь*, послѣднія вошли во гробъ и увидали здѣсь другого ангела, или того же самаго, предварившаго ихъ. Но трудно согласиться съ тѣмъ, что ев. Матеей говоритъ о явленнн ангела внѣ гроба: нѣтъ никакихъ основаннй думать о подобномъ явленнн. Если въ предыдущихъ 4-хъ стихахъ евангелія Матеея говорится о томъ, что ангель сидѣлъ на камнѣ гроба, то изъ этого еще нельзя заключать о такомъ же положеннн ангела во время рѣчи женамъ, рассказанной въ стихѣ 5-мъ. Для пришедшихъ ко гробу женъ явленнн ангела имѣло цѣлью не утратить ихъ, какъ стражей, а только объяснить имъ причину исчезновеннн тѣла Господа. На основаннн словъ ангела: *нѣсть здѣ... прїидите видите мѣсто, идѣже лежа Господь*, можно заключать, что ангель находился не внѣ гроба, а внутри его. Господь, по словамъ ангела, не здѣсь, такъ какъ Онъ воскресъ; если бы Онъ не воскресъ, то, конечно, Онъ былъ бы здѣсь, т. е., въ пещерѣ, а не внѣ ея. Жены, затѣмъ, приглашены были ангеломъ подойти къ нему, чтобы видѣть мѣсто, гдѣ лежало тѣло Іисуса. Слѣдовательно, ангель находился тамъ, гдѣ можно было видѣть мѣсто, на которомъ было положено тѣло Господа, т. е., въ пещерѣ. Такимъ образомъ, ангель, по Матеею, находился внутри гроба, съ чѣмъ вполне согласны и другіе снноптики. Являющееся при такомъ рѣшеннн вопроса недоумѣнн, зачѣмъ ангель, по Матеею, приглашаетъ женъ

¹⁾ Августинъ, — de cons. evan. 3. 63; Зигабенъ, толковое евангеліе отъ Матеея, стр. 451.

прийти посмотрѣть мѣсто погребенія Иисуса Христа, разрѣшается черезъ правильное представленіе гроба Иисуса Христа. Гробъ Иисуса Христа не былъ похожъ на наши гроба. Онъ, какъ показываетъ большинство древнихъ гробницъ, находящихся теперь въ Иерусалимѣ, былъ высѣченъ въ скалѣ. Въ него велъ узкій проходъ, ¹⁾ къ которому примыкала большая пещера; въ послѣдней и было положено тѣло Иисуса Христа. Жены мироносицы сначала вошли въ проходъ и, увидя отсюда ангела, сидящаго въ пещерѣ, остановились, конечно, вслѣдствіе страха предъ такимъ существомъ. Ангелъ, видя ихъ испугъ, ободрилъ ихъ и пригласилъ въ пещеру, гдѣ было положено тѣло Иисуса Христа. Этотъ фактъ описанъ у ев. Матѳея. Евангелисты Маркъ и Лука подробно не описываютъ вступленія женъ во гробъ; они говорятъ только, что жены вошли во гробъ и увидѣли здѣсь ангела; такимъ образомъ, между евангелистами нѣтъ ни какого разногласія.

Войдя во гробъ, жены, по разсказу ев. Луки, замѣтили двухъ ангеловъ, а по разсказамъ евангелистовъ Матѳея и Марка, одного ангела. Чтобы примирить это кажущееся разногласіе, нѣтъ нужды прибѣгать къ тому предположенію, что однѣ изъ женъ видѣли одного ангела, а другія за свое благочестіе увидали двухъ; по этому въ разсказахъ евангелистовъ Матѳея и Марка, какъ основанныхъ на свидѣтельствѣ первыхъ женъ, передается объ одномъ ангелѣ, между тѣмъ въ разсказѣ ев. Луки, основанномъ на показаніяхъ другихъ женъ, сообщается о двухъ ангелахъ ²⁾. Нельзя принять этого объясненія, такъ какъ, кромѣ собственной произвольности, оно требуетъ другихъ столько же произвольныхъ предположеній; при немъ, напримѣръ, нужно допустить, что разность въ сказаніяхъ евангелистовъ зависитъ отъ различія разсказовъ, слышанныхъ

¹⁾ Этотъ проходъ сохранился до настоящаго времени. Вотъ что говорится въ довольно компетентномъ путеводителѣ въ Палестину: „жертвенникомъ для святыхъ Даровъ служатъ самый гробъ, помѣщающійся въ слѣдующемъ отдѣленіи часовни, т. е. въ святомъ вертепѣ, или въ самой пещерѣ Св. Гроба, куда ведетъ изъ придѣла Ангела низкій и узкій проходъ“. См. „Путеводитель въ Палестину“ изданія Аеоискаго Св. Андреевскаго скета, стр. 393; годъ и мѣсто изданія не помѣнены, но, судя по отиѣткѣ цензора, путеводитель вышелъ въ 1890 г. въ Одессѣ.

²⁾ См. Auferstehungsgesch. von Nebe s. 20.

ими отъ женъ, и что, слѣдовательно, они писали, тщательно не изслѣдовавъ дѣла. Это разногласіе лучше всего объясняется характеромъ писаній евангелистовъ. Евангелисты Матѳей и Маркъ, обыкновенно, не описываютъ второстепенныхъ подробностей, поэтому они упомянули только объ одномъ ангелѣ, считая это достаточнымъ для дѣла, между тѣмъ ев. Лука, любящій рассказывать подробно, упомянулъ о двухъ ангелахъ. Такія разногласія евангелистовъ встрѣчаются не рѣдко. Вотъ что пишетъ относительно этого г. Боголѣповъ: „не обычны ли въ нашихъ евангеліяхъ такія разницы между евангельскими повѣствованіями, которыя происходятъ отъ не строгой внимательности евангелистовъ въ опредѣленіи второстепенныхъ, неважныхъ обстоятельствъ событія, каковы указанія топографическія, хронологическія, числовыя и нужно ли трудиться надъ ихъ примиреніемъ? Достаточно въ этомъ случаѣ вспомнить исторію исцѣленія Иисусомъ Христомъ гадаринскихъ бѣсноватыхъ (Мѳ. VIII, 28; Марк. V, 2; Лук. VIII, 27) и іерихонскихъ слѣпцовъ (Матѳ. XX, 21—30; Марк. X, 46; Лук. XVIII, 35), чтобы видѣть, какъ евангелисты, всегда строго согласные въ существѣ дѣла, расходятся иногда въ показаніи такихъ вещей, каковы числовыя данныя“¹⁾.

Ангель, по свидѣтельству ев. Марка, имѣлъ видъ юноши, одѣтаго въ бѣлую одежду. Кромѣ немногихъ рационалистовъ, никто не сомнѣвался, что здѣсь нужно разумѣть явленіе ангела. Извѣстно, что еще въ ветхомъ завѣтѣ ангелы являлись въ видѣ юношей (2 Мак. III, 26). Этотъ ангель имѣлъ бѣлую одежду— символъ чистоты и невинности. По евангелію Луки, жены во гробѣ увидали двухъ мужей въ блистающихъ одеждахъ. Подъ этими мужами несомнѣнно разумѣются ангелы, такъ какъ въ стихѣ 23-мъ этой главы они прямо называются ангелами. Въ какомъ пунктѣ пещеры находился ангель, Матѳей не указываетъ, но Маркъ говоритъ, что ангель сидѣлъ въ *десныхъ*— ἐν τοῖς δεξιῶς. Этому указанію не противорѣчитъ и рассказъ Луки о томъ, что два мужа *стаста*—ἐπέστησαν—предъ женами. Глаголь—ἐφίστημι выражаетъ только неожиданное появленіе.

¹⁾ Боголѣповъ, — учебное руководство къ чтенію евангелій, вып. 3-й, стр. 112 Москва 1875 года.

ше и не опредѣляетъ того, какое положеніе занимаетъ явившійся,—стоитъ-ли онъ, или сидитъ. Сопоставляя рассказъ Луки съ рассказомъ Марка, можно заключать, что ангелы, по Лукѣ, сидѣли. Такое положеніе указывало на то, что все уже окончилось, такъ что ангелы могли соблюдать теперь праздничный покой. Ангелы сидѣли на правой сторонѣ, вѣроятно, потому, что смертное ложе Господа находилось на правой сторонѣ при входѣ въ пещеру.

Увидавъ ангеловъ, жены пришли въ смущеніе. По Матѳею, ихъ охватилъ страхъ, такъ что ангелъ долженъ былъ сказать имъ: *не бойтесь: рή φοβισθαί*. Эту рѣчь ангелъ говоритъ, по Матѳею, какъ отвѣтъ, какъ возраженіе: *αποκριθείς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπε ταῖς γυναῖκιν*. Рѣчь ангела представляется отвѣтомъ, возраженіемъ потому, что жены про себя спрашивали, что значитъ явленіе ангела. Этотъ вопросъ хотя онъ не высказывали вслухъ, тѣмъ не менѣе его можно было угадать по выраженію ихъ лицъ. Ев. Маркъ говоритъ, что жены при видѣ ангела *ужасомаша*—*ἐξέθαμβήθησαν*¹⁾. Слово *θάμβος* (ужасъ) выражаетъ высочайшую степень изумленія и ужаса (см. Марк. IX, 15). Ев. Лука не удовлетворяется указаніемъ на страхъ жень, на описываетъ еще вѣдншее движеніе, сдѣланное ими: *пристрашнымъ же бывшимъ имъ, говорившъ онъ, и поклонившъ лица на землю*. Жены не могли смотрѣть на ангеловъ потому, что видъ ихъ былъ, какъ молнія и одежды бѣлы, какъ свѣтъ. Кромѣ того, жены наклонили лица свои изъ почтенія и благоговѣйнаго трепета предъ высшими существами, пришедшими изъ другого міра²⁾.

По Матѳею и Марку, ангелъ начинаетъ свою рѣчь словами

¹⁾ Этотъ глаголъ встрѣчается только у Марка.

²⁾ Даже язычники сознавали невозможность смотрѣть на небесное существо. Поэтъ Овидій говоритъ, что человѣкъ, при явленіи небеснаго существа, долженъ наклонить свой взоръ. См. *Fast* 1, 147, гдѣ онъ рассказываетъ о созерцаніи Януса:

*Sumpsit animum gratesque
deo non territus egi
Verbaque sum spectans pauca locutus
humum,*

т. е. я ободрился и неустрашимо благодарилъ Бога я, смотря на землю, сказалъ нѣсколько словъ.

утѣшенія и одобренія: *не бойтесь вы*, говорится у Маттея; *не ужасайтесь*, говорится у Марка. Слово *вы* здѣсь не лишнее. „Это слово, говоритъ Златоустъ, съ одной стороны, выражаетъ большое уваженіе, а съ другой, указываетъ на то, что ужасныя бѣдствія ожидаютъ тѣхъ, которые дерзнули на сіе злодѣяніе, если т. е. не покаются. Не вамъ, говоритъ, надлежитъ страшиться, а распявшимъ Его“ ¹⁾. Сказавши женамъ слово одобренія и утѣшенія, ангелъ сейчасъ же объясняетъ, почему онъ такъ дружески можетъ говорить къ нимъ: *Вѣдь бо, яко Иисуса распятаго ищите*, говоритъ онъ, по Маттею. Ангелъ знаетъ, зачѣмъ жены вошли во гробъ; ему извѣстно, что онѣ пришли помазать тѣло своего Учителя, котораго любили всей душой. Но Онъ воскресъ и ангелъ поставленъ здѣсь, что бы объявить объ этомъ женамъ. Послѣднія не имѣютъ никакого основанія опасаться ангела своего Господа: онъ поставленъ не для того, чтобы утѣшить ихъ, а для того, чтобы указать путь къ Распятому. Ев. Маркъ почти одинаково передаетъ эти слова ангела: *Иисуса ищите*, говорится у него, *Назарянина распятаго*—*Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρητῶν* ²⁾ τὸν ἐσταυρωμένον.

Того, кого искали жены, ангелъ называетъ не Господомъ, не Сыномъ Божиимъ, а Иисусомъ Назаряниномъ. Это онъ дѣлаетъ съ тою цѣлю, чтобы жены могли скорѣе понять его. Въ это время жены не имѣли вѣры въ Иисуса Христа, какъ Сына Божія; Онѣ искали не Господа, не Сына Божія, а человѣка Иисуса, который пришелъ изъ Назарета и пострадалъ на крестѣ въ Иерусалимѣ. Распятымъ ангелъ называетъ Иисуса Христа потому, „что не стыдится креста, который есть спасеніе человѣковъ и основаніе всѣхъ благъ“. (Феофил. Златоустъ).—По Лукѣ, ангелы прежде всего предлагаютъ женамъ вопросъ, въ которомъ слышится порицаніе ихъ прибытію ко гробу. *Что ищите живаго съ мертвыми?* говорятъ ангелы женамъ. Жены заслуживали порицанія потому, что думали объ Иисусѣ, какъ о простомъ человѣкѣ, не могущемъ воскреснуть изъ мертвыхъ. Не разумно было искать среди мертвыхъ

¹⁾ Златоустъ, — 39-я бес. на ев. Маттея.

²⁾ Этого слова нѣтъ въ кадексахъ Синайскомъ и Кембриджскомъ.

Того, Кто имѣетъ власть надъ смертію. Не воскрешалъ ли Онъ мертвыхъ? Если Онъ другихъ возбуждалъ отъ смерти, то не ручалось ли это за то, что Онъ можетъ побѣдить смерть и выйти изъ гроба? Думать о Немъ, какъ объ умершемъ, не было никакого основанія. Этимъ вопросомъ жены приготовились къ тому, чтобы услышать извѣстіе о воскресеніи Иисуса. Это извѣстіе синоптики передаютъ вполнѣ согласно. По Матѳею, ангель говорятъ: *нѣсть здѣ: возста бо*—οὐκ ἔστιν ὄψε: ἡγέρθη γάρ, по Марку: *возста, нѣсть здѣ—ἡγέρθη οὐκ ἔστιν ὄψε*, по Лукѣ: *нѣсть здѣ, но возста*—οὐκ ἔστιν ὄψε ἀλλ' ἡγέρθη. Слово ἡγέρθη (буквально: онъ возбужденъ) подало поводъ нѣкоторымъ утверждать, что воскресеніе Иисуса Христа совершилось по инициативѣ и силою Бога—Отца. Шлейермахеръ, напр., въ своемъ сочиненіи: „Христіанская вѣра“ (2, 93) замѣчаетъ по этому поводу: „Воскресеніе Христа никогда не выставляется свидѣтельствомъ живущаго во Христѣ Божества, такъ какъ оно вездѣ приписывается не Ему, а Богу. Сравн. Дѣян. II, 24; III, 15; IV, 10; X, 40, Римл. IV, 24; 1 Кор. VI, 14; XV, 15; 2 Кор. IV, 14. Но это мнѣніе не основательно: Иисусъ Христосъ неоднократно приписываетъ причину своего воскресенія Себѣ Самому, напр., говоря однажды о храмѣ тѣла своего, Онъ сказалъ: *тремя денми воздвину ю* (Іоан. II, 19); этимъ Онъ, по слѣдующему 22 стиху, предсказывалъ свое воскресеніе изъ мертвыхъ. Подобно этому Иисусъ Христосъ говоритъ въ 18 стих. X гл. евангелія Іоанна: *авъ душу мою полагаю, да паки прииму ю, и область имамъ паки пріяти ю*. Сюда могутъ относиться еще слѣдующія мѣста писанія: Матѳ. XVII, 9; Марк. VIII, 31; Лук. XXIV, 7 и др. Впрочемъ, нужно замѣтить, въ воскресеніи Иисуса Христа принимали участіе всѣ три лица Пресвятыя Троицы. Это видно изъ тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ Спасителемъ нашимъ называется вообще Богъ, совершающій наше спасеніе черезъ Иисуса Христа въ Духѣ Святомъ, каковы, напр., слова апостола: *егда благодать и человеколюбіе явися Спаса нашего Бога, не отъ дѣлъ праведныхъ, ижеже сотворихомъ мы, но по своей Его милости, спасе насъ банею пакибытія, и обновленія Духа Святаго, еюже излиа на насъ обильно Иисусъ Христомъ Спасителемъ нашимъ* (Тит. III, 4—6). Вотъ почему

объ Иисусѣ Христѣ сказано: ἠγέρθη—возбужденъ. Этимъ дается указаніе на то, что въ воскресеніи Его принимали участіе всѣ три Лица Пресвятыя Троицы.

Объявивши женамъ о воскресеніи Господа, ангелъ для большаго доказательства этого указываетъ на пустой гробъ. *Идѣте здѣ,* говоритъ онъ, по Матѳею, *приидите, видите мѣсто, идѣже лежаша Господь.* Точно также говорится и у Марка. Самое возстаніе Иисуса Христа изъ гроба не могло быть видимо человѣкомъ: грѣшное око человѣческое не вынесло бы сліянія славы Сына Божія; поэтому самымъ лучшимъ доказательствомъ воскресенія Его могла служить пустая пещера. Жены смотрѣли, гдѣ полагали тѣло Господа, знали, что и камень велий былъ приваленъ къ двери гроба. И вотъ камень отваленъ и тѣла Господа *идѣте здѣ.* Гдѣ же оно? Мысль о кражѣ его не могла быть допускаема, такъ какъ лежащія здѣсь погребальныя пелены и свитый сударь (Іоан. XX, 6, 7) служили нагляднымъ опроверженіемъ этого. Такимъ образомъ, при видѣ пустого гроба жены мироносицы могли твердо убѣдиться въ воскресеніи Иисуса Христа.

Но ангелъ, кромѣ вышеизложеннаго доказательства воскресенія Господа, даетъ сейчасъ же другое. По свидѣтельству Луки, два мужа, т. е. ангелы, сказали женамъ: *помяните, якоже глагола вамъ еще сый въ Галилеи, глагола, яко подобаетъ сыну человеческому предану быти въ руки чловѣкъ грѣшникъ, и пропѣту быти и въ третій день воскреснути.* Евангелистъ Матѳей передаетъ это въ двухъ словахъ: *якоже рече.* На первый взглядъ кажется непонятнымъ, почему ангелы указываютъ на то, что предсказаніе Спасителя о своемъ воскресеніи произнесено Имъ въ Галилеѣ. Спаситель, какъ извѣстно, о своихъ страданіяхъ и воскресеніи говорилъ не разъ, говорилъ въ Галилеѣ и въ Іудеѣ (см. напр. Матѳ. XVII, 23; XXVI, 32; Марк. XIV, 28; IX, 10), почему же ангелы считаютъ нужнымъ указать въ этомъ случаѣ на Галилею? Не потому ли, что эти жены происходили изъ Галилен и, сопровождая Спасителя только въ этой странѣ, могли слышать указанныхъ словъ только въ Галилеѣ? Но это противорѣчитъ евангельскимъ повѣствованіямъ, по которымъ жены сопровождали Спасителя во время Его послѣдняго путешествія въ Іерусалимъ и слы-

шли здѣсь о Его общаніи явиться ученикамъ по воскресеніи своемъ въ Галилеѣ (Матѣ. XXVI, 32; Марк. XIV, 28 и друг.) Указаніе на галилейскія предсказанія можно объяснить тѣмъ, что они тверже сохранялись въ памяти женъ, чѣмъ слова, сказанныя Господомъ въ Иерусалимѣ. То, что говорилъ Спаситель въ Галилеѣ, было тщательно обдуманно женами. Онѣ въ то время не хотѣли вѣрить этимъ предсказаніямъ, онѣ считали ихъ невозможными; однако, скоро должны были несомнѣнно убѣдиться въ истинности словъ своего Учителя. Последній былъ преданъ въ руки грѣшниковъ ¹⁾ и былъ распятъ. Такимъ образомъ, первая часть предсказаній Иисуса исполнилась, жены имѣли всѣ основанія ждать исполненія второй части этого предсказанія. Иисусъ Христосъ предсказывалъ, что Онъ въ третій день послѣ своей смерти воскреснетъ. Нынѣ третій день,—и Онъ воскресъ. Не ясно ли, что здѣсь не должно быть никакихъ сомнѣній? Дѣйствительно, жены вспомнили слова Спасителя; *и помянуша глаголы его*, говоритъ ев. Лука. Сомнѣніе женъ стало переходить теперь въ увѣренность. Первый лучъ надежды уже проникъ въ ихъ сердца. Печаль женъ стала мало по малу переходить въ радость. Теперь женамъ ничего болѣе не оставалось дѣлать, какъ пойти къ апостоламъ, чтобы, при совмѣстномъ обсужденіи случившагося, дойти до твердой вѣры въ воскресеніе Иисуса Христа. Дѣйствительно, ангелы посылаютъ ихъ теперь къ апостоламъ. *Но идите*, говорятъ они, по Марку, *рцйте ученикамъ его и Петрови, яко варяетъ вы въ Галилеѣ: тамо Его увидите, якоже рече вамъ*. Ев. Матѣей передаетъ эти слова съ нѣкоторыми измѣненіями, хотя совершенно согласно съ Маркомъ. *И скоро шедше*, говорится у Матѣя, *рцйте ученикамъ Его, яко воста отъ мертвыхъ: и се варяетъ вы въ Галилеи: тамо Его узрите. Се, рцхъ вамъ*. Жены должны были скоро идти отъ гроба съ тою цѣлію, конечно, чтобы поскорѣе еообщить ученикамъ радостную вѣсть о воскресеніи Господа. Подъ учениками разумѣются здѣсь, главнымъ образомъ, апостолы: они имѣли полное право

¹⁾ Подъ грѣшниками нужно разумѣть не однихъ только первосвященниковъ и фарисеевъ, или Иудеевъ, но вообще всѣхъ людей, такъ какъ Иисусъ Христосъ былъ распятъ за грѣхъ всѣхъ людей.

получить извѣстiе о воскресенiи Иисуса Христа прежде всего. Съ другой стороны, приглашенiе идти въ Галилею могло касаться только апостоловъ, а не всѣхъ послѣдователей и спутниковъ Иисуса Христа. По Марку, ангель повелѣваетъ женамъ сообщить о воскресенiи Господа ученикамъ его и Петру. Спрашивается, почему Петръ ставится какъ бы отдѣльно отъ учениковъ? Католическiе писатели думаютъ, что особенное упоминанiе о Петрѣ подлѣ апостоловъ указываетъ на преимущество его предъ прочими апостолами. По ихъ мнѣнiю, Петръ былъ княземъ апостоловъ, поэтому ангель одного только его и называетъ по имени ¹⁾. Но съ этимъ мнѣнiемъ нельзя согласиться. Если бы Петръ былъ княземъ апостоловъ, то имя его стояло бы передъ словомъ *ученикомъ*. Между тѣмъ, Петръ упоминается ангеломъ послѣ другихъ учениковъ, какъ такой, о принадлежности котораго къ обществу апостоловъ не сказано ничего опредѣленнаго. Гораздо основательнѣе другое мнѣнiе, которое въ упоминанiи Петра видитъ необходимое для послѣдняго утѣшенiе. Какъ извѣстно, на тайной вечера Господь, предсказывая ученикамъ, что всѣ они въ эту ночь соблазнятся о Немъ, далъ ап. Петру особое предсказанiе, что онъ трижды отречется отъ Него. (Матѣ. XXVI, 31—34; Марк. XIV, 27—30 и др.). Предсказанiе Господа исполнилось: ап. Петръ трижды и даже съ клятвою отрекся отъ Него (Матѣ. XXVI, 69—74). „Такъ какъ Петръ отрекся, то если бы жены сказали, что имъ велѣно извѣстить только учениковъ, онъ сказалъ бы: я отрекся, слѣдовательно, уже не ученикъ Его, а потому Господь отвергъ меня и возгнущался мною; по этому ангель присовокупилъ: *и Петрови*, дабы не смутился Петръ тою мыслию, что будто онъ не удостоенъ и слова, какъ отрекшiйся и потому уже недостойный быть въ числѣ учениковъ“ ²⁾.

По сказанiямъ Матѣея и Марка, ангелы сказали женамъ, чтобы апостолы шли въ Галилею, гдѣ Господь намѣренъ былъ явиться имъ. Между тѣмъ, по другимъ евангельскимъ сказанiямъ, Господь явился ученикамъ своимъ нѣсколько разъ

¹⁾ См. *Kommentar über das N. Test. von Meyer*, 1, S. 230 Göttingen 1832.

²⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ ч. 2-я, стр. 248—249. Казань 1867 г.

въ Иерусалимѣ, прежде чѣмъ они пошли въ Галилею (Марк. XVI, 2—12—14; Лук. XXIV, 13—35 и друг.). Если Иисусъ Христосъ намѣренъ былъ явиться въ Иерусалимѣ, то для чего Ему нужно было посылать апостоловъ въ Галилею? На это нужно сказать, что іерусалимскія явленія не могли исключать галилейскихъ. Галилея, какъ извѣстно, была по преимуществу мѣстомъ дѣятельности Иисуса Христа и въ ней было болѣе послѣдователей Его, чѣмъ въ Иудеѣ. Понятно, что въ Галилеѣ могло видѣть Его большее число послѣдователей, чѣмъ въ Иудеѣ; несомнѣнная истина Его воскресенія могла быть засвидѣтельствована большимъ числомъ лицъ, и явленіе Его могло привести къ Нему большее число вѣрующихъ. Далѣе, нужно принять во вниманіе, что Господь по воскресеніи являлся ученикамъ для подробнаго разъясненія того, что раньше говорилъ кратко (Дѣян. 1, 3). По этому необходимо было избрать удобное мѣсто для явленій. Но какое мѣсто могло быть болѣе удобнымъ для продолжительныхъ бесѣдъ, какъ не тихая Галилея, гдѣ Господь могъ спокойно бесѣдовать съ учениками своими и всѣми вообще вѣрующими въ Него, не возбуждая негодованія и преслѣдованія со стороны враговъ? И до страданій своихъ Господь преимущественно проповѣдывалъ въ Галилеѣ, избравъ для этого опредѣленные мѣста. Галилея, затѣмъ, была родиною Его учениковъ; по этому послѣдвіе могли имѣть здѣсь средства къ жизни болѣе надежныя, чѣмъ въ Иерусалимѣ. Вотъ почему ангель указываетъ на Галилею, какъ на преимущественное мѣсто явленій Господа. Его слова, однако, не исключали іерусалимскихъ явленій. Если ангель не упоминаетъ о нихъ, то это обуславливалось тѣмъ, что Иисусъ Христосъ ранѣе не говорилъ о явленіяхъ въ Иерусалимѣ, тогда какъ о галилейскихъ явленіяхъ онъ говорилъ неоднократно (Матѣ. XXVI, 32; Марк. XIV, 28 и друг.). Явленія Господа въ Иерусалимѣ необходимы были для того, чтобы ученики убѣдились въ Его воскресеніи и пошли въ Галилею. Одного свидѣтельства ангела о воскресеніи Господа недостаточно было, чтобы утѣшить учениковъ и не дать погаснуть ихъ вѣрѣ въ Иисуса. *Мы же надѣяхомся*, говорятъ, напр., эмауускіе спутники,—ученики Господа, *то сей есть хотя избавити израиля: но и надъ вѣсьми сими третій сей день есть,*

отмелиже сія быша (Лук. XXIV, 21). Вотъ состояніе учениковъ даже послѣ того, какъ жены сказали имъ о явленіи ангела и о воскресеніи Іисуса! Ихъ надежда на избавленіе Израиля Іисусомъ Христомъ оставила ихъ, даже не смотря на то, что жены сказали имъ о явленіи ангеловъ и о воскресеніи Іисуса. Ученики по прежнему были *несмысленны и косны сердцемъ*, чтобы увѣровать въ Него. Вѣра учениковъ была подобна потухающему свѣтильнику; этотъ свѣтильникъ угасъ бы, еслибъ Господь своими явленіями не возжегъ его яркимъ пламенемъ.

Оканчивая свою рѣчь къ женамъ, ангелъ говоритъ: *се рѣчь вамъ*. Это выраженіе можно сравнить съ словами: истинно, истинно говорю вамъ. То, что ангелъ говорилъ женамъ, есть несомнѣнная истина: его устами говорилъ Самъ Богъ. Жены должны были вѣрить его словамъ, такъ какъ не имѣли никакихъ основаній сомнѣваться, въ сказанномъ имъ.

Дѣйствительно, по свидѣтельству Матоея и Марка, жены мирносицы въ точности исполнили приказаніе ангела: онѣ, выйдя изъ гроба, побѣжали къ апостоламъ: *и изшедше скоро отъ гроба, пишетъ ев. Матеей, со страхомъ и радостію велию, текость возвестити ученикомъ его*. Быстрому уходу много способствовало еще ихъ душевное настроеніе. По Матеею, онѣ испытывали страхъ и радость, по Марку—трепетъ и ужасъ (*имѣше же ихъ трепетъ и ужасъ*). Страхъ и ужасъ напалъ на нихъ отъ неожиданнаго явленія ангеловъ. Этотъ страхъ былъ продолженіемъ того страха, который охватилъ ихъ при вступленіи во гробъ. Теперь, послѣ чудныхъ рѣчей ангела, этотъ страхъ усилился до высочайшей степени, „какъ обыкновенно бываетъ подобное при чрезвычайныхъ видѣніяхъ; состояніе страха и трепета овладѣваетъ сердцемъ, когда окончится видѣніе“ ¹⁾). Радость женъ происходила оттого, что онѣ услышали радостную вѣсть о воскресеніи Іисуса Христа. Впрочемъ, ев. Маркъ опускаетъ замѣчаніе о радостномъ настроеніи женъ; поэтому вполне справедливо нѣкоторые экзегеты говорятъ, что чувство радости было погребено у женъ подъ ощущеніями ужаса ²⁾). „Если Матеей сказалъ, пишетъ Евфимій Зигабенъ,

¹⁾ Архим. Махаилъ,—толков. на ев. Марка, стр. 196.

²⁾ Прот. Богословскій,—св. Исторія Н. Зав., стр. 234.

что жены испытывали страхъ и радость, а Маркъ, что ихъ объялъ трепеть и ужасъ, то въ этомъ нѣтъ противорѣчія. Трепетъ явился у нихъ отъ страха, а относительно радости Маркъ умалчиваетъ; можетъ быть, обозначилъ её словомъ—ужасъ, потому что она можетъ иногда перейти въ ужасъ¹⁾. Такимъ образомъ, жены испытывали и страхъ и радость, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: такое настроеніе случается нерѣдко. Уже древніе знали о такомъ настроеніи, напр. Виргилій²⁾. Подъ вліяніемъ такого настроенія жены, по Марку, *никомуже ничтоже рѣша: бояхубося*. Спрашивается, долго ли продолжалось молчаніе женъ? Нѣтъ сомнѣнія, что жены, придя домой, все рассказали апостоламъ, такъ какъ онѣ не осмѣлились бы ослушаться приказанія ангеловъ. На это ясно указываютъ слова св. Луки: *возвѣстима* (жены) *вся* (случившееся при гробѣ) *единому десяте и осемъ прочимъ* (Лук. XXIV, 9), и самъ св. Маркъ даетъ право думать, что жены, пришедши домой, рассказали обо всемъ апостоламъ (Марк. XVI, 10). Значить, онѣ никому ничего не говорили по выходѣ изъ гроба, на пути. Отсюда открывается неправильность того объясненія, будто жены не осмѣлились ничего сказать въ отвѣтъ ангеламъ (Августинъ): онѣ никому ничего не сказали, уже оставивъ гробъ, *изшедше*. Неправильно также объяснять эти слова въ томъ смыслѣ, что жены никому изъ стражей гроба ничего не сказали. Въ это время послѣднихъ уже не было при гробѣ; послѣ испуга, вслѣдствіе землетрясенія, всѣ воины немедленно разбѣжались. И такъ естественнѣе всего думать, что жены молчали во время бѣгства отъ гроба; такъ какъ это бѣгство было уже *возсіяшу солнцу*, то на пути могли встрѣчаться зна-

1) Звгабенъ,—Толков. св. отъ Маттея, стр. 454. Кіевъ. 1886 г.

2) Вотъ что пишетъ онъ въ Энеидѣ (1, 513):

Odstupuit simul ipse, simul
percussus Achates
Laetitiaque metuque; avidi
coniungere dextras
Ardebant, sed res animas incognita
turbat.

и въ другомъ мѣстѣ (11, 806): fugit ante omnes exterritus Arruns
Laetitia mixtoque metu.

комые и спрашивать женъ о причинѣ ихъ смущенія. Но жены имъ ничего не говорили. Причиною этою служилъ страхъ. Извѣстно, что подъ влияніемъ сильнаго страха человѣкъ не въ состояніи бываетъ выговорить слова. Только черезъ нѣкоторое время, когда человѣкъ придетъ въ себя, онъ можетъ рассказать о случившемся съ нимъ. Это то психическое настроеніе и разумѣть св. Маркъ въ словахъ: *никому же ничто же рѣша: бояхубося.*

II.

Путешествіе апостоловъ Петра и Іоанна ко гробу воскресшаго Господа.

Лука XXIV, 24.

12. *Петръ же воставъ
тече ко гробу,*

*и приникъ видѣ ризы еди-
ны лежаща:*

*и отиде, въ себѣ дивяся
бышешу.*

Іоанна, 1—10. XX.

1. *Во едину же отъ субботы Марія Магдалина при-
иде заутра, еще сущей тмѣ, на гробъ, и видѣ камѣтъ
взятъ отъ гроба:*

2. *Тече убо и прииде къ Симону Петру и къ дру-
гому ученику, ея-же любляше Исусъ, и глагола има: взя-
ша Господа отъ гроба, и не възъ, идѣ положиша Ею.*

3. *Изиде же Петръ и другій ученикъ, и идоста ко
гробу:*

4. *Течаста же оба окупъ: и другій ученикъ тече
скорѣе Петра и прииде прежде ко гробу,*

5. *И приникъ видѣ ризы лежаща: обаче не отиде.*

6. *Прииде же Симонъ Петръ всмѣтъ ея, и вниде во
гробъ, и видѣ ризы едины лежаща,*

7. *И сударь, иже бы на главъ Ею, не съ ризами
лежаща, но особь свитъ на единѣмъ мѣстѣ.*

8. *Тогда убо отиде и другій ученикъ, пришедшій
прежде ко гробу, и видѣ и втрова:*

9. *Не у бо вѣдѣху писанія, яко подобаетъ Ему
изъ мертвыхъ воскреснути.*

10. *Идоста же пакы къ себѣ ученика.*

Въ то время, какъ жены Мироносицы послѣшно уходили отъ гроба Господня, два ученика Исуса Христа Петръ и Іоаннъ, напротивъ, быстро приближались къ этому гробу. Эти ученики получили неожиданное извѣстіе отъ Маріи Магдалины, что отъ гроба Господня былъ отваленъ камень ¹⁾. Ма-

¹⁾ О путешествіи апостоловъ Петра и Іоанна ко гробу Господа подробно говорится въ евангеліи Іоанна. Повѣствованіе евангелиста Іоанна о путешествіи женъ мироносицъ и учениковъ ко гробу Исуса Христа значительно отличается отъ сказаній объ этомъ другихъ евангелистовъ. Іоаннъ опускаетъ почти все опи-

рія Магдалина, какъ намъ уже извѣстно, отправилась ко гробу Господа вмѣстѣ съ другими женами, но увидя, что отъ гроба былъ отваленъ камень, она не пожелала идти далѣе, а поспѣшно побѣжала къ ученикамъ Петру и Иоанну сообщить имъ такое чрезвычайное извѣстіе. Вѣроятно, она думала, что эти мужи по горячимъ, такъ сказать, слѣдамъ могутъ скорѣе отыскать тѣло Иисуса, которое, по ея мнѣнію, было кѣмъ небудь украдено. *Тече убо, пишетъ ев. Иоаннъ, и прииде къ Симону Петру и къ другому ученику, его же любяше Иисусъ.* Симонъ Петръ извѣстнѣйшій изъ Апостоловъ. Онъ былъ родомъ изъ Вивсаиды, по роду занятій былъ рыбарь (Лук. V, 1—3 и друг.); подъ другимъ ученикомъ, котораго любилъ Иисусъ, нужно разумѣть Иоанна Богослова, писателя 4-го евангелія. Это видно изъ снесенія этого мѣста съ другими мѣстами этого евангелія, гдѣ подъ ученикомъ, *егоже любяше Иисусъ*, разумѣется Иоаннъ Богословъ (см. XIII, 23; XIX, 26). На вопросъ, почему Марія Магдалина побѣжала къ этимъ именно ученикамъ, даются различныя отвѣты. Нѣкоторые (напр. Lange) думаютъ, что Марія встрѣтила этихъ учениковъ на пути. Горячая любовь къ Господу побудила будто бы этихъ учениковъ рано утромъ этого дня пойти ко гробу Господа вслѣдъ за женами ¹⁾. Но этого

сравненіе другими евангелистами и дополняетъ ихъ повѣствованія подробнымъ описаніемъ случившагося только съ Маріей Магдалиной и двумя учениками Петромъ и Иоанномъ. Благодаря этому, слагается полная исторія событій этого единственнаго въ исторіи утра, утра Свѣтлаго Христова Воскресенія. Иоаннъ рассказываетъ, что Марія Магдалина во едину отъ субботы, т. е. въ воскресенье, на разсвѣтѣ шла ко гробу Иисуса Христа. Этотъ разсказъ не исключаетъ того, что съ Маріей Магдалиной шли и другія жены, какъ разсказано у синоптиковъ. Во 2-мъ стихѣ XX-й главы евангелія Иоанна разсказывается, что Марія Магдалина, придя къ Петру и Иоанну, говорить: „не знаемъ, гдѣ положили Его“. Ясно что она была не одна при гробѣ Иисуса Христа. „Подобный способъ повѣствованія, пишетъ Архим. Михаилъ, находимъ еще у ев. Луки: онъ повѣствуетъ о путешествіи ко гробу Христову одного ап. Петра (XXIV, 12), а затѣмъ передаетъ слова эммаусскихъ спутниковъ: и пошли нѣкоторые изъ нашихъ ко гробу и проч. XXIV, 24 ср. ст. 22“. Архим. Михаилъ,—толк. ев. отъ Иоанна стр. 596—597. Москва 1874)—Марія Магдалина приходитъ ко гробу очень рано, когда было еще темно—*еще сущей тмѣ*. Это опредѣленіе времени вполне совпадаетъ съ показаніями Маттея и Луки, по которымъ жены пришли ко гробу очень рано (Матѣ. XXVIII, 1; Лук. XXIV, 1).

¹⁾ См. Auferstehungsgesch. von Nebe, S. 53.

мнѣнія нельзя допустить: слово *прииде*—*ἔρχεται* указываетъ не на случайную встрѣчу этихъ лицъ, а на тщательный розыскъ ихъ ¹⁾. Прибытіе Маріи Магдалины къ этимъ апостоламъ легко объясняется изъ ближайшаго отношенія этихъ лицъ къ Иисусу Христу. Они вмѣстѣ съ Іаковомъ Заведеевымъ были самыми любимыми учениками Господа и, конечно, сами имѣли горячую любовь къ Нему. Марія Магдалина, зная это, и отправилась къ нимъ. Она не безъ основанія полагала, что эти ученики примутъ самое дѣятельное участіе въ розыскѣ тѣла Иисуса, и дѣйствительно, она не обманулась.

Придя къ Петру и Іоанну, Марія Магдалина говоритъ имъ: *взяша Господа отъ гроба и не отыскавъ—ὄψαμεν—αὐτὸν* положиши Его. Марія Магдалина ничего не говоритъ объ удаленіи камня отъ гроба и о томъ, что гробъ былъ открытъ. Она пропускаетъ это, такъ какъ хочетъ немедленно высказать главное: *взяша Господа*. Замѣчательно, что она высказываетъ это не какъ догадку, не какъ предположеніе, а какъ фактъ, въ дѣйствительности котораго не сомнѣвалась ни она, ни другія жены. Для насъ можетъ показаться странною ихъ увѣренность, не основанная на твердыхъ данныхъ; но для Маріи Магдалины и ея спутницъ открытый гробъ служилъ яснымъ доказательствомъ удаленія тѣла Иисуса Христа. Въ самомъ дѣлѣ, не знали ли онѣ о той глубокой враждѣ, какую питали къ Иисусу Христу фарисеи и первосвященники? Ненависть этихъ лицъ къ Иисусу не могла ли побудить ихъ къ оскверненію Его тѣла? Если камень былъ удаленъ, то очевидно, что враги уже исполнили свое намѣреніе; онѣ обезчестили тѣло Его и положили въ другомъ мѣстѣ, быть можетъ, даже съ злодѣями. Такимъ образомъ, подъ тѣми лицами, которыя *взяша Господа*, нужно разумѣть враговъ Иисуса Христа, а не учениковъ Его, какъ думаютъ нѣкоторые (Бенгель ²⁾ Кюнель ³⁾ и друг.). Если бы Марія Магдалина думала, что тѣло Иисуса Христа было взято учениками, то она не стала бы такъ сильно беспокоиться. У нея не было бы причины волноваться и бѣжать къ

¹⁾ Cremer,—Wörterbuch., S. 387.

²⁾ Bengel,—Gnomon Novi Testamenti, стр. 487.

³⁾ Krinoel,—Commentarius in libros N. Test, т. 3, стр. 719.

Петру и Іоанну; она спокойно пошла бы къ нимъ, что бы разспросить ихъ о мѣстѣ погребенія Иисуса Христа. Теперь же она сильно беспокоится, такъ какъ не знаетъ, гдѣ положено тѣло Господа: *не ѡтѣмъ* ¹⁾, говоритъ она, *идѣ положити Ею*. Слово *ѡтѣмъ* показываетъ, что не одна Марія Магдалина ходила ко гробу Иисуса Христа, что не одна она удостовѣрилась въ похищеніи тѣла Исусова. Изъ этого указа- нія апостолы Петръ и Іоаннъ могли заключить, что извѣстіе Маріи Магдалины о похищеніи тѣла Исусова—не ложно, они должны были вѣрить словамъ ея и употребить зависящія отъ нихъ мѣры къ розыску тѣла Господа.—Узнавъ о томъ, что тѣла Исусова нѣтъ во гробѣ, Петръ и Іоаннъ немедленно пошли на мѣсто происшествія. *Изыде же Петръ и другій ученикъ*, говоритъ ев. Іоаннъ, *и идаста ко гробу*. О путеше- ствіи Петра ко гробу говорится еще въ евангеліи Луки: *Петръ же воставъ тече ко гробу, и приникъ видѣ ризы едины ле- жаща: и отиде въ себѣ дивяся бышему* (XXIV, 12). На первый взглядъ кажется, что ев. Лука разногласитъ съ Іоан- номъ: по Лукѣ, ходилъ ко гробу одинъ только Петръ и при- томъ тогда уже, когда получилъ извѣстіе отъ женъ мироно- сицъ о явленіи ангеловъ при гробѣ ²⁾ Между тѣмъ, по Іоан- ну, пошли ко гробу два ученика Петръ и Іоаннъ вслѣдствіе сообщенія Маріи Магдалины объ удаленіи камня отъ гроба. Но если мы обратимъ вниманіе не на одинъ 12-й стихъ XXIV главы евангелія Луки, а на всю эту главу, то мы уви- димъ, что, и по Лукѣ, ходилъ ко гробу не одинъ Петръ.

¹⁾ Вѣмъ—древне-славянская форма 1-го лица множ. числа отъ глагола вѣдѣ- ти, теперь употребляется вѣмн.

²⁾ Ради этого различія этотъ 12-й стихъ пропущенъ въ кэмбряджскомъ ко- дексѣ и въ нѣкоторыхъ рукописяхъ (а, b, c, e) Ит. и Сир. переводахъ. Лак- манъ поставилъ этотъ стихъ въ скобкахъ, а Тисендорфъ и Шульцъ отбросили его. Но это сдѣлано безъ твердыхъ основаній: другіе древніе кодексы, напр. Синайскій, Александрійскій, Ватиканскій имѣютъ его. Онъ, какъ мы увидимъ ниже, нисколько не противорѣчитъ Іоан. XX, 2—10 ст. Въ этомъ стихѣ упо- требляются такіа слова, которыя встрѣчаются и въ рассказѣ ев. Іоанна о путе- шествіи апостоловъ ко гробу, напр. ὄθωνα, παραχύσις, ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτὸν. Это указываетъ, что оба эти рассказа взяты изъ одного источника, т. е. изъ апо- столскаго преданія. Поэтому многіе эзегеты, напр. Мейеръ, де Ветте, Блекъ, Годе, Кейль, Кеймъ, Небе признаютъ 12-й стихъ XXIV главы ев. Луки подлиннымъ.

Эммаусскіе спутники говорятъ Господу: *и идеша тѣмъ отъ насъ ко гробу и обрѣтоша тако, якоже и жены рѣша* (Лук. XXIV, 24). Значить, не одинъ только Петръ ходилъ ко гробу, но и другіе. Въ числѣ этихъ непременно долженъ былъ находиться и ев. Іоаннъ: горячая любовь къ Іисусу Христу должна была побудить его идти ко гробу. Если Лука не упоминаетъ объ Іоаннѣ подлѣ Петра, то это произошло вслѣдствіе того, что онъ не хотѣлъ писать подробно объ этомъ путешествіи апостоловъ. Онъ хотѣлъ только указать, что не только жены мирносицы, но и нѣкоторые изъ апостоловъ нашли гробъ Іисуса Христа пустымъ; отъ этого произошло и то, что сообщеніе о путешествіи Петра ко гробу приводится Лукою уже послѣ указанія о приходѣ женъ мирносицъ въ Іерусалимъ.

Выйдя изъ дома, Петръ и Іоаннъ *течаста—ετρεοχη*—оба вкупѣ: *и другій ученикъ* (Іоаннъ) *тече скорѣе Петра и прииде прежде ко гробу*. Оба апостола желали какъ можно скорѣе достигнуть гроба Господа; по этому они побѣжали къ нему. Нельзя, конечно, думать, что Петръ и Іоаннъ бѣжали втеченіе всего пути: этотъ путь былъ довольно длиннымъ, такъ что апостолы не имѣли силъ бѣжать всю дорогу. Евангелистъ указываетъ только на то, что апостолы шли ко гробу очень скоро и втеченіе нѣкотораго времени даже бѣжали. Іоаннъ былъ моложе Петра, вслѣдствіе чего прибѣжалъ ко гробу скорѣе. Нѣкоторые (напр. Лютардъ ¹⁾) думаютъ что Петръ могъ отставать отъ Іоанна вслѣдствіе психическаго потрясенія Петръ, какъ извѣстно, три раза отрекся отъ Іисуса Христа; это отреченіе потрясло его душу до самаго основанія. Онъ горько печалился о своемъ грѣхѣ. Эта скорбь, по мнѣнію Лютардта, парализовала физическія силы Петра, такъ что онъ не могъ бѣжать такъ быстро, какъ Іоаннъ. Это объясненіе можно признать довольно основательнымъ. Мы знаемъ изъ психологій, что душевное расстройство имѣетъ большое вліяніе на физическія силы человѣка. Печаль ослабляетъ человѣка, тогда какъ радость поднимаетъ его энергію ²⁾. Это засвидѣтельствовано

¹⁾ Chr. Luthardt.—Das johanneische evang., Th. 2, I. 498. Niiruberg. 1875.

²⁾ „Внѣшнее выраженіе и воплощеніе горя, пишетъ профессоръ В. А. Снегиревъ, точно также какъ выраженіе радости, отличается тоже особенною опредѣ-

многими фактами. Въ виду этого мы имѣемъ полное право предполагать, что Петръ отсталъ отъ Іоанна не только вслѣдствіе того, что былъ старше послѣдняго, но и вслѣдствіе печали о своемъ отреченіи отъ І. Христа ¹⁾).

Іоаннъ, придя ко гробу Іисуса Христа, не вошелъ въ него: *и притиже видѣ ризы лежаща, обаче не отиде*. Іоаннъ чрезъ проходъ, который велъ во гробъ, взглянулъ только на то мѣсто, гдѣ было положено тѣло Іисуса Христа и увидѣлъ здѣсь ризы—*ὄδωμα*. Этими ризами было обвито тѣло Іисуса (Іоан. XIX, 40). Странно, почему Іоаннъ, прибѣжавши ко гробу, не вошелъ въ него. Онъ спѣшилъ идти къ нему, опередилъ Петра, и вотъ, когда достигъ мѣста своего путешествія, медлитъ войти; ничто не препятствуетъ ему тотчасъ же осмотрѣть гробъ, но онъ дожидается Петра, чтобы за нимъ уже войти во гробъ. (Іоан. XX, 8). Католическіе писатели думаютъ, что Іоаннъ не рѣшался войти во гробъ прежде Петра потому, что признавалъ первенство послѣдняго. Мы находимъ это объясненіе примат-

ленностью и рельефностью, притомъ совершенно противоположно выраженію этого послѣдняго волненія. Выраженіе это характеризуется подавленностью всѣхъ физическихъ отправленій индивидуума.

Кровообращеніе и дыханіе ослабляются до послѣдней степени, вслѣдствіе чего получается общая блѣдность кожи и лица,—особенно мозгъ обезкровливается и теряетъ, потому, напряженность, вслѣдствіе чего глаза тускнѣютъ и вваливаются въ орбиты. Ослабляются и всѣ остальные мускулы, ноги какъ бы отказываются служить, получается потребность опереться на что нибудь, упасть и т. и В. А. Снегиревъ,—Психологія, стр. 516. Харьковъ 1893 г.

¹⁾ Нѣкоторые отцы церкви объяснили замедленіе Петра аллегорически. Напр Св. Григорій Двоесловъ въ XIII-й бесѣдѣ на евангелія пишетъ слѣдующее: „Чрезъ старшаго Петра означается церковь язычниковъ, а чрезъ младшаго Іоанна—Синагога Іудейская. Они побѣжали оба вмѣстѣ, потому что отъ времени начала своего даже до паденія, равнымъ и общимъ путемъ, хотя не съ равнымъ и общимъ смысломъ, язычество бѣжало съ Синагогою. Синагога пришла прежде ко гробу, но не вошла, потому что, хотя она приняла заповѣди закона, выслушала пророчества о воплощеніи и страданіи Господа, однакоже не захотѣла вѣровать въ Умершаго. Ибо Іоаннъ видитъ лежащія пелены, однако же не входитъ; именно потому, что Синагога, хотя и познала таинства Св. Писанія, однакоже не согласилась вѣрою войти въ вѣру страданію Господню... *Приде же Симонъ. Петръ осмѣде его, и отиде во гробъ*; потому что шедшая вслѣдъ за нею (Синагога) церковь язычниковъ и позвала, что Посредникъ Бога и чловѣковъ, чловѣкъ Іисусъ Христосъ умеръ плотію, увѣровала въ живаго Бога“ (Бес. на евангелія Св. Григорія Двоеслова, ч. 2 стр. 14. СПб. 1860). Нельзя не замѣтить, что такое толкованіе во многомъ уступаетъ прямому разъясненію евангельскаго текста,

ства Петра очень страннымъ. Если бы Иоаннъ признавалъ первенство Петра, то ему не зачѣмъ было бы бѣжать скорѣе Петра, такъ какъ онъ зналъ бы, что ранѣе Петра ему нельзя осматривать гроба, слѣдовательно, онъ бѣжалъ бы только для того, чтобы бездѣйствовать около гроба.—По другому мнѣнію ¹⁾, Иоаннъ не вошелъ во гробъ вслѣдствіе уваженія іудейскаго закона о чистотѣ. Какъ извѣстно, евреи не должны были прикасаться къ трупамъ умершихъ. Прикоснувшійся долженъ былъ очиститься. Иоаннъ, уважая іудейскій законъ, не желалъ будто бы осквернять себя могильнымъ воздухомъ и прикосновеніемъ къ пещерѣ мертвеца. Но съ этимъ также нельзя согласиться. Не долженъ ли былъ Иоаннъ подражать своему учителю Иисусу Христу? Послѣдній, какъ извѣстно, не считалъ скверною прикасаться ко гробу сына Наинской вдовы (Лук. VII, 14); Онъ бралъ даже за руку умершую дочь Іаира (Лук. VIII, 54). Замедленіе Иоанна около гроба лучше всего можно объяснить робостію его, страхомъ, который бываетъ со всякимъ человекомъ въ уединенномъ мѣстѣ. Этого объясненія держится большинство экзегетовъ ²⁾ какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ.

Скоро послѣ Иоанна пришелъ ко гробу Петръ. Ев. Лука рассказываетъ, что Петръ *приникъ видѣ ризы едины лежаща: и отиде*. Ев. Иоаннъ рассказываетъ гораздо подробнѣе объ этомъ. По свидѣтельству его, Петръ *отиде во гробъ и видѣ ризы едины лежаща, и Сударь, иже бѣ на главѣ Его, не съ ризами лежащъ, но особъ—χωρίς* ³⁾ *свѣтъ на единомъ мѣстѣ*. Подобно Иоанну, Петръ сначала только наклонился, чтобы черезъ узкій проходъ осмотрѣть гробъ, и увидѣлъ погребальныя пелены Иисуса Христа. Затѣмъ Петръ, какъ болѣе смѣлый, вошелъ черезъ проходъ въ самую пещеру. Въ послѣдней въ это время было уже достаточно свѣта. Кромѣ пеленъ, Петръ увидалъ здѣсь еще сударь. Этимъ именемъ обыкновенно называли платокъ, которымъ отирали потъ съ лица и покрывали голову отъ палящихъ лучей солнца. Этотъ платокъ употреблялся еще и для другихъ цѣлей, напр., въ него заворачивали

¹⁾ Этого мнѣнія держатся Grotius, Wetstein, Lamon и друг.

²⁾ Зигабенъ, Арх. Михаэль, Kühnol, Olshausen, Zücke, Luthardt, Weiss и друг.

³⁾ Это слово нагдѣ болѣе не встрѣчается въ Н. Загвѣтѣ.

нѣкоторыя вещи (Лук. XIX, 20). Такимъ платкомъ была покрыта и глава Иисуса Христа. Платокъ этотъ лежалъ не съ пеленами, но отдѣльно отъ нихъ и притомъ свитымъ, т. е. сложеннымъ въ нѣсколько рядовъ. Въ какомъ положеніи находились пелены Иисуса Христа, не сказано въ евангеліяхъ. Можно предполагать, что и онѣ были сложены, такъ какъ на мѣстѣ воскресенія Иисуса Христа не могъ находиться какой—либо беспорядокъ. Такое положеніе пеленъ и головнаго платка самымъ убѣдительнымъ образомъ свидѣтельствовало, что тѣло Иисуса Христа не было кѣмъ-либо украдено, или взято. „Ибо, если бы кто переложилъ тѣло, пишетъ блаж. Теофелактъ, тотъ не обнажилъ бы его и если бы кто укралъ, тотъ не позаботился бы свивать платъ и класть отдѣльно на особомъ мѣстѣ, но взялъ бы тѣло просто, какъ было можно. Посему евангелистъ предварительно сказалъ, что тѣло Христово погребено было со мнгою смиренною, которая не хуже смолы приклеиваетъ пелены къ тѣлу, чтобы мы когда услышимъ, что платъ лежитъ на особомъ мѣстѣ, нисколько не вѣрили тѣмъ, которые говорятъ, будто тѣло Христово украдено. Ибо воръ не былъ бы такъ глупъ, чтобы на дѣло излишнее употреблять столько времени и столько старанія и не подозрѣвать, что чѣмъ болѣе будетъ имъ заниматься, тѣмъ скорѣе можетъ быть пойманъ“ ¹⁾). Кто привелъ въ порядокъ пелены и платъ Иисуса Христа, не сказано у евангелистовъ. Нѣкоторые, напр. Бенгель ²⁾, думаютъ, что это было сдѣлано ангелами. Мысль, конечно, хорошая, но рѣшительно ее нельзя высказывать. Вполнѣ возможно, что Самъ Воскресшій, освободивъ себя отъ пеленъ и плата, однимъ мановеніемъ привелъ эти вещи въ порядокъ.

Спустя немного времени послѣ Петра вошелъ въ пещеру и Іоаннъ. Быть можетъ, онъ приглашенъ былъ въ пещеру Петромъ. Эту мысль высказываетъ св. Златоустъ. „Пламенный Петръ, пишетъ онъ, вошелъ внутрь гроба, разсмотрѣлъ все съ тщательностью и, увидѣвъ нѣчто болѣе, пригласилъ и его (Іоанна) посмотреть“ ³⁾). Войдя во гробъ, Іоаннъ увидѣлъ тоже,

¹⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 461—462.

²⁾ Gnomon Novi Testamenti; стр. 487.

³⁾ Златоустъ,—85-я бес. на еванг. Іоанна, стр. 681.

что видѣлъ Петръ. Тогда убо ониде и другій ученикъ, повѣствуетъ евангелистъ, *пришедый прежде ко гробу и видѣть и спрова. Не у бо отъясу писанія, яко подобаетъ ему изъ мертвыхъ воскреснути.* Спрашивается, чему повѣрилъ Иоаннъ? Августинъ, Теофилактъ, Григорій Двоесловъ и нѣкоторые другіе ¹⁾ думаютъ, что Иоаннъ повѣрилъ извѣстію жевъ Мирносицъ о перенесеніи тѣла Иисуса Христа въ другое мѣсто. „Тогда и Иоаннъ, войдя послѣ Петра, пишетъ Теофилактъ, увидѣлъ погребальныя пелены, лежащія отдѣльно (однѣ отъ другихъ) и увѣровалъ не тому, что Господь воскресъ, а тому, что Его украли. Онъ повѣрилъ словамъ Маріи, что взяли Господа. Почему же онъ повѣрилъ Маріи, а не помыслилъ о воскресеніи? Потому, что они еще не знали писанія, что Ему надлежитъ воскреснути изъ мертвыхъ, и повѣрили Марію, подозрѣвавшей похищеніе и переложеніе тѣла“ ²⁾. Это мнѣніе не основывается на несомнѣнныхъ данныхъ. Оно основывается, главнымъ образомъ, на замѣчаніи евангелиста, что ученики въ то время еще не знали, т. е., не понимали Писанія и потому не могли придти къ мысли о воскресеніи Иисуса Христа. Можно согласиться съ тѣмъ, что ученики въ то время еще не понимали Писанія, т. е. ветхозавѣтныхъ пророчествъ объ Иисусѣ Христѣ (сравн. Лук. XXIV, 27). Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что они не могли имѣть мысли о воскресеніи Господа. Не говорилъ ли Иисусъ Христосъ и притомъ неоднократно, что Ему надлежитъ пострадать, быть убиту и въ третій день воскреснуть (Лук. XVIII, 31, и др.)? Эти многократныя предсказанія не могли ли привести учениковъ къ мысли о Его воскресеніи—особенно при видѣ пустого гроба? Мы узнаемъ, что даже первосвященники и фарисеи вспоминали о этихъ предсказаніяхъ и думали, что ученики могутъ воспользоваться ими для своихъ цѣлей (Ме. XXVII, 64). Такимъ образомъ, ученики могли думать о воскресеніи своего Учителя. Войдя во

¹⁾ Beda, Erasmus, Aretius, Gerhard, Grotius, Bengel, Kühnol, Glöckler, Ebrard, Stier, Baumlein, изъ русскихъ ученыхъ это мнѣніе принимаютъ прот. Г. Яхонтовъ, прот. Гречулевичъ.

²⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 4-я, стр. 468. Казань. 1870; срав. CXX tract. in Ioan, Augustini, 9.

гробъ, апостолы Петръ и Іоаннъ увидали погребальныя пелены Іисуса Христа и сударь, сложенный въ порядкѣ. Это обстоятельство исключало мысль о похищеніи тѣла Іисусова. Іоаннъ понималъ это и *утѣровалъ, что Іисусъ Христосъ воскресъ*. Но Петръ, опечаленный своимъ троекратнымъ отреченіемъ отъ Господа, не могъ придти еще къ радостной вѣрѣ въ воскресеніе своего Господа. Для оправданія его сомнѣнія евангелистъ и дѣлаетъ добавленіе, что ученики въ то время еще не понимали Писанія. Это добавленіе нужно было и для того, чтобы выяснитъ вопросъ, почему Іоаннъ при видѣ пустого гроба сразу не увѣровалъ въ воскресеніе Господа. Это объясненіе словъ: *и видѣ и вѣрова*—самое естественное.—Мысль, что Іоаннъ повѣрилъ словамъ Маріи о перенесеніи тѣла Іисуса, ведетъ къ неразрѣшимымъ недоумѣніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ Петръ и Іоаннъ не могли повѣрить словамъ Маріи еще въ то время, когда увидали камень отваленнымъ отъ гроба? Рѣшительно же они должны были увѣриться въ словахъ Маріи въ то время, когда наклонились во гробъ и увидѣли на мѣстѣ погребенія Іисуса однѣ только погребальныя пелены. Такимъ образомъ, для пріобрѣтенія полной увѣренности въ исчезновеніи тѣла Іисуса имъ не нужно было входить во гробъ. Далѣе, при такомъ объясненіи очень странно, почему евангелистъ дѣлаетъ замѣчаніе, что только одинъ, Іоаннъ повѣрилъ словамъ Маріи. При видѣ пустого гроба словамъ Маріи объ исчезновеніи тѣла Іисуса должны были повѣрить оба ученика. Въ виду всего сказаннаго необходимо полагать, что Іоаннъ увѣровалъ въ воскресеніе Господа. Эгого объясненія держались многіе отцы церкви и западные ученые, напримѣръ, Кириллъ Алекс., Златоустъ, Іеронимъ, Евфимій, Зигабень, Люкке, Ольсгаузенъ, Годе, Лютардтъ, Кейль, Небе ¹⁾ и друг. Изъ русскихъ ученыхъ этого мнѣнія держатся: Митр. Филаретъ, епископъ Михаилъ, архіеп. Иннокентій, прот. А.

¹⁾ Cuvilli opera, т. 7, стр. 684; изд. Mign'я 1859 г.; Злат.,—бес. на ев. Іоанна, стр. 680; Зигабень,—толков. ев. отъ Іоанна, стр. 293; Zucke,—commentar über ev. Iohan, ч. 2-я, стр. 498. Bonn. 1820; Olshausen,—commentar über N. Test, стр. 496, ч. 2. Königsberg. 1832; Кейль,—commentar über das Evang. des Iohannes, S. 563 Leipzig. 1881 г.; Auferstehungsgeschichte von Nebe, стр. 61.

Горскій. Особенно хорошо разсуждаетъ по этому вопросу первый. Вотъ что пишетъ онъ въ „словѣ въ недѣлю о Ѳомѣ“: „Всѣ апостолы видѣли Господа, но до невѣроятности уничтожительно было бы для ихъ освященнаго собора, если бы не было между ними ни одного, которому бы принадлежало возвѣщаемое Господомъ преимущественное блаженство—не видѣть и вѣровать. Не желаемъ видѣть и не дерзаемъ воображать васъ Богоблаженные апостолы лишенными какого либо блаженства вѣрующихъ. Явите же намъ вы сами, кто изъ васъ *блаженный не видѣвшій и вѣровавшій?* Смотрите братія, не сіе ли самое открываетъ намъ ев. Іоаннъ, когда, повѣствуя о посѣщеніи гроба Господня въ утро воскресенія двумя учениками, пишетъ: *ониде и другій, ученикъ, пришедшій прежде, и видѣ, и вѣрова.* Что видѣлъ онъ по входѣ во гробъ? Безъ сомнѣнія тоже, что видѣлъ первый ученикъ, именно Петръ; *видѣ ризы едины лежаща.* А чему повѣрилъ? Тому ли, что предъ тѣмъ возвѣстила Магдалина: *взяша Господа отъ гроба и не вѣтъ идѣ положиши Его?* Но чему тутъ было вѣрить? Тутъ нѣтъ никакой сокровенной истины, и одно явное невѣдѣніе. Чему же повѣрилъ ученикъ, *его—же любляше Іисусъ?* Догадываюсь, и, думаю по необходимости, долженъ догадываться, что въ ту минуту, какъ онъ, вступивъ во гробъ, *видѣ ризы едины лежаща,* необыкновенно живая любовь необыкновеннымъ образомъ возбудила въ немъ вѣру; легкая мысль, что нельзя было представить случая, по которому бы ризы, обвивавшія тѣло Господне съ мастію, могли отдѣлиться отъ мертваго тѣла, подала ему великую мысль о воскресеніи; онъ не видалъ ничего болѣе, какъ отсутствіе погребеннаго Іисуса изъ гроба; но въ глубинѣ любящаго сердца ощутилъ, что живетъ возлюбленный, несмотря на то, что къ вѣрованію въ воскресеніе Его даже познаніемъ Писанія не былъ приготовленъ: *видѣ и вѣрова: Не убо вѣдяху писанія, яко подобаетъ ему изъ мертвыхъ воскреснути*“¹⁾. Въ дополненіе къ этимъ словамъ Филарета нелишне привести слѣдующее разсужденіе объ этомъ Иннокентія, архіепископа Херсонскаго: „Іоаннъ повѣрилъ, пишетъ онъ, не словамъ Магдалины, говорившей, что

¹⁾ Слова и рѣчи Филарета, Митроп. Московскаго, стр. 78—79. Москва 1848.

тѣла Иисусова нѣтъ во гробѣ—какъ изъяснили сію вѣру нѣкоторые (Августинъ, Калметъ), ибо этому онъ не могъ не вѣрить и прежде безъ входа въ пещеру, вида, что тѣла нѣтъ въ ней,—а самому воскресенію Учителя: то есть, особенное положеніе одеждъ погребальныхъ на него такъ сильно подѣйствовало, что пробудило сильную мысль о воскресеніи. Говоримъ мысль, ибо твердой вѣры еще не было: потому впослѣдствіи и будетъ сказано не разъ евангелистами о всѣхъ ученикахъ, что они сомнѣвались о воскресеніи, доколѣ не были убѣждены явленіями Воскресшаго ¹⁾).

Осмотрѣвши гробъ, Петръ и Іоаннъ пошли домой. У каждаго изъ нихъ были разныя мысли. Одинъ вѣриль, хотя и не твердо, что Иисусъ Христосъ воскресъ, другой—Петръ недоумѣвалъ по поводу случившагося; онъ, по Лукѣ, *отиде ἐξ ἑαυτοῦ διψῶν τὸ πνεῦμα ἐπιθυμῶν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός*. Luther, Grotius и нѣкоторые другіе относятъ *πρὸς ἑαυτὸν* къ *θαυμάζων* и говорятъ, что Петръ удивлялся въ своемъ сердцѣ ²⁾). Но по нашему мнѣнію болѣе правы тѣ, которые относятъ *πρὸς ἑαυτὸν* къ *ἀπῆλθε* ³⁾). Слово *θαυμάζων* не нуждается въ добавленіи *πρὸς ἑαυτὸν*, такъ какъ всякому понятно, что удивляться можно только въ душѣ. Между тѣмъ, при *ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτὸν* является необходимымъ дополненіемъ. Этимъ выражается, что Петръ и Іоаннъ пошли къ себѣ, то есть, домой. Человѣкъ въ своемъ домѣ всегда бываетъ тѣмъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ; онъ не имѣетъ нужды притворяться и рисоваться. Въ своемъ домѣ человѣкъ живетъ по своимъ вкусамъ; все приспособлено здѣсь къ его привычкамъ и склонностямъ. Вотъ почему слово—*πρὸς ἑαυτὸν* можетъ замѣнять слово—домой. Эта замѣна часто употребляется и теперь въ нашемъ разговорномъ языкѣ. Нерѣдко можно слышать, что такой то человѣкъ пошелъ къ себѣ, т. е. въ свой домъ. Соединеніе *πρὸς ἑαυτὸν* съ *ἀπῆλθε* встрѣчается и у семидесяти (Числ. XXIV, 25).

Евангелистъ Іоаннъ не удовлетворяется прибавкою къ

¹⁾ Иннокентій; арх. Херсон., соч. т. 10-й стр. 330. Спб. 1875.

²⁾ См. Auferatch.—gesch. von Nebe, S. 65.

³⁾ Евфимій, Зигабень, Bengel, Курке, Kühnöl, Meyer, Bleek, de Wette, Godet, Nebe.

ἀπῆλθε одного только слова πρὸς ἑαυτὸν; онъ вставляетъ между ними еще πάλιν. *идоста же*, говоритъ онъ, *пани къ себѣ ученика* — ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς ἑαυτοῦς οἱ μαθηταί. У Геродота и у нѣкоторыхъ греческихъ писателей πάλιν—значить: опять, снова; это значеніе удержано въ славянскихъ и русскихъ переводахъ. Такимъ образомъ, это слово при такомъ значеніи даетъ поводъ заключать, что рассказанное путешествіе апостоловъ было вторичнымъ въ этотъ день. Но это рѣшительно противорѣчитъ повѣствованіямъ евангелистовъ, по которымъ Петръ и Іоаннъ ходили ко гробу въ этотъ день только одинъ разъ. Поэтому слово πάλιν лучше принимать въ другомъ значеніи, именно, въ значеніи: назадъ. Съ подобнымъ значеніемъ это слово употребляютъ Гомеръ и Гезіодъ. Это слово съ такимъ значеніемъ является здѣсь вполне умѣстнымъ. Евангелистъ словомъ πάλιν усиливаетъ ту мысль, что ученики не остались при гробѣ, а пошли назадъ, домой.

Петръ и Іоаннъ не стали предпринимать какихъ либо мѣръ для отысканія тѣла Иисусова, такъ какъ догадались, что здѣсь не могло быть похищенія тѣла. Іоаннъ, при томъ, увѣровалъ въ воскресеніе своего Господа. Его вѣра, однако, была очень слаба. Онъ не въ состояннн еще былъ проповѣдывать о воскресеннн Господа. Его вѣра нуждалась въ укрѣпленнн явленннми Воскресшаго, и мы увидимъ, что это случилось въ тотъ же день.

Ив. Гамбовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Праменія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: вообрен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурю. Харьковъ, 31 Мая 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

НЕВѢРІЕ ХІХ ВѢКА.

Переломъ умственнаго направленія, произведенный въ концѣ XVIII вѣка и давшій новое движеніе мысли XIX вѣка, суждено было совершить великому философскому уму *Иммануила Канта*. Но нельзя приписывать этого радикальнаго переворота въ области философскаго и богословскаго мышленія только однимъ личнымъ способностямъ, дарованіямъ и трудамъ Канта. Направленіемъ умственнаго движенія XVIII столѣтія, какъ мы видѣли, были недовольны многіе. Въ концѣ этого столѣтія стало замѣтно всеобщее стремленіе покончить съ раціонализмомъ, чтобы идти новымъ путемъ. Всѣ сознавали невозможность понять религію только съ раціоналистической точки зрѣнія, какъ дѣятельность одного человѣческаго разсудка. Сказалась нужда искать для религіи основаніе въ другой области человѣческаго духа и прежде всего въ нравственномъ сознаніи, что являлось весьма естественнымъ уже потому, что нравственная дѣятельность человѣка всегда была поставляема во внутреннюю связь съ религіею. Уже Лессингъ стремился отдѣлать истинное содержаніе христіанства, „явленіе духа и силы“ его, отъ всякаго внѣшняго авторитета и случайныхъ историческихъ фактовъ, и указать религіи ея истинное мѣсто въ чистомъ нравственномъ настроеніи или благочестіи. Кантъ, обладая геніальнымъ критическимъ умомъ, былъ только наилучшимъ выразителемъ и истолкователемъ стремленій своего вѣка, глашатаемъ чаяній своихъ современниковъ.

Иммануиль Кантъ (1724—1804) былъ истиннымъ сыномъ своего времени и долгое время жилъ его идеями, мыслями и

стремленіями, пока не настала для него пора стать во главѣ новаго движенія и повести своихъ современниковъ новымъ путемъ. По этому историки совершенно справедливо усматриваютъ въ духовномъ развитіи Канта два періода: 1) генетическій или догматическій и 2) критическій. Въ первомъ періодѣ Кантъ является совершенно независимымъ и на его многочисленныхъ литературныхъ произведеніяхъ этого времени явны замѣтны слѣды всевозможныхъ вліяній. Въ своей „Теоріи неба“ онъ становится подъ руководство Декарта; въ утвержденіи, что вещи, непознаваемые въ своей сущности, могутъ быть созерцаемы только въ Богѣ, онъ повторяетъ ученіе *Мальбранша*; въ рѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ, напр., объ отношеніи души къ тѣлу, предполагающемъ общеніе субстанцій, онъ близокъ къ ученію *Спинозы*, который одной и той же субстанціи приписываетъ и мышленіе и протяженіе. Въ своемъ общемъ міровоззрѣніи Кантъ долгое время слѣдовалъ *Лейбницу*, въ согласіи съ которымъ училъ, что Богъ не можетъ не выбрать того, что лучше всего,—приближался къ его монадологіи и предустановленной гармоніи. Но еще больше онъ подчинялся воззрѣніямъ *Вольфа*. Замѣтно на многихъ изъ его воззрѣній вліяніе эмпириковъ *Бэкона* и *Локка*. Во взглядахъ на общественную жизнь онъ былъ либераленъ до радикальности французскихъ *энциклопедистовъ*: сочувствовалъ французской революціи и стремленіямъ американцевъ въ войнѣ за независимость. Въ вопросѣ о воспитаніи онъ увлекался ученіемъ *Руссо*. Въ нѣкоторыхъ сужденіяхъ его замѣтно отпечатлѣвается вліяніе *Крузія*, *Ньютона* и *Ламберта*. Скептицизмъ Юма, наконецъ, пробудилъ его отъ „догматической спячки“. Относительно религиозныхъ убѣжденій Канта среди ученыхъ встрѣчается разногласіе: одни объявляютъ его атеистомъ и по жизни, и по принципу; другіе (напр. Веберъ) утверждаютъ, что „Кантъ менѣе всѣхъ на свѣтѣ отрицаетъ существованіе Бога“. Дѣйствительно, Кантъ не былъ грубымъ атеистомъ въ собственномъ смыслѣ; но онъ не былъ и человекомъ религиознымъ, а еще менѣе—христіаниномъ въ смыслѣ принадлежности къ тому или другому христіанскому вѣроисповѣданію. Правда, въ дѣтствѣ онъ получилъ религиозное воспитаніе, но въ духѣ тог-

дашняго піетизма, который, какъ мы видѣли, и подготовилъ отчасти почву для вульгарнаго нѣмецкаго раціонализма. Въ университетѣ хотя Кантъ и былъ сдерживаемъ „суровою дисциплиною фанатиковъ“, но онъ имѣлъ мало поводовъ для правильнаго развитія религіознаго настроенія. Здѣсь онъ слушалъ богословіе у проповѣдника старгородской церкви, профессора Шульца, который, какъ казалось, легко примирялъ свои религіозныя убѣжденія съ раціонализмомъ Вольфа. Неудивительно, что такое преподаваніе отбило у Канта охоту и къ изученію богословія и къ приготовленію къ духовному званію. Онъ сталъ заниматься преимущественно математикою и философіею. По выходѣ изъ университета, Кантъ сдѣлался совершенно равнодушнымъ къ своему протестантскому вѣрноповѣданію, и богослуженіе посѣщалъ весьма рѣдко, называя его „поповствомъ“ и „идолопоклонничествомъ“. Но атеистомъ онъ всетаки не былъ, и христіанству приписывалъ значеніе если и не богооткровенной, то всетаки истинной религіи, при этомъ онъ строго осуждалъ кощунство многихъ либеральныхъ профановъ, издѣвавшихся надъ нѣкоторыми христіанскими догматами. Къ Библии и въ особенности къ Евангелію онъ относился съ величайшимъ уваженіемъ. Въ письмѣ къ Юнгу Штилингу онъ писалъ: „Вы хорошо дѣлаете, что ищете единственнаго успокоенія въ Евангеліи, потому что оно есть неизсякаемый источникъ всѣхъ истинъ, которыхъ нигдѣ нельзя найти въ другомъ мѣстѣ, если разумъ измѣрилъ все свое поле... Нельзя ожидать, чтобы смѣлые мудрецы, воображающіе, что уже теперь они переросли ту Библию, которую мы имѣемъ и которая служитъ руководительницею церковной вѣры, произвели и поставили другую на мѣсто ея въ случаѣ, еслибы она потеряла кредитъ; явные чудеса не дѣлаются въ другой разъ въ одномъ и томъ же дѣлѣ“.

Подъ вліяніемъ раціоналистическихъ ученій XVIII вѣка, Кантъ отвергалъ возможность чудесъ, которыя будтобы противорѣчатъ законамъ природы и нисколько не помогаютъ намъ исполнять наши нравственныя обязанности; но онъ все таки былъ слишкомъ далекъ отъ отрицанія бытія Божія; напротивъ во многихъ своихъ сочиненіяхъ онъ даже со всею основательно-

стію доказываетъ необходимость признанія бытія личнаго Бога. Такъ въ своей „Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба“, гдѣ Кантъ излагаетъ свою гипотезу объ образованіи міровой системы, онъ усматриваетъ чудное и цѣлесообразное устройство міра, которое и приводитъ его къ убѣжденію въ необходимомъ существованіи интеллигентнаго Виночника природы, хотя оставаясь вѣрнымъ деистическимъ и раціоналистическимъ воззрѣніямъ, онъ здѣсь и утверждаетъ, что Богъ дѣйствуетъ въ мірѣ при помощи законовъ, вложенныхъ Имъ въ самую матерію. Кроме того, въ 1763 году Кантъ написалъ особое сочиненіе—„Единственно возможное основаніе для доказательства бытія Божія“,—въ которомъ онъ, впрочемъ, уже проводитъ ту мысль, что „крайне необходимо убѣдиться въ бытіи Бога, но вовсе не столь необходимо доказывать его“. Тѣмъ не менѣе онъ находитъ возможнымъ чисто генетически, отъ признака безусловной необходимости, а ргіогі и метафизически, представить доказательство бытія Божія. Всѣ вещи, говоритъ онъ, 'обладаютъ только предикатомъ возможности; но эта возможность сама по себѣ предполагаетъ бытіе необходимое, безъ котораго нельзя было бы мыслить и бытія возможнаго. Поэтому слѣдуетъ признать, что нѣчто существуетъ безусловно необходимо. Это необходимое существо должно быть мыслимо только единымъ, потому что оно содержитъ послѣднее реальное основаніе всякой возможности,—простымъ, т. е., не сложеннымъ изъ многихъ субстанцій, неизмѣннымъ и вѣчнымъ, содержащимъ высшую реальность,—духомъ, поелику высшей реальности должны принадлежать и высшія свойства духа—разумъ и воля. Такое существо и есть Богъ. Не трудно видѣть, что Кантъ здѣсь говоритъ о такъ называемомъ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія, которое впоследствии имъ было подвергнуто безпощадной критикѣ и отвергнуто, какъ несостоятельное и ненаучное.

Ко второму или критическому періоду въ жизни Канта относятся, кроме другихъ, его главнѣйшія сочиненія: „Критика чистаго разума“ (на русскій языкъ переведено М. И. Владиславлевымъ, Спб., 1867). „Критика практическаго разума“ (русскій переводъ Н. Смирнова, 1879) „Религія въ предѣлахъ одноваго разума“ и „Критика силы сужденія“.

Въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ наноситъ рѣшительный ударъ всему способу мышленія, господствовавшему до него, всей предшествовавшей наукѣ, онъ стремится разрушить и Лейбнице-вольфианскую метафизику, къ послѣдователямъ которой онъ сначала принадлежалъ, и богословскую систему, которую преподавалъ ему Шульцъ, и рационализмъ, который объявлялъ разумъ единственнымъ источникомъ и критеріемъ истинной религіи, и всю христіанскую апологетику, которая думала защитить христіанскія истины разсудочными доводами и научными доказательствами. Кантъ указалъ только два фактора, которыми обуславливается наше познаніе: внутренній и внѣшній. Намъ приращены формы познанія—пространство и время, а также и категоріи или законы разсудка, по которымъ комбинируется и превращается въ знаніе весь матеріалъ, доставляемый намъ отъ внѣшняго міра. Это—внутренній факторъ. Внѣшнимъ факторомъ служатъ вещи, находящіяся внѣ насъ, о которыхъ мы узнаемъ чрезъ возбужденіе нашихъ ощущеній, причина котораго заключается уже не въ насъ, а въ самыхъ этихъ вещахъ. Но что такое эти формы познанія? „Время, говоритъ Кантъ, не есть нѣчто объективное и реальное, не субстанція и не случайность, не отношеніе, но субъективное условіе, необходимое по природѣ ума человѣческаго для соподчиненія себѣ извѣстныхъ ощущеній по опредѣленному закону, и чистое возрѣніе“. Подобнымъ образомъ Кантъ опредѣляетъ и пространство. „Пространство, говоритъ онъ,—не есть что-либо объективное и реальное, не субстанція, не случайность, не отношеніе, но нѣчто субъективное и идеальное, истекающее по неизвѣстному закону изъ природы духа, какъ бы схема для соподчиненія себѣ всего, что является предметомъ внѣшняго чувства“. Но какое значеніе имѣютъ формы познанія—время, пространство и категоріи—въ области разсудка, какъ способности образовывать сужденія, такое же значеніе въ области разума или способности подчинять всѣ наши сужденія извѣстнымъ общимъ началамъ имѣютъ концепціи разума или идеи—міръ, душа, Богъ. Утверждать реальное и объективное бытіе Бога на основаніи только одной идеи Божества, по Канту, мы не имѣемъ права, потому что идея Божества есть только образъ при-

ложенія категорій субстанціальности и причины ко всеобщности явленій. Мы не можемъ познать вещь саму въ себѣ, но только ея явленіе въ формахъ пространства и времени, и какъ только наше мышленіе выступаетъ за предѣлы чувственнаго, пространственно-временнаго, конечно-дѣлимаго міра, хочетъ познать безконечное и абсолютное, оно обращается въ то пустое мышленіе, которому ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности и которое такимъ образомъ является только чисто субъективнымъ, произвольнымъ, неистиннымъ. Вотъ почему Кантъ прямо утверждаетъ, что теоретическій разумъ, образующій идею Божества, какъ безусловной совокупности всѣхъ совершенствъ и какъ реальнѣйшаго существа, безсиленъ съ эмпирической точки зрѣнія доказать и бытіе этого Существа, и бессмертіе человѣческой души, потому что то и другое находятся области возможнаго опыта.

Но если разумъ безсиленъ познать и доказать бытіе Божіе, то что же нужно думать о тѣхъ доказательствахъ—онтологическомъ, космологическомъ и телеологическомъ,—которыя указываетъ богословіе для убѣжденія въ этой истинѣ и съ которыми соглашался даже вульгарный нѣмецкій раціонализмъ и всѣ лучшіе философы—Сократъ, Платонъ, Аристотель, Бэконъ, Локкъ, Декартъ, Лейбницъ и т. д.? Кантъ подвергаетъ критическому разбору всѣ эти доказательства и старается показать ихъ полную научную несостоятельность.

Онтологическое доказательство, какъ извѣстно, дѣлаетъ заключеніе отъ понятія о Богѣ, какъ существѣ всереальнѣйшемъ и всесовершеннѣйшемъ, къ необходимому существованію Его, потому что необходимое бытіе безусловно принадлежитъ къ тѣмъ реальностямъ, которыя мыслятся въ понятіи всереальнѣйшаго существа. Кантъ ставитъ это доказательство на первомъ мѣстѣ среди другихъ доказательствъ, не безъ основанія считая его основанымъ и въ томъ или другомъ видѣ входящимъ въ другія доказательства. По этой причинѣ онъ подвергаетъ его столь строгой критикѣ, что многіе даже изъ богослововъ послѣ Канта стали считать его потерявшимъ для богословской науки всякое значеніе. Прежде всего, Кантъ указываетъ на неправильность способа умозаключенія въ этомъ

доказательствѣ, именно на то, что нельзя дѣлать заключенія отъ понятія о предметѣ къ необходимому существованію этого предмета, — каковое заключеніе и лежитъ въ основаніи онтологическаго доказательства. „Безусловная необходимость сужденія, — говоритъ Кантъ, — далеко не то, что безусловная необходимость предмета. Первая выражаетъ условную необходимость вещи или сказуемаго въ сужденіи. Такъ, геометрическое положеніе, что треугольникъ имѣетъ три угла, совершенно необходимо; но оно указываетъ не на то, что три угла безусловно необходимы сами по себѣ, а только на то, что когда данъ треугольникъ, то онъ необходимо имѣетъ три угла. Однако-же логическая необходимость заключаетъ въ себѣ столь великую обаятельную силу, что изъ понятія о вещи а priori, въ содержаніи котораго, по общему мнѣнію, заключается и признакъ существованія, думали выводить, что и предметъ, выражаемый этимъ понятіемъ, долженъ существовать необходимо (по закону тождества) и что самое это существованіе имѣетъ необходимый характеръ, такъ какъ оно мыслится въ самомъ понятіи и требуетъ тѣмъ предположеніемъ, что ему соответствуетъ особый предметъ. Отрицая сказуемое въ тождественномъ сужденіи, мы, конечно, допускаемъ противорѣчіе и потому, для избѣжанія его, должны утверждать, что первое принадлежитъ послѣднему. Но если мы станемъ отрицать разомъ и подлежащее и сказуемое, то противорѣчія не будетъ; ибо здѣсь уже не останется ничего, чему бы можно было противорѣчить. Предпологать треугольникъ и отрицать три угла, конечно, будетъ противорѣчіемъ; но отрицать треугольникъ и вмѣстѣ три угла противорѣчія нѣтъ. То же самое и съ понятіемъ безусловно-необходимаго существа. Отрицая его существованіе, вы отрицаете предметъ со всѣми его признаками: гдѣ же тутъ противорѣчіе? Въ нѣтъ ничего, чему можно было бы противорѣчить, ибо предметъ долженъ быть необходимъ не внѣшнимъ образомъ; внутри также нѣтъ противорѣчія, ибо, уничтожая предметъ, вы уничтожили и всю его внутреннюю сторону. Такимъ образомъ, уничтожая въ сужденіи подлежащее и сказуемое вмѣстѣ, я ни какъ не допускаю противорѣчія, каково бы ни было сказуемое“. Вотъ тѣ основанія, по которымъ Кантъ признаетъ неправильнымъ самый

способъ умозаключенія, употребляемый въ онтологическомъ доказательствѣ, и которыя онъ считаетъ вполне достаточными для того, чтобы превратить въ ничто все это доказательство. Но онъ идетъ далѣе и старается обнаружить несостоятельность этого доказательства и по его содержанію. По его мнѣнію, бытіе вовсе не есть реальный предикатъ предмета и нисколько не увеличиваетъ общей сложности его реальностей. Бытіе, говоритъ онъ, само по себѣ не есть реальный признакъ, т. е., не есть понятіе чего либо прибавляющагося къ понятію вещи. Бытіе есть простое положеніе вещи или извѣстныхъ признаковъ самихъ въ себѣ; въ логическомъ значеніи оно есть связка въ сужденіи. Въ сужденіи: „Богъ есть всемогущъ“ заключается два понятія: Богъ и всемогущество; слово: „есть“ не имѣетъ значеніе сказуемаго, но означаетъ лишь присоединеніе сказуемаго къ подлежащему. Взявъ цѣлое подлежащее (Богъ) со всѣми его сказуемыми (въ томъ числѣ и всемогущество) и сказавъ: Богъ есть или существуетъ, я не присоединяю здѣсь новаго признака къ понятію, но полагаю подлежащее само въ себѣ со всѣми его сказуемыми, т. е., указываю отношеніе самаго предмета къ моему понятію. Оба они выражаютъ одно и то же и потому, предполагая предметъ понятія даннымъ (въ словахъ: оно есть), я ничѣмъ не приумножаю его. Такимъ образомъ, дѣйствительное содержитъ въ себѣ то же самое, что и возможное. Сто дѣйствительныхъ талеровъ ничѣмъ не больше ста возможныхъ. Послѣдніе означаютъ понятіе, первые—предметъ и признаніе дѣйствительности его. Если бы они были чѣмъ-нибудь болѣе первыхъ, то мое понятіе не выражало бы цѣлаго предмета и не было бы соотвѣствующимъ ему“. Одинъ историкъ философіи (Веберъ) результатъ кантовой критики антологическаго доказательства бытія Божія кратко излагаетъ такъ: онтологическое доказательство имѣетъ такое же значеніе, какъ слѣдующее разсужденіе бѣдняка: у меня есть понятіе о ста талерахъ; слѣдовательно, эти сто талеровъ существуютъ въ моемъ кошелькѣ...

Космологическое доказательство, построенное по закону достаточнаго основанія и заключающее отъ случайнаго существованія къ необходимому, отъ измѣняемаго къ неизмѣняемому,

отъ условныхъ причинъ къ безусловной первоприниѣ, по мнѣнiю Канта, также не выдерживаетъ научной критики. Хотя, правда, Кантъ и утверждаетъ, что наше восхожденiе къ условiямъ существованiя никогда не могло бы быть закончено, еслибы мы не предположили бытiя необходимаго, но въ то же время онъ находитъ не менѣе справедливымъ и другое требованiе нашей духовной природы—не полагать разуму никакихъ предѣловъ въ изслѣдованiи причинъ явленiй и не останавливаться въ своемъ позванiи ни на какой послѣдней причинѣ, а продолжать изслѣдованiя до безконечности. Далѣе,—законъ причинности, имѣющiй свое полное значенiе только для мiра явленiй, по мнѣнiю Канта, нельзя переносить за предѣлы этого мiра ради отысканiя его первоприницы. Затѣмъ, допуская, что все частное и отдѣльное въ мiрѣ явленiй случайно и условно и въ своемъ существованiи, зависитъ отъ другого, какъ своей причины, Кантъ не находитъ никакого основанiя для заключенiя, что и мiръ, какъ цѣлое, также долженъ имѣть свою причину внѣ себя. Кромѣ того, Кантъ обращаетъ вниманiе на то, что требованiю нашего разума не всегда можетъ соответствовать реальная дѣйствительность. По его мнѣнiю, „въ мысли, конечно, позволительно допускать существо необходимое, какъ причину достаточную для объясненiя всѣхъ возможныхъ дѣйствiй, дабы дать разуму единство основанiя для его объясненiй; но говорить еще, что такое существо необходимо существуетъ, не есть уже скромное предположенiе, а слишкомъ смѣлое притязанiе на ту истину, что все признаваемое необходимымъ должно быть познаваемо какъ нѣчто безусловно необходимое. Наконецъ, если даже допустить, что космологическое доказательство имѣетъ вполне убѣдительную силу, то все таки, по мнѣнiю Канта, оно говоритъ намъ о необходимомъ бытiи вообще первоприницы мiра явленiй, а не о бытiи существа всесовершеннаго—личнаго, премудраго, всеблагаго, всемогущаго и т. д.

Телеологическое доказательство, заключающее отъ цѣлесообразнаго, гармоническаго и законосообразнаго устройства мiра къ безусловной мудрости и могуществу его Виновника, также подверглось самой беспощадной критикѣ Канта. Правда, Кантъ

отзывается о немъ съ большимъ уваженіемъ. „Это доказательство, говоритъ онъ, во всякомъ случаѣ заслуживаетъ того, чтобы говорили объ немъ съ уваженіемъ. Оно самое древнее, самое ясное и наиболѣе соотвѣтствующее обыкновенному человѣческому разуму. Оно оживляетъ изученіе природы, такъ какъ этому изученію оно обязано своимъ существованіемъ и въ немъ постоянно черпаетъ для себя новую силу. Оно вноситъ цѣли и намѣренія туда, гдѣ наше наблюденіе само собою ихъ не открыло бы, и расширяетъ наши познанія о природѣ руководственной мыслию объ особенномъ единствѣ, принципѣ котораго выше природы. Эти познанія дѣйствуютъ въ свою очередь обратно на свою причину, именно—на идею, которая служитъ ихъ мотивомъ, и усиливаютъ вѣру въ высочайшаго виновника міра до непреоборимаго убѣжденія. Поэтому желать уменьшить что нибудь въ уваженіи къ этому доказательству было бы не только не утѣшительно, но и напрасно. Разумъ, непрестанно возбуждаемый столь могущественными, хотя и эмпирическими доводами, область которыхъ видимо расширяется, не можетъ быть до такой степени ослабленъ и подавленъ сомнѣніями утонченной и абстрактной спекуляціи, что бы былъ не въ силахъ воспрянуть отъ всякой софистической нерѣшительности какъ-бы отъ сна, при видѣ чудесъ природы и величественности мірозданія, чтобы, восходя отъ величія къ величію, не достигнуть даже до высочайшаго, отъ условнаго къ условію, до верховнаго и безусловнаго Первовиновника“. Разсмотрѣніе цѣлесообразнаго устройства міра, по Канту, производитъ глубокое впечатлѣніе и потому онъ особенно рекомендуетъ христіанскимъ проповѣдникамъ пользоваться приемами телеологіи. Но за то Кантъ не признаетъ никакого научнаго значенія за телеологическимъ доказательствомъ бытія Божія. Во-первыхъ, по его мнѣнію, нельзя доказать цѣлесообразнаго устройства *всего* міра; во-вторыхъ, понятіе цѣли, какъ и причины, заимствуется не изъ природы, а напротивъ привносится въ природу нашимъ Я, какъ субъективный способъ нашего мышленія; наконецъ, въ третьихъ, на основаніи телеологическаго разсмотрѣнія міра мы можемъ заключать только о

бытіи Бога, какъ архитектора, художника, образователя міра, а не какъ Творца и Создателя его.

Впрочемъ, по мнѣнію Канта, человѣчество ничего не теряетъ, а напротивъ даже много выигрываетъ отъ того, что оно безсильно доказать бытіе Божіе. Если бы можно было со всею убѣдительностію доказать бытіе Божіе, такъ, чтобы относительно его уже не могло быть мѣста сомнѣнію, то человѣчество будто бы испытывало бы такой страхъ предъ Богомъ, что не могло бы свободно развивать свою жизнь и дѣятельность, а слѣдовательно, и не могло бы быть нравственнымъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Странное успокоеніе! Какъ будто бы человѣчество можетъ представлять Бога не любвеобильнымъ и милосерднымъ Отцомъ, а только злою и вѣчно карающею силою!

Но какое же послѣ этого значеніе можетъ имѣть для насъ идея Божества? По мнѣнію Канта, она имѣетъ не конститутивное, а только регулятивное (направительное) значеніе. Хотя мы можемъ познавать лишь явленія внѣшняго міра; но Кантъ не только не отрицаетъ, а напротивъ считаетъ даже естественнымъ и психологически—необходимымъ стремленіе человѣческаго духа возвыситься надъ конечнымъ, чтобы достигнуть безконечнаго. И вотъ идея Божества и есть будто бы единственно возможное выраженіе для стремленія человѣческаго духа къ постиженію безконечнаго. Разумѣется, при такомъ пониманіи идеи Божества, ей и можно приписывать только субъективное значеніе, ибо какъ ни могущественно высказывается въ насъ внутренняя необходимость въ идеѣ Божества, но отъ этого ей не можетъ принадлежать объективная реальность. Идея Божества безусловно необходима для человѣка, какъ выраженіе его стремленія къ безконечному, но вслѣдствіе этого она и существуетъ только въ мышленіи и для мышленія человѣка; она есть не что иное, какъ выраженіе присущей самой природѣ нашего мышленія необходимости не останавливаться на конечномъ и условномъ, а постоянно стремиться къ безусловному и безконечному. Но такъ какъ это стремленіе никогда не можетъ остановиться и закончиться, то очевидно, что оно никогда не можетъ вполне достигнуть своей цѣли. Безконечное постоянно удаляется отъ насъ, представляя только безконечность перспек-

тивы для дальнѣйшаго стремленія нашего теоретическаго разума; идея безконечнаго такимъ образомъ является идею безконечности самаго человѣческаго мышленія, никогда недостижимымъ идеаломъ, но не объективно-реальнымъ бытiемъ. Очевидно, что еслибы Кантъ былъ послѣдовательнымъ, то ему ничего не оставалось бы какъ прійти къ тому крайнему „абсолютному иллюзионизму“, котораго не могли избѣгать его ревностные послѣдователи. Мало того, если идея Божества не выражаетъ никакого объективнаго бытiя, но только субъективный способъ нашего мышленія; то отрицанiе бытiя Божiя было бы естественнымъ результатомъ такого пониманiя. Но Кантъ не сдѣлалъ такого вывода. Онъ не отрицаетъ бытiя Божiя и осуждаетъ атеизмъ, какъ самое легкомысленное явленiе въ области человѣческаго мышленія. Въ дѣлѣ религiи онъ хотѣлъ бы лишь устранить знанiе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ. Онъ утверждаетъ только, что теоретическiй разумъ не въ силахъ доказать бытiе Божiе и что только для него идея Божества имѣетъ значенiе регулятивнаго принципа.

Но что Кантъ думалъ разрушить въ своей критикѣ чистаго разума, то съ избыткомъ онъ стремится возстановить въ области разума практическаго. Не разумъ и не разсудокъ, по его мнѣнiю, могутъ убѣдить насъ въ бытiи Бога, а наше нравственное чувство, наша жизнь или точнѣе то отношенiе, въ которомъ должны находиться между собою нравственность и счастье. Нравственная жизнь есть единственная область, въ которой человѣкъ, по ученiю Канта, является полнымъ и независимымъ хозяиномъ, хотящимъ, мотивирующимъ и опредѣляющимъ свои дѣйствiя. Нравственность, и по началу ея проявленiя, и по ея развитiю и характеру, всегда ставили въ зависимость отъ религiи; Кантъ наоборотъ поставилъ религiю въ зависимость отъ нравственности, объявивъ, что религiя должна состоять въ томъ, чтобы мы смотрѣли на свои нравственныя обязанности какъ на божественныя заповѣди. И только такая религiя, по его мнѣнiю, есть истинная религiя; что же касается религiи христіанской церкви, то къ ней Кантъ обыкновенно относится даже враждебно называя ее не истинною религiею, вѣрою наемни-

ковъ, искаженною, вѣрою фетишизма, богослужебною, историческою, вѣрою статутовъ и т. д.

Кантъ, какъ извѣстно, проповѣдывалъ такъ называемую автономную нравственность. Не религію, а нравственнымъ закономъ человѣкъ долженъ руководствоваться въ своей дѣятельности. Но что такое нравственный законъ, по Канту? Человѣкъ долженъ дѣйствовать какъ разумное существо, но такъ, чтобы его дѣйствія и всякій другой находилъ разумными и нравственными. Ясно, что судіею нравственности является разумъ, но не разумъ отдѣльнаго человѣка, не произволь, и не разумъ извѣстныхъ намъ людей, но разумъ человѣческой вообще. Но гдѣ же этотъ человѣческой разумъ вообще? Какъ опредѣлить его? Гдѣ тотъ критерій, руководясь которымъ можно было бы утверждать, что извѣстныя дѣйствія человѣка дѣйствительно разумны и нравственны? Естественно было бы человѣческой разумъ подчинить высшему и неизмѣнному разуму божественному, какъ онъ явилъ себя въ Божественномъ Откровеніи. Но Кантъ этого не сдѣлалъ,—и потому его автономная нравственность является собственно эгоистическою и безнравственною. Признавая же направителемъ и цѣнителемъ нравственной дѣятельности человѣка разумъ, а религію только постулатомъ нравственности, Кантъ, очевидно, оказывается такимъ же раціоналистомъ, какъ и тѣ раціоналисты по принципу, съ которыми онъ все время велъ ожесточенную борьбу.

Нравственный законъ ясно говоритъ о бытіи Законодателя. Эта мысль лежитъ въ основѣ такъ называемаго нравственнаго доказательства бытія Божія. Кантъ не придаетъ этой мысли ни какого значенія. По его мнѣнію, признаніе бытія личнаго Бога есть постулатъ, необходимо вытекающій изъ того отношенія, которое должно существовать между нравственностію и счастьемъ. По ученію Канта, практической разумъ необходимо требуетъ, чтобы добродѣтель и счастье находились въ совершенномъ соотвѣтствіи между собою. Но установить такое согласіе не во власти человѣка, отъ котораго зависитъ только его добродѣтель или святость; внѣшняя природа также не можетъ служить источникомъ соотношенія между поведеніемъ и внѣшнимъ положеніемъ человѣка. Поэтому необходимо предпо-

ложить бытіе сверхъестественной причинности, которая была бы въ состояніи цѣнить достоинство добродѣтели и установить соответствующее ей счастье; а такимъ существомъ можетъ быть только Богъ, какъ Духъ, обладающій нравственною природою, всевѣденіемъ, справедливостію и всемогуществомъ.— Въ связи съ этимъ доказательствомъ бытія Божія Кантъ ставитъ и доказательство безсмертія души;—такъ какъ на землѣ добродѣтельный человѣкъ часто не пользуется соответствующимъ его жизни счастьемъ, то необходимо предположить, что такое соответствіе устанавливается по ту сторону гроба.

Признавъ Бога существомъ личнымъ и нравственнымъ, Кантъ долженъ былъ допустить и возможность откровенія. Но такъ какъ, по его мнѣнію, религія есть постулаты нравственности и состоитъ въ познаніи нравственныхъ обязанностей, а нравственность должна быть автономною, ни отъ кого и ни отъ чего, а слѣдовательно, ни отъ религіи, ни отъ откровенія независимою, то понятно, въ какомъ странномъ положеніи находился Кантъ, признавъ возможность откровенія и въ то-же время не желая ставить его въ связь съ своею религіею, т. е., нравственностію. Вотъ почему Кантъ допускаетъ возможность откровенія, но почти отрицаетъ его дѣйствительность, утверждая, что содержаніе религіи такъ просто, что его можетъ опредѣлить самъ разумъ человѣческій безъ помощи сверхъестественнаго откровенія. По мнѣнію Канта, откровенію можно приписать нѣкоторое значеніе только въ началѣ и въ концѣ того нравственнаго процесса, который называется религіею. Кантъ допускаетъ и возможность чудесъ, но въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и возможность откровенія, т. е., почти отрицая ихъ дѣйствительность. Чудеса Кантъ раздѣляетъ на физическія и моральныя. Физическія чудеса, какъ относящіяся будто бы только къ внѣшней природѣ и не ограничивающія автономной морали, Кантъ готовъ допустить,—особенно, когда о нихъ говорятъ какъ о дѣлахъ давнопрошедшаго времени. „По отношенію къ нимъ, говоритъ Кантъ, остается неизвѣстнымъ, принадлежитъ ли имъ объективная реальность, или они принадлежать къ числу внѣшнихъ оболочекъ, въ которыхъ представлена чистая религіозная вѣра, и только признается

правиломъ, что вѣра въ эти сверхъестественныя событія (равно какъ и въ божественное происхожденіе Св. Писанія) не должна быть поставляема членомъ религіи“. Въ дѣйствительности Кантъ всегда стоитъ на сторонѣ того взгляда, который разсказамъ о библейскихъ чудесахъ приписываетъ только символическое значеніе, какъ это дѣлали, напр., представители грубаго вульгарнато раціонализма. Понятно послѣ этого, почему Кантъ одобрительно отзывается и о тѣхъ „благоразумныхъ правительствахъ, которыя поставили правиломъ допускать существованія чудесъ въ древности и не позволять ихъ въ новое время“. Что касается чудесъ моральныхъ, въ смыслѣ дѣйствій божественной благодати на нравственное состояніе людей, то Кантъ совершенно отрицаетъ ихъ, хотя повидимому также допускаетъ возможность ихъ. Въ дѣйствительности возможность эта столь незначительна, что Кантъ почти совершенно игнорируетъ ее. Вотъ что онъ говоритъ въ своей „Религіи въ предѣлахъ одного только разума“ по этому поводу: „Убѣжденіе—отличать дѣйствія благодати отъ дѣйствій природы, даже съ желаніемъ вызывать ихъ въ себѣ—есть пустая мечтательность; потому что мы не можемъ ни познать какъ либо въ опытѣ сверхъчувственный предметъ, ни еще менѣе имѣть на него вліяніе, чтобы привлечь его къ себѣ; является дѣломъ безумія желаніе—воспринимать въ себя небесныя вліянія,—безумія, въ которомъ хотя и можетъ быть нѣкоторый методъ, насколько всетаки тѣ мнимыя внутреннія вліянія всегда должны примыкать къ моральнымъ, т. е., къ идеямъ разума, но которое однакоже всегда остается для самой религіи вреднымъ самообманомъ. Не только является суевѣріемъ то, будто бы можно угодить Богу нравственно безцѣльными дѣйствіями (культомъ), но еще гораздо болѣе вредною является мечтательность—стремиться къ мнимому общенію съ Богомъ. Ибо это чувство непосредственнаго присутствія Высочайшаго Существа и отличіе его отъ всякаго другого чувства, даже моральнаго, было бы способностію къ воспріятію такого возрѣнія, для котораго нѣтъ смысла въ человѣческой природѣ. Такое мечтательное безуміе было бы моральною смертію для разума, безъ котораго однако же совершенно не мо-

жетъ имѣть мѣста никакая религія, которая, какъ и всякая моральность вообще, должна основываться на положеніяхъ^а. Итакъ, вѣра, въ возможность воспріятія дѣйствій божественной благодати, или—что тоже—вѣра въ моральныя чудеса,—по мнѣнію Канта, есть пустая мечта, безуміе, вредное для самой религіи суевѣріе. Тѣмъ не менѣе есть мѣста въ сочиненіи Канта „Религія въ предѣлахъ только одного разума“, изъ которыхъ видно, что Кантъ охотно готовъ допустить не только возможность, но даже и необходимость божественныхъ воздѣйствій на человѣка для восполненія нашей недостаточной нравственности или естественной религіи въ предѣлахъ одного только разума. Такъ онъ говоритъ: „вѣровать, что могутъ быть благодатныя дѣйствія и что они, быть можетъ, даже должны служить къ восполненію нашего несовершенства въ стремленіи къ добродѣтели,—это все, что мы можемъ сказать по этому поводу; въ остальномъ мы безсильны—опредѣлить что либо относительно ихъ признаковъ или даже что либо сдѣлать для произведенія ихъ“. И въ другомъ мѣстѣ: „Когда человѣкъ дѣлаетъ только то, что онъ можетъ, то онъ долженъ надѣяться, что то, что не въ его силахъ, будетъ восполнено высочайшею премудростію такимъ способомъ, котораго познать въ точности мы не должны имѣть даже желанія и который, по всей вѣроятности, можетъ быть столь таинственнымъ, что Богъ можетъ открывать его намъ только въ символическомъ представленіи, въ которомъ для насъ было бы понятно только практически данное, между тѣмъ какъ теоретически мы совершенно не могли бы понять, что такое отношеніе Бога къ человѣку, еслибы даже Онъ и хотѣлъ открыть намъ такую тайну“. Эти притиворѣчія, которыя Кантъ допустилъ въ своемъ ученіи о сверхъестественномъ откровеніи и чудесахъ, ясно говорятъ о томъ, что Кантъ еще не былъ совершенно свободенъ отъ тѣхъ раціоналистическихъ воззрѣній, которыя онъ самъ же отвергъ какъ одностороннія и легкомысленныя, и что можно быть прекраснымъ критикомъ, не обладая одинаковою способностію для созданія положительной системы.

Въ духѣ раціонализма Кантъ смотритъ въ частности и на христіанскую религію. Относясь совершенно индифферентно къ исторической сторонѣ евангельскихъ повѣствованій, онъ видитъ

во Христа только внѣшній примѣръ угоднаго Богу человѣка, который и долженъ быть представляемъ нами какъ сынъ Божій; но примѣръ этотъ можетъ имѣть лишь значеніе идеала, никогда не осуществляемаго въ дѣйствительности. Поэтому вѣровать во Христа, по Канту, значитъ—стремиться къ тому, что бы осуществить въ себѣ идеалъ богоугоднаго, высоко-нравственнаго человѣка. Что касается „историческаго Христа“, то Онъ не долженъ быть отъ насъ отличенъ настолько, чтобы образъ Его былъ чуждъ для насъ,—„возвышеніе сего святаго надъ всѣми ограниченіями человѣческой природы скорѣе служило бы препятствіемъ къ практическому приложенію этой идеи, для нашего послѣдованія ему, потому что различіе между Нимъ и нами было бы столь велико, что Онъ пересталъ бы быть для насъ примѣромъ“. Вотъ почему и евангельскій рассказъ о сверхъестественномъ рожденіи Иисуса Христа Кантъ не хочетъ понимать въ собственномъ смыслѣ, а смотритъ на него только какъ на образъ нравственности, проистекающей изъ разума, хотя и увѣряетъ, что „нельзя совершенно отрицать возможности сверхъестественнаго рожденія“ Иисуса Христа. Не допуская для человѣка возможности какого либо общенія съ Богомъ, Кантъ обзываетъ „поповствомъ“ и идолопоклонствомъ всю богослужебную сторону религіи. По мнѣнію Канта, для Бога „все равно,—ходить ли пустосвятъ въ церковь, какъ это предписано канонами, или предпринимаетъ благочестивое путешествіе къ святынямъ въ Лорето или Палестинѣ, возносить ли онъ свои молитвенныя формулы къ небеснымъ властямъ губами или ногами. Важенъ не культъ религіозный, не внѣшнее служеніе Богу,—а внутреннее,—слѣдованіе нравственному принципу.

Канту принадлежит гипотеза мірообразованія, раскрытая съ подробностями Лапласомъ. Въ основаніе этой гипотезы Кантъ положилъ свое ученіе о движеніи, каковое движеніе вмѣстѣ съ тяготѣніемъ и опредѣлило теченіе планетъ. Первоначально, по мнѣнію Канта, существовала матерія, изъ которой образовалось солнце и всѣ планеты, въ видѣ паровыхъ массъ. Эти массы, вслѣдствіе движенія и тяготѣнія, постепенно стали сгущаться и превращаться въ шаръ. Но столкновеніе массъ дало толчекъ движенію въ сторону, чѣмъ и объясняется происхожденіе

множества планетъ и неподвижныхъ звѣздъ. Гипотеза эта, по увѣренію Канта, нисколько не устраняетъ, а напротивъ неизбѣжно предполагаетъ участіе интеллигентнаго виновника міра, руководившаго самымъ процессомъ творенія. Многія планеты, по мнѣнію Канта, населены живыми существами и притомъ—болѣе совершенными, чѣмъ люди, обитающіе на землѣ. Кантъ раздѣляетъ мнѣніе нѣкоторыхъ, что организмъ человѣка устроенъ такъ, что человѣкъ первоначально былъ предназначенъ для хожденія на четырехъ ногахъ; но онъ былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы раздѣлять предположеніе о постепенномъ развитіи одного вида животныхъ изъ другого,—предположеніе, принятое въ наше время Дарвиномъ и его послѣдователями, но отвергнутое Кантомъ какъ „отважное приключеніе разума“.

Самъ Кантъ полагалъ свою заслугу въ томъ, что онъ разрушилъ схоластическую догматику и рационалистическое богословіе съ его разсудочными доказательствами сверхчувственного бытія. Но въ этомъ нѣтъ никакой заслуги Канта; богословія онъ не разрушилъ, ибо оно продолжаетъ свое существованіе и въ настоящее время; рационализма онъ даже и не могъ разрушить, будучи самъ рационалистомъ; рационализму онъ далъ только иное, не столь грубое направленіе. Если приписывать Канту значеніе въ исторіи развитія христіанскаго богословія, то его можно полагать съ одной стороны въ томъ, что своею критикою доказательствъ бытія Божія онъ побудилъ ученыхъ богослововъ снова пересмотрѣть эти доказательства и надлежащимъ образомъ обосновать ихъ, а съ другой стороны—въ томъ, что онъ первый указалъ на религію не какъ на определенное религіозное ученіе или религіозный культъ, какъ смотрѣли на религію до него, понимая въ смыслѣ религіи то, что обыкновенно называютъ объективною религіею,—но какъ на всеобщій фактъ внутренней жизни человѣческаго духа. Кантъ съ презрѣніемъ оттолкнулъ отъ себя то легкомысленное представленіе деистовъ и энциклопедистовъ, по которому въ религіи хотѣли видѣть пустой вымыселъ жрецовъ или законодателей, иллюзію фантазіи или результатъ страха предъ грозными явленіями природы. Сущность религіи онъ хотѣлъ познать какъ постулаты внутреннихъ, моральныхъ стремленій человѣческаго духа, постулаты не теоретическаго или чистаго разума, какъ

думали до-кантовскіе рационалисты, а именно практическаго, какъ постулять нравственной, практической, въ добродѣтели выражающейся жизни. Правда, взгляды Канта на религію крайне односторонень; онъ игнорируетъ интелектуальною и эстетическою стороною религіи. Но все таки онъ указываетъ тѣ стороны религіи, на которыя до Канта почти не было обращено никакого вниманія даже богословами, которымъ послѣ Канта оставалось лишь воспользоваться его результатами и избѣжать его односторонняго увлеченія одною моральною стороною религіи. И дѣйствительно, были ученые, которые такимъ именно образомъ воспользовались результатами ученыхъ трудовъ Канта. Къ сожалѣнію, было гораздо больше такихъ, которые пошли по пути, намѣченному Кантомъ, и сдѣлали изъ его изслѣдованій тѣхъ выводы, которые онъ самъ не рѣшился сдѣлать. Къ числу такихъ лицъ принадлежатъ: *Йоганъ Шумицъ, Рейнгольдъ, Шмидъ, Меллингъ, Бендавидъ, Кизеветтеръ, Мецъ, Реуссъ, Якобъ, Буттервеккъ, Гейденрейхъ* и др.

Само собою понятно, что не мало нашлось лицъ, которыя не могли согласиться съ выводами Канта и рѣшились выступить съ опроверженіемъ ихъ. Къ числу такихъ противниковъ Канта принадлежатъ: *Брастбергеръ, Эбергардъ, Штатлеръ, Цванцигеръ, Тидеманъ, Федеръ, Вейсгауттъ, Зелле, Титтель Гарве, Швабъ, Эберштейнъ, Гердеръ* и *Шумице*. И нельзя сказать, чтобы у этихъ противниковъ Канта не доставало ревности и энергіи для веденія столь не легкой борьбы; мало того, они даже были увѣрены, что побѣда на ихъ сторонѣ. Такъ, напр., Штатлеръ положительно, увѣрялъ своихъ читателей, что ему „удалось изрубить на мелкія части Кантову философію,—это адское чудовище, грозившее вторгнуться въ ограду католической церкви, проникнуть въ католическіе университеты и въ монастыри“. Но въ дѣйствительности этого не случилось.

Философія Канта имѣла чрезвычайно сильное и глубокое вліяніе на ходъ развитія какъ философской, такъ и богословской мысли. Почти всѣ философскія воззрѣнія, господствовавшія надъ умами XIX столѣтія въ томъ или другомъ отношеніи находились и еще теперь находятся въ зависимости отъ философіи Канта. Философскіе корифеи новаго времени, какъ Фих-

те, Шеллингъ, Гегель, Якоби, Шлейермахеръ, Гербартъ, Шопенгауэръ вмѣстѣ со всѣми своими послѣдователями, въ томъ или другомъ видѣ вышли изъ положеній Канта и стали въ известное отношеніе къ христіанской религіи. Даже новѣйшій позитивизмъ, матеріализмъ, новокантіанизмъ обязаны своимъ появленіемъ Кантовому критицизму.

Противухристіанская, какъ и апологетическая литература XIX вѣка такъ обширна, что мы можемъ познакомиться съ нею лишь по взглядамъ ея важнѣйшихъ представителей, отнюдь не претендуя на полноту ея обзоренія. Начнемъ съ *Фихте*, какъ мыслителя, вышедшаго прямо изъ положеній Канта, хотя вполнѣ и разошедшагося съ нимъ.

Иоганъ Готтлибъ Фихте (1762—1814) сначала готовился къ званію пастора и изучалъ въ іенскомъ университетѣ богословіе; но потомъ увлекся философіею и уже навсегда посвятилъ себя этой наукѣ. Вскорѣ по выходѣ изъ университета, онъ познакомился съ Кантомъ, ученіе котораго усвоилъ уже раньше, и даже представилъ ему на просмотръ свое первое философское сочиненіе—„Опытъ критики всего откровенія“ (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*),—написанное подъ такимъ сильнымъ вліяніемъ кантовскаго критицизма, что, изданное сначала безъ обозначенія имени автора, оно почти всѣми было принято за произведеніе самаго Канта. Понятно, что Кантъ съ особеннымъ одобреніемъ отозвался объ этомъ сочиненіи и сталъ питать благорасположеніе къ автору. Послѣ этого Фихте былъ приглашенъ въ качествѣ профессора въ іенскій университетъ. Но здѣсь онъ въ своемъ философскомъ міровоззрѣніи, какъ оно изложено въ его „Наукоученія“ (*Wissenschaftslehre*, 1794) и „Системѣ нравоученія по принципамъ наукоученія“ (*System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1798), пошелъ настолько далѣе Канта, что отъ его крайнихъ выводовъ вынужденъ былъ публично отречься и самъ Кантъ. Фихте былъ обвиненъ въ атеизмѣ, и ему готовился выговоръ со стороны правительства. Фихте былъ сильно смущенъ такимъ извѣстіемъ. Впрочемъ, его поддерживали другіе университетскіе профессора во главѣ съ известнымъ рационалистомъ Паулюсомъ, обѣщавшіе in concreto оставить университетъ, если Фихте будетъ сдѣлана неприятность. За Фихте рѣшились вступиться

и іенскіе студенты, замышляя подать общую петицію. Но дѣло кончилось тѣмъ, что Фихте получилъ выговоръ и вышелъ въ отставку, а всѣ его друзья—профессоры во главѣ съ Паулюсомъ преспокойно продолжали оставаться на своихъ мѣстахъ и получать казенное жалованье. Затѣмъ Фихте въ 1805 году, въ лѣтній семестръ, читалъ лекціи въ эрлангенскомъ университетѣ; наконецъ въ 1809 году онъ былъ приглашенъ въ новооткрытый берлинскій университетъ, въ которомъ уже и оставался до конца жизни.

Въ развитіи философскаго міровоззрѣнія Фихте нужно различать два періода: 1) атеистически-раціоналистическій и 2) мистико-пантеистическій; въ первомъ выдающееся значеніе получаетъ атеизмъ, во второмъ—акосмизмъ. Фихте пошелъ по пути, намѣченному Кантомъ, и потому самымъ послѣдовательнымъ образомъ пришелъ къ пантеистически-акосмическому идеализму. Уже Кантъ высказалъ предположеніе, что душа и тѣло, быть можетъ, не настолько разнородны, какъ кажутся, что чувственность и разумъ, быть можетъ, вытекаютъ изъ общаго, но неизвѣстнаго намъ источника. Фихте поставилъ себѣ задачу отыскать этотъ единый и для всего многообразнаго бытія общій первоисточникъ. Далѣе уже Кантъ отказалъ въ объективной реальности какъ пространству, такъ и времени, объявивъ ихъ только формами нашего воззрѣнія, на ряду съ категоріями, принадлежащими только нашему Я; внѣшній міръ, какъ вещь сама въ себѣ, остался для него непознаваемымъ *X*-мъ, доставляющимъ въ своемъ явленіи лишь матеріалъ для нашихъ представленій и понятій. Фихте былъ только послѣдовательнымъ ученикомъ Канта, когда и внѣшній міръ, какъ вещь саму въ себѣ, понялъ лишь какъ положеніе *Я*, не имѣющее самостоятельнаго объективнаго бытія. *Я* полагаетъ *не—Я* и оно же синтезируетъ какъ *Я*, такъ и *не—Я*. Но ясно, что если *Я* полагаетъ *не—Я* или внѣшній міръ, то внѣшній міръ и существуетъ только въ *Я* и для *Я*. Отнимите *Я*,—говоритъ Фихте,—и вы уничтожите міръ. Поэтому внѣшній или чувственный міръ лишь кажется намъ чѣмъ-то существующимъ самостоятельно и объективно внѣ мыслящаго субъекта, и то, что Кантъ назвалъ чувственностію, есть только самоограниченія *Я* чрезъ противоположеніе не *Я*. Отсюда, оче-

видно, слѣдуетъ, что сущность жизни состоитъ не въ бытіи, а въ дѣйствіи или дѣятельности, въ той нравственной практикѣ, которая имѣетъ своею цѣлію воссоединеніе конечнаго Я съ безконечнымъ чрезъ уничтоженіе его ограниченія или не Я. Такимъ образомъ освобожденіе Я отъ его ограниченія или не—Я, стремленіе къ безконечной свободѣ ради свободы,— вотъ въ чемъ состоитъ назначеніе человѣка! Въ своемъ „Опытѣ критики всякаго откровенія“ Фихте стоялъ еще на точкѣ зрѣнія Канта и понималъ возможность откровенія какъ требованіе практическаго разума; религія съ ея чудесами и откровеніями для него имѣла еще то значеніе, что она возбуждаетъ воспримчивость къ нравственности, является даннымъ отъ Бога средствомъ для борьбы съ чувственностію, для спасенія. Но въ „Наукоученіи“ религія уже исчезаетъ въ нравственномъ міропорядкѣ, который отождествляется съ самимъ Божествомъ. Такимъ образомъ вѣра въ Бога здѣсь уже является для Фихте только увѣренностію въ безусловной силѣ добра, вѣрою въ моральный міропорядокъ. „Моральный міропорядокъ,—говоритъ Фихте,—есть то божественное, которое мы признаемъ, и вѣра въ него есть единственно истинная вѣра; она устанавливается справедливымъ дѣйствованіемъ, а единственно возможное исповѣданіе этой вѣры состоитъ въ томъ, чтобы съ радостію и безпристрастіемъ всегда совершать то, что требуетъ обязанность! Чрезъ это-то божественное становится для насъ живымъ и дѣйствительнымъ; каждое изъ нашихъ дѣйствій совершается въ предположеніи его и всѣ послѣдствія ихъ предугазаны въ немъ. Но эта вѣра въ моральный міропорядокъ есть также всецѣлая и совершенная вѣра; а тотъ живой и дѣйствующій моральный міропорядокъ есть самъ Богъ; въ другомъ мы не нуждаемся и другого мы не можемъ понять. Въ разумѣ не заключается основанія—выходитъ изъ этого моральнаго міропорядка и посредствомъ умозаключенія отъ обоснованнаго къ основанію признавать еще особенное существо какъ причину его“ (міропорядка)“.... Нѣтъ никакого сомнѣнія, „скорѣе это—самое достовѣрное, что только есть, болѣе того—основа всякой другой достовѣрности, единственная объективность, имѣющая всеобщее значеніе, а именно, что есть нравственный міропорядокъ, что каждому индивидууму указано его опредѣленное мѣсто въ этомъ

порядкѣ и дана опредѣленная работа, что всякая участь его, причиненная даже его собственнымъ поведеніемъ, есть результатъ этого порядка, что безъ него не падаетъ волосъ съ головы и, въ своей сферѣ дѣйствія, воробей съ крыши, что всякое по-истинѣ хорошее дѣйствіе удастся, всякое дурное не удастся, что для тѣхъ, которые любятъ только хорошее, всѣ вещи должны служить во благо. Съ другой стороны, для того, кто хочетъ хотя одинъ мигъ поразмыслить и честно сознаться себѣ въ результатъ этого размышленія, такъ-же мало можетъ оставаться сомнительнымъ, что понятіе о Богѣ, какъ особенной субстанціи, невозможно и противорѣчиво, и позволительно сказать это откровенно и разбить школьную болтовню, чтобы явилась истинная религія радостныхъ дѣйствій, какъ они требуются справедливостію. Ясно, что для Фихте не существуетъ того основанія, изъ котораго Кантъ какъ постулатъ выводилъ необходимость признанія бытія Божія, безъ чего онъ не могъ бы представить синтеза для разума и чувственности, нравственного закона и закона природы. Фихте былъ нуженъ не этотъ синтезъ, а наоборотъ освобожденіе разума отъ чувственности. Но если тотъ „живой и дѣйствующій моральный порядокъ есть самъ Богъ и единственный Богъ“, и если „понятіе о Богѣ, какъ особенной субстанціи, невозможно и противорѣчиво“, то Фихте, очевидно, напрасно „апеллировалъ къ публикѣ“, защищая себя отъ обвиненія въ атеизмѣ и отрицаніи религіи. Извѣстный послѣдователь Канта, Іоганъ Шульцъ, признававшій бытіе живого, личнаго и самосознающаго Бога, узнавъ о неприятностяхъ, причиненныхъ Фихте по причинѣ его атеистическаго міровоззрѣнія, между прочимъ, въ письмѣ къ одному изъ своихъ друзей (Боровскому) остроумно замѣтилъ: „Да поможетъ ему *намиз* Богъ, въ Котораго мы оба будемъ вѣровать и впредь, потому что *его* богъ никуда не годится!“ Христіанскій догматъ о боговоплощеніи Фихте считалъ ученіемъ истиннымъ, но только не въ историческомъ смыслѣ, а въ смыслѣ сознанія человѣка о его тожествѣ съ Божествомъ. Такимъ образомъ, по Фихте, богочеловѣкомъ былъ не одинъ только Христосъ Іисусъ, а имъ можетъ быть каждый, способный достигнуть сознанія о своемъ тожествѣ съ Богомъ.

Впрочемъ, Фихте не могъ остановиться на сдѣланныхъ выво-

дахъ. И вотъ во второй половинѣ развитія своего философскаго міровоззрѣнія онъ переходитъ уже къ тому абсолютному идеализму, который вмѣстѣ со всѣмъ внѣшнимъ міромъ отказываетъ въ реальности не только всѣмъ другимъ Я, но и своему собственному, и заключаетъ ихъ въ мрачное царство тѣней, какъ простыя явленія, какъ міръ внутреннихъ образовъ. Изначальною реальностію Фихте уже не признаетъ и чистое Я или абсолютное знаніе и хотѣніе, какъ онъ теперь называлъ его, понимая его уже только какъ рефлексъ, какъ образъ явленія болѣе высшаго начала—*гиперабсолюта*, который онъ и объявляетъ послѣднею реальностію. Фихте признаетъ теперь тройное бытіе: 1) гиперабсолютъ, бытіе Бога само въ себѣ, какъ простое основаніе возможности всякаго бытія; 2) абсолютное въ его обнаруженіи и явленіи, какъ Я, абсолютное знаніе и хотѣніе, единство міровой жизни, которое вступаетъ въ противоположенія и всетаки остается въ нихъ всегда тождественнымъ съ собою; 3) явленіе этого абсолютнаго, измѣнчивое теченіе модификацій безконечнаго знанія или чувственный міръ явленій, какъ множественность феноменальнаго бытія. Впрочемъ, послѣдніе два вида бытія не имѣютъ абсолютной самостоятельности и зависятъ отъ гиперабсолюта или Бога самого въ себѣ; поэтому Фихте и утверждаетъ, что только Богъ или гиперабсолютъ можетъ быть истинно сущимъ, а всѣ отдѣльныя индивидуиды суть только несущественныя явленія его. Такимъ образомъ первоначальный атеизмъ Фихте теперь перешелъ въ безусловный акосмизмъ, т. е., въ свое противоположеніе. Само собою повятно, что здѣсь также нѣтъ рѣчи о живомъ и самосознающемъ Божествѣ теизма; здѣсь имѣется въ виду, какъ у древнихъ неоплатониковъ, сухое, безжизненное, пантеистическое начало, поглощающее всякое живое и отдѣльное бытіе. Такимъ образомъ Фихте закончилъ міровоззрѣніемъ совершенно противоположнымъ тому, какимъ началъ; онъ оставилъ критицизмъ Канта и перешелъ къ тому объективному идеализму, который впоследствии съ особенною ревностію проповѣдывалъ Гегель. Рѣчь о моральномъ принципѣ жизни и нравственномъ міропорядкѣ оставлена; на ихъ мѣсто является гиперабсолютъ, абсолютное знаніе и хотѣніе. Если прежде свободный субъектъ для Фихте былъ все, а Богъ—ничто, то теперь наоборотъ: Богъ—все, а конечный

субъектъ—ничто. Свобода, въ стремленіи къ которой прежде Фихте полагалъ назначеніе человѣка, теперь оказывается только формою, въ которой является въ сознаніе абсолютное хотѣніе. Что касается указанія сущности религіи, то въ этомъ отношеніи Фихте высказывается теперь какъ-то нерѣшительно. Во всякомъ случаѣ теперь онъ уже не отождествляетъ религіи съ нравственностію, напротивъ—первую ставитъ даже выше послѣдней. „Что моралистъ называетъ обязанностію, которой онъ слѣдуетъ по слѣпому послушанію, собственно не зная, что такое она сама въ себѣ и чего она хочетъ, говоритъ онъ,— то для человѣка религіознаго—элементъ жизни; повелѣвающая заповѣдь для него является слишкомъ поздно; прежде чѣмъ онъ узнаетъ повелѣніе, онъ уже хочетъ и не можетъ хотѣть иначе; какъ предъ моральностію исчезаетъ внѣшняя заповѣдь буквы, такъ предъ религіознымъ настроеніемъ совершенно исчезаетъ даже и внутренняя; религіозная воля есть чистая любовь и блаженство“. Въ другомъ мѣстѣ Фихте отождествляетъ религію съ высшимъ спекулятивнымъ познаніемъ. „Религія, говоритъ онъ, вовсе не является практически и вовсе не къ тому служить, чтобы упорядочить жизнь; для этого совершенно достаточно и чистой нравственности и только испорченное общество можетъ употреблять религію какъ побужденіе къ дѣйствованію. Религія напротивъ есть только познаніе, уясняетъ человѣку его самага, отвѣчаетъ на высшіе вопросы, которые вообще могутъ быть предложены“ и т. п. Наконецъ, въ своемъ трактатѣ „Наставленіе къ блаженной жизни“ („Anweisung zum seligen Leben“, 1806) Фихте уже отличаетъ религію не только отъ нравственности, но и отъ познанія, смотря на нее какъ на особенную ступень духовнаго развитія и ставя ее выше нравственности и ниже науки. Онъ указываетъ слѣдующія *пять* мировоззрѣній: 1) *чувственное*, признающее теоретически и практически чувственный міръ единственною реальностію; 2) мировоззрѣніе Канта и Штора, дѣлающее принципомъ упорядывающей законъ права; 3) мировоззрѣніе истинной, высшей нравственности, которое также законъ для міра духовъ считаетъ наивысшею и абсолютною реальностію, но не только тотъ отрицательный законъ права, упорядочивающій существующее, приводящій въ равновѣсіе противодѣйствіе свободныхъ силъ, а законъ поло-

жительный и производящій новое, именно святое, доброе и прекрасное, которое должно осуществить само себя въ человѣкѣ и чрезъ это сдѣлать его соотвѣтственнымъ образомъ божественной сущности. Только чрезъ эту высшую нравственность явилось въ мѣръ все доброе и достойное уваженія, какъ-вымъ мы владѣемъ,—религія, наука и культура. 4) Міровоззрѣніе религіи, цѣль которой состоитъ въ томъ, чтобы произвести въ насъ непосредственное явленіе внутреннего существа Божія. „Пусть будетъ (говоритъ Фихте) то самъ Богъ, Который живетъ за всѣми образами мірового существованія, но мы не видимъ Его, а всегда видимъ только Его оболочку; мы видимъ Его какъ камень, траву, животное, затѣмъ какъ законъ природы и законъ нравственный, но все это тѣмъ не менѣе не Онъ! форма всегда скрываетъ отъ насъ сущность. Но возвысься на точку зрѣнія религіи—и всѣ оболочки исчезнутъ, мѣръ погибнетъ для тебя вмѣстѣ съ своимъ мертвымъ принципомъ и само Божество снова вступитъ въ тебя, въ свою первую изначальную форму, какъ жизнь, какъ твоя собственная жизнь, которую ты долженъ и будешь жить! Въ томъ, что дѣлаетъ святой человѣкъ, въ чемъ онъ живетъ и что онъ любитъ, Богъ является уже не въ тѣни или сокрытый оболочкою, но въ своей собственной непосредственной и дѣятельной жизни; и на вопросъ, остающійся безъ отвѣта изъ пустого и безжизненнаго понятія о Богѣ: что такое Богъ?—здѣсь будетъ давъ такой отвѣтъ: Онъ есть то, что дѣлаетъ Имъ одушевленный и Ему преданный“. Тѣмъ не менѣе религію Фихте не считаетъ наивысшимъ міровоззрѣніемъ, выше ея онъ поставляетъ еще б) науку, которая обращаетъ въ созерцаніе и самую вѣру.

Итакъ, вступивши на путь, намѣченный Кантомъ, Фихте послѣдовательно пришелъ къ отрицанію бытія живого, личнаго Бога, а вмѣстѣ съ тѣмъ и Промысла Божія, паденія человѣка, искупленія его, чудесъ, пророчествъ... Религія у него отождествляется то съ нравственностію, то съ познаніемъ. И естественно,—потому что религія, лишенная освящающей благодати Божіей, не знающая дѣйствій Промысла Божія, не выдающая нужды въ искупленіи грѣшнаго человѣчества, уже не есть религія.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

III.

Явленіе Воскресшаго Господа Маріи Магдалинѣ и другимъ женамъ мирноносцамъ.

Матв. XXVIII, 8—10; Марк. XVI, 9—11; Лук. XXIV, 9—11, Иоан. XX, 11—18.

Марк. XVI, 9.

9. Воскресъ же Иисусъ за утра въ первую субботу, же явился прежде Маріи Магдалинѣ, изъ неяже изначь седмь бѣсовъ.

Иоан. XX, 11—17.

11. Марія же стояше у гроба въ плачущи: яко же плакашися, причиче во гробъ,

12. И видѣ два ангела въ бѣлѣхъ ризахъ съдѣла, единаю у главы и единаю у нозу, идѣже бѣ лежало тѣло Иисусово.

13. И глагола ей она: жено, что плачешися; глагола има, яко взяша Господа моего, и не въмѣ, идѣ положиша Его.

14. И сія речихи обратися вспять и видѣ Иисуса стояща, и не видѣше, яко Иисусъ есть.

15. Глагола ей Иисусъ: жено, что плачешися; кою ищещи; она же мнѣши, яко вертоградарь есть, глагола Ему: господи, аще ты еси взялъ Его, повѣждь ми, идѣ еси положилъ Его: и азъ возму Его.

16. Глагола ей Иисусъ; Маріе. Она же обращихся глагола Ему: раввуні, еже глаголется, учителю.

17. Глагола ей Иисусъ: не прикасайся Мнѣ, не у въздохъ ко Отцу моему: иди же ко братіи моеи и рчи имъ: восхожду ко Отцу моему и Отцу вашему, и Богу моему и Богу вашему.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 9.

Когда Петръ и Іоаннъ уходили отъ гроба Господня домой, къ нему въ это время опять приближалась Марія Магдалина. Придя ко гробу, она стала плакать. *Марія же стояше у гроба, повѣствуетъ ев. Іоаннъ, отъ плачущи* ¹⁾. Для насъ нисколько не удивительно, что она снова пришла ко гробу Іисуса Христа. Мы знаемъ, что она пламенно любила Господа. Послѣдній оказалъ ей великое благодѣаніе, именно, исцѣлилъ её отъ тяжелой болѣзни. Почувствовавъ себя здоровою, Марія Магдалина стала питать величайшую благодарность и любовь къ Господу. Вслѣдствіе такой любви Марія Магдалина не могла бы успокоиться, пока не было бы найдено похищенное, по ея мнѣнію, тѣло Господа. Она стоитъ у открытаго гроба Іисуса Христа и плачетъ. Во гробъ она не вошла, такъ какъ видъ пустого гроба еще болѣе могъ усилить ея скорбь. При гробѣ никого не было. Жены мировослицы и апостолы Петръ и Іоаннъ приближались въ это время уже къ городу Іерусалиму. По всей вѣроятности, Марія Магдалина никого изъ нихъ не встрѣтила при вторичномъ путешествіи. Если бы она встрѣтилась съ женами, или съ апостолами, то она не такъ бы горько плакала и скорбѣла. Жены рассказали бы ей о явленіи ангеловъ, и о радостномъ извѣстіи, полученномъ отъ нихъ. Петръ и особенно Іоаннъ могли возбудить въ ней радостную надежду на воскресеніе Господа. То обстоятельство, что Марія не встрѣтила никого изъ этихъ лицъ на пути, произошло, вѣроятно, вслѣдствіе того, что жены и апостолы пошли отъ гроба другою дорогою. Съ этимъ согласны почти всѣ экзегеты древняго и новаго времени ²⁾.

Проливая слезы, Марія Магдалина наклонилась ко гробу, чтобы еще разъ взглянуть на то мѣсто, гдѣ лежало тѣло Іисусово. Она увидѣла здѣсь двухъ ангеловъ, *въ бѣлыхъ ризахъ сидяща*. Спрашивается, почему апостолы Петръ и Іоаннъ

¹⁾ Ст. 11-й XX-й гл. Іоан.: „*Μαρία δὲ ἵστῆκει πρὸς τὸ μνημεῖον ἔξω κλαίουσα*. Въ казексахъ: Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ стоятъ *πρὸς τὸ μνημεῖον*, въ Синайскомъ кодексѣ—*ἐν τῷ μνημεῖον*, кодексы: Кипрскій (К), Мюнхенскій (X), Венеціанскій (V) имѣютъ *πρὸς τὸ μνημεῖον*. Грисбахъ, Тшвендорфъ и Лахманъ читаютъ *πρὸς τῷ μνημεῖον*.

²⁾ Напр. Евфимій Зигабень, Kühnöl, Meyer, Lücke, de Wette, Tholück, Godet, Nebe.

не видѣли этихъ ангеловъ? Нельзя полагать, что они не разглядѣли ихъ. Если апостолы рассмотрѣли, что сударь былъ свить, то какъ же они не могли увидать ангеловъ въ бѣлыхъ одеждахъ? Нужно думать, что апостолы не удостоены были видѣнія ангеловъ за неполноту любви къ Господу. Любовь Маріи Магдалины къ Господу была въ это время сильнѣе любви апостоловъ. Марія, исполненная любви къ своему Учителю, еще на разсвѣтѣ отправилась ко гробу Его, чтобы помазать тѣло Его и затѣмъ въ то время, какъ Петръ и Іоаннъ пошли домой, Марія Магдалина не оставила гроба Господня. За такую пламенную любовь къ Господу Марія Магдалина и удостоена была явленія ангеловъ. Хорошо говоритъ объ этомъ Св. Григорій Двоесловъ: „Сила добраго дѣла, пишетъ онъ, состоитъ именно въ постоянствѣ, и голосомъ Истины изрекается: *претерпѣвый же до конца, той спасенъ будетъ* (Мате. X, 22; XXIV, 13). И заповѣдію закона повелѣвается приносить хвостъ жертвы (Лев. III, 9 по Вульгатѣ), потому что хвостъ есть конецъ тѣла; и тотъ хорошо приноситъ жертву, кто жертвоприношеніе добраго дѣла доводитъ до конца надлежащаго дѣйствія“¹⁾. Марія, однако, не думала, что видитъ предъ собою ангеловъ. Это можно заключать изъ того, что она нисколько не удивилась и не ужаснулась при видѣ ихъ. Между тѣмъ никакое человѣческое существо не можетъ спокойно взирать на небожителей. Всѣ лица, которымъ являлись ангелы, приходили въ присутствіи ихъ въ страхъ. (Мате. XXVIII, 5; Лук. I, 12; 30 и др.). Горе Маріи было такъ велико, что она не могла сообразить, что передъ нею находятся не люди, но ангелы. Ангелы эти имѣли бѣлыя одежды — знакъ чистоты и невинности. Они сидѣли, показывая этимъ, что теперь настала праждникъ, во время котораго нужно соблюдать покой. Ангелы находились внутри пещеры, и, притомъ, не другъ подлѣ друга: одинъ сидѣлъ подлѣ того мѣста, гдѣ покоилась глава Іисуса Христа, а другой тамъ, гдѣ находились ноги Его. Такое положеніе ангеловъ указывало на то,

¹⁾ Бес. на евангелія Григорія Двоеслова, ч. 2, стр. 47.

что тѣло Иисуса Христа находилось отъ главы до ногъ подъ защитою Бога и Его слугъ ¹⁾).

Увидавъ ангеловъ, Марія Магдалина не перемѣнила своего положенія. Она продолжала плакать. Между тѣмъ уже самый видъ ангеловъ показывалъ ей, что теперь не мѣсто рыданіямъ и слезамъ: бѣлая одежда ангеловъ, по мнѣнію Златоуста, показывала великую радость и веселіе. Марія должна была бы сейчасъ же спросить ангеловъ, гдѣ находилось тѣло Иисуса. Но она медлитъ. Ангелы, видя ея глубокую скорбь, сами начинаютъ разговоръ съ ней. *Жено, что плачешься?* говорятъ они. Въ этомъ вопросѣ слышится участіе къ ея великому горю, и вмѣстѣ съ тѣмъ дается намекъ на то, что теперь нѣтъ никакой причины плакать. Плачь ея былъ не понятенъ ангеламъ. Если гробъ былъ пустъ, то это, по ихъ вѣщанію, нисколько не можетъ служить причиною ея плача. Зачѣмъ она воображаетъ, что тѣло Иисуса было похищено врагами? Не говорилъ ли Иисусъ Христосъ, что Онъ въ третій день воскреснетъ? Ангелы имѣли основательную причину упрекнуть ее въ неприличіи: развѣ можно было плакать тамъ, гдѣ должно было радоваться? Однако, они воздерживаются отъ этого. Горе Маріи пробуждаетъ у нихъ состраданіе къ ней и желаніе утѣшить её. На вопросъ ангеловъ Марія отвѣчаетъ: *взяла Господа моего и не отыкъ, идѣ положиши Его*. Она отвѣчаетъ ангеламъ тѣми же словами, какими она извѣстила апостоловъ Петра и Іоанна о случившемся при гробѣ. Очевидно,

¹⁾ Отцы первыи Григорій Двоесловъ и блаж. Теофилактъ толкуютъ это аллегорически. „Что значитъ, пишетъ Григорій Двоесловъ, что на мѣстѣ тѣла Господня видны два ангела, сѣдѣшіе—одинъ у главы, а другой у ногъ, если не то (исполну ангель на латинскомъ языкѣ называется вѣстникомъ), что должно было возвѣстить, по страданіи Его, о томъ, Кто и Богъ прежде вѣковъ, и человекъ наконецъ вѣковъ? Какъ бы у главы сидѣлъ ангель, когда чрезъ апостола Іоанна возвѣщается, что *въ началѣ бы Слово, и слово бы къ Богу, и Богъ бы Слово* (Іоан. I, I) и какъ бы у ногъ сидѣлъ ангель, когда тотъ же апостолъ говоритъ: *Слово плоть бысть, и вселися въ ны* (тамъ же ст. 14). Еще чрезъ двухъ ангеловъ мы можемъ разумѣть два завѣта, давняи—одинъ прежде, другой послѣ. Эти ангелы соединены между собою именно мѣстомъ тѣла Господня, потому что тотъ и другой завѣтъ возвѣщаютъ съ равнымъ смысломъ о Воплотившемся, умершемъ и воскресшемъ Господѣ“. Бес. на ев. ч. 2, стр. 51. Сравни. Благовѣстникъ Теофилакта ч. 4, стр. 465.

что Марія все время ни о чемъ болѣе не думала, какъ объ исчезновеніи тѣла Господа. Она такъ убѣдилась въ дѣйствительности этого, что не допускала никакихъ сомнѣній. Видъ погребальныхъ пеленъ, сложенныхъ въ порядкѣ, не могъ разубѣдить её въ прежнемъ предположеніи. Явленіе ангеловъ также не могло отвлечь ея отъ этой мысли и навести на другія предположенія. Очевидно, нужно было явленіе самого Иисуса Христа, что-бы сразу разсѣять ея неосновательное предположеніе. И оно, дѣйствительно, послѣдовало...

Отвѣтивъ ангеламъ, Марія Магдалина оглядывается назадъ. *И сія речихи*, повѣствуетъ евангелистъ, *обратися вспять и видѣти Иисуса стояща: и не стѣдѣше, яко Иисусъ есть*. На первый взглядъ не понятно, почему Марія Магдалина оглянулась назадъ: она должна была бы поддерживать разговоръ съ ангелами. Ихъ спокойное присутствіе во гробѣ ясно указывало на то, что они знаютъ, куда исчезло тѣло Иисуса. Между тѣмъ Марія оставляетъ разговоръ съ ними и оглядывается назадъ. Златоустъ думаетъ, что причиною этого послужили сами ангелы. „Мнѣ кажется, пишетъ онъ, что въ то время, какъ она говорила, Христосъ внезапнымъ своимъ явленіемъ позади ея привелъ въ изумленіе ангеловъ, и они, узрѣвши Владыку, и видомъ, и взоромъ, и движеніемъ тотчасъ обнаружили, что увидѣли Господа, а это заставило жену оглянуться и обратиться назадъ. Такъ явился Христосъ ангеламъ, а Маріи—не такъ, чтобы не поразить ея изумленіемъ съ перваго взгляда, но въ видѣ болѣе смиренномъ и обыкновенномъ“ ¹⁾. Съ этимъ объясненіемъ согласенъ Теофилактъ и Евфимій Зигабенъ. Западные экзегеты представили иныя объясненія этого. Одни (Kühnöl, Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius) считаютъ возможнымъ, что Марія Магдалина услышала сзади себя шумъ отъ шаговъ приближающагося Господа и потому повернулась назадъ. Но съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться, такъ какъ невозможно было, чтобы Господь, являвшійся ученикамъ своимъ чрезъ запертыя двери безъ всякаго шораха, могъ произвестъ какой либо шумъ. Другіе экзегеты (Bengel, Tholück, Luthardt, Godet, Nebe) ду-

¹⁾ Златоустъ,—бес. на ев. Иоанна, стр. 689—690.

мають, что Марія Магдалина обернулась вслѣдствіе внутренняго безпокойства. Она искала тѣло своего Учителя и потому должна была глядѣть туда и сюда,—не найдется ли кто-нибудь, который помогъ бы ей розыскать драгоценное тѣло Господа ¹⁾. Но и это объясненіе не имѣетъ твердаго основанія. Если бы Марія Магдалина искала такого человѣка, который помогъ бы ей отыскать тѣло Господа, то почему же она не обратилась съ такою просьбою къ ангеламъ? Въ виду этого мы считаемъ объясненіе Златоуста и другихъ отцовъ церкви самымъ естественнымъ и правильнымъ.

Обернувшись назадъ, Марія Магдалина увидала Иисуса Христа, но не узнала Его. Евангелистъ не указалъ причины этого, но у экзегетовъ находимъ много предположеній объ этомъ. Евфимій Зигабенъ думаетъ, что Иисусъ Христосъ явился въ другомъ видѣ, хотя смиренномъ и обыкновенномъ, чтобы не поразить ее ²⁾. Западные экзегеты принимаютъ это объясненіе, дополняя его своими размышленіями. Одни (Lücke, Kühnol) ³⁾ думаютъ, что измѣненіе внѣшняго вида Иисуса Христа произошло отъ смертныхъ страданій Его. Другіе (Meyer, Godet, Hengstenberg) ⁴⁾, напротивъ, предполагаютъ, что внѣшній видъ Иисуса Христа измѣнился вслѣдствіе прославленія Его тѣла. Всѣ эти объясненія, однако, нельзя назвать правильными: здѣсь не сказано, что Иисусъ Христосъ явился въ другомъ видѣ—*ἐν ἑτέρῳ μορφῇ*, какъ это сказано, напр., у евангелиста Марка (XVI, 12). Поэтому правильнѣе предполагать, что Марія Магдалина не узнала Иисуса Христа потому, что плакала. Обильныя слезы, проливаемые Марією, мѣшали ей хорошо разсмотрѣть лице Иисуса Христа.

Видя, что Марія не узнаетъ Его, Иисусъ Христосъ обращается къ ней съ вопросомъ: *жено, что плачешь?* Иисусъ предлагаетъ этотъ вопросъ не по незнанію: какъ сердцевидецъ, Онъ хорошо зналъ, почему Марія проливаетъ обильныя слезы. Этимъ вопросомъ Господь хотѣлъ приготовить Марію

¹⁾ Auferstehungsgesch. von Nebe, S. 75.

²⁾ Толк. ев. отъ Іоанна, стр. 294.

³⁾ Kvinoel, Comment, стр. 721, Lücke, comment, стр. 499.

⁴⁾ См. Auferstehungsgesch von Nebe, S. 76.

къ своему явленію, имѣвшему наступить скорѣ послѣ этого. Своимъ вопросомъ Иисусъ Христосъ предлагаетъ Маріи отереть слезы, показывая, что теперь время не плача, а великой радости. Замѣчательно, что этотъ вопросъ—первый, произнесенный Господомъ послѣ воскресенія. Этотъ вопросъ можно отнести не къ одной Маріи, а ко всему человѣчеству. Иисусъ Христосъ извѣщаетъ имъ всѣхъ людей, что они не должны теперь плакать. Врагъ рода человѣческаго теперь побѣжденъ, грѣхъ искупленъ, проклятіе, тяготѣвшее надъ людьми, снято. Поистинѣ люди должны теперь радоваться и ликовать!—Предложивши этотъ вопросъ, Иисусъ Христосъ тотчасъ же спрашиваетъ Марію о другомъ: *кого ищешь*, говоритъ Онъ. Этимъ вопросомъ Иисусъ Христосъ еще болѣе выражаетъ свое дружеское участіе къ Маріи. Последняя должна была теперь понять, что предъ нею стоитъ человѣкъ, готовый помочь ея нуждѣ. Нельзя не обратить здѣсь вниманія на краткость вопросовъ Иисуса. Последняя въ этомъ случаѣ была очень умѣстна. Если бы Иисусъ Христосъ сталъ предлагать Маріи длинныя вопросы, то она не имѣла бы терпѣнія дослушать ихъ до конца. Но этими вопросами Марія должна была заинтересоваться и обратить свое вниманіе на говорящаго. Дѣйствительно, Марія заинтересовалась вопросами Господа. Но она все еще не знала, что предъ нею находится Тотъ, Кого она ищетъ. Она подумала, что предъ нею стоитъ садовникъ. *Она же мыящи*, говоритъ евангелистъ, *яко вертоградарь есть—δοκίμα ὅτι ὁ κηπουρὸς ἐστίν, λαλοῦσα ἐμῷ*: Членъ ὁ предъ κηπουρὸς показываетъ, что Марія думала объ определенномъ садовникѣ, именно, о томъ, что воздѣлывалъ садъ, въ которомъ находился гробъ Господень. Этотъ садъ, нужно полагать, принадлежалъ Іосифу Аримаеѣйскому. Последній, какъ человѣкъ богатый (Матѣ. XXVII, 57), не сталъ бы устраивать себѣ гробницы въ чужомъ саду. Подъ садовникомъ Марія разумѣла, однако, не самого владѣтеля сада, т. е. Іосифа Аримаеѣйскаго. Последній, какъ извѣстно, былъ хорошо знакомъ Маріи: съ нимъ она участвовала въ погребеніи тѣла Иисуса. Марія обратилась бы къ нему, какъ къ знакомому человѣку и сказала бы ему не такія вѣжливо—холодныя

слова, какія она произнесла тотчасъ. По всей вѣроятности, Иосифъ Аримасейскій, какъ человѣкъ богатый, поручилъ наблюдение за садомъ опытному садовнику. Вотъ за этого то человѣка и приняла Марія Исуса Христа. Нельзя, однако, думать, что Марія Магдалина сочла Исуса Христа за садовника потому, что Онъ былъ одѣтъ въ рабочее платье послѣдняго, какъ думаютъ нѣкоторые ¹⁾. Чтобы быть признаннымъ своими учениками, Иисусъ Христосъ долженъ былъ имѣть прежній видъ и подобныя прежнимъ одежды. По этому нужно думать, что Марія Магдалина сочла Исуса Христа за садовника не по платью, а по естественному предположенію, что въ это время въ саду никому не должно было находиться, кромѣ садовника.

Изъ вопросовъ Исуса Христа Марія Магдалина поняла, что предъ нею стоитъ человѣкъ, имѣющій къ ней состраданіе и знающій о причинѣ ея глубокой скорби. По этому она отвѣчаетъ ему совершенно иначе, чѣмъ ангеламъ; въ ея словахъ выражается даже довѣрчивая просьба: *Господи* (господинъ), говоритъ она, *еще Ты еси взялъ Его, поспѣши ми, иди еси положиши Его: и азъ возму. Его.* Какъ много высказала Марія Магдалина въ этихъ краткихъ словахъ! Она не называетъ предъ мнимымъ садовникомъ Исуса Христа именемъ, но только говоритъ: *Его.* Она полагаетъ, будто всѣ должны знать то Лице, которое она отыскиваетъ. Ей казалось, что судьбой Исуса Христа должны были интересоваться всѣ. Такъ высоко чтитъ Марія своего Учителя! Она умоляетъ мнимаго садовника открыть ей, куда унесено тѣло распятаго Исуса. Садовникъ, по ея мнѣнію, непременно долженъ былъ знать тайну исчезновенія тѣла Господа. Если враги унесли тѣло Его, то такое похищеніе не могло бы произойти безъ его вѣдома, такъ какъ онъ былъ приставленъ охранять садъ. А если самъ Иосифъ Аримасейскій, владѣлецъ сада, переложилъ тѣло въ другое мѣсто, то тѣмъ болѣе переложеніе тѣла не могло

¹⁾ Мнѣніе, что Иисусъ Христосъ былъ одѣтъ въ платье садовника раздѣляется Кюніелемъ (Comment. in N. Test. ч. 3, стр. 721), Люкке (Comm. ub. ev. Ioah. ч. 2, стр. 499) и Толюккомъ (Commentar zum. Evangelio Iohannis, стр. 341. Hamburg 1833).

бы совершиться безъ помощи садовника. Последнее предположеніе могло возникнуть потому, что гробъ не былъ предназначенъ для Иисуса. Поэтому Марія могла подумать, что Иосифъ Аримаѳейскій, по прошествіи субботы, могъ при помощи садовника перенести тѣло Иисуса въ другое мѣсто. Эта мысль возникла у Маріи уже послѣ дружескихъ утѣшительныхъ словъ Иисуса Христа. Изъ нихъ Марія могла понять, что дѣло обстоитъ уже не такъ нехорошо, какъ она думала. Что-бы расположить къ себѣ мнимаго садовника, Марія называетъ его Господомъ (господиномъ). Такое почетное названіе должно было тронуть сердце садовника. Какъ добрый человѣкъ, онъ долженъ былъ помочь горю несчастной женщины. Марія проситъ у садовника тѣло Иисуса, чтобы взять Его: *и азъ возьму Его*, говоритъ она. Въ чрезвычайной скорби, при безмѣрной любви къ Господу, Марія Магдалина забываетъ о своихъ силахъ. Она надѣется взять и унести тѣло Господа одними своими силами. Такъ пламенна была у ней любовь къ Господу!

Видя такую любовь къ Нему, Спаситель не захотѣлъ болѣе скрываться предъ Маріей Магдалиной. Она вполнѣ была достойна великаго счастья увидѣть своего возлюбленнаго Господа. Поэтому теперь Спаситель говоритъ къ ней: *Маріе!* Это слово было произнесено Спасителемъ съ такою интонаціею, что Марія не могла теперь не узнать въ садовникѣ Иисуса Христа. Маріи Магдалинѣ послышался на этотъ разъ тотъ же памятный на всю жизнь голосъ, который изгналъ изъ нея семь бѣсовъ. Это былъ тотъ вѣжннй, проникающій въ душу голосъ, тонъ котораго звучалъ въ ухахъ, какъ небесная музыка; это былъ голосъ, который улаждалъ душу Маріи въ теченіе многихъ блаженныхъ часовъ, когда она, сидя вмѣстѣ съ другими *при ногу Иисусову*, слушала слово Его. Отъ этого голоса вострепнулась душа Маріи. Она почувствовала теперь близкое присутствіе незабвеннаго Учителя, въ Которомъ заключалось для нея все счастье. Несказанная радость, неизвѣстное блаженство наполнило всю душу Маріи. Отъ полноты счастья она не могла даже много говорить. Радостнымъ просвѣтленнымъ взоромъ Марія посмотрѣла теперь на своего Господа и едва только могла сказать одно слово. *Она же*

обращишя ¹⁾, пишетъ евангелистъ, *μαρολα ему: раввуни, ессе μαρολεται—учителю* — *στραφεῖσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ ²⁾*. *Ραββουνί, ὃ λέγεται, διδάσκαλε*. Марія Магдалина называетъ Господа словомъ: „Раввуни“ ³⁾, что значить—учитель. Имя „раввуни“ (учитель), употребленное Маріей Магдалиной, само по себѣ было особенно выразительнымъ, потому что это—не „равви“ или „раввинъ“, которымъ назывались, обыкновенно, учителя у евреевъ, а „раввуни“—самый почетный титулъ. Ученики во время пророческаго служенія Иисуса Христа преимущественно называли Его именемъ: Учитель—*διδάσκαλος, ραββί*; послѣ воскресенія они стали называть Его *ὁ κύριος*. Марія Магдалина въ порывѣ радостнаго чувства не размышляетъ долго, какъ назвать Иисуса Христа. Она называетъ Его такъ, какъ обыкновенно называла Его. Это названіе вполне соотвѣтствовало тому отношенію, какое было между Маріей и Иисусомъ Христомъ. Марія была прилежной ученицей Иисуса Христа, она внимательно слушала Его ученіе. Хотя Иисусъ Христосъ не основывалъ никакой школы, тѣмъ не менѣ Ему преимущественно прилично было названіе учителя: Онъ далъ міру такое ученіе, которое не можетъ выдумать человѣческой разумъ. Съ этимъ ученіемъ не можетъ сравняться ни одна философская или религіозная доктрина. Вотъ почему ученики называли

¹⁾ Откуда Марія обратилась къ Господу? Lampe, Lücke, Baumgarten—Cruzius, Hengstenberg и друг. полагаютъ, что Марія въ первый разъ не вполне обратилась къ Иисусу Христу, но сдѣлала только полъ-оборота, или повернула одну только голову; теперь же, когда Иисусъ Христосъ назвалъ ее по имени, она сдѣлала уже полный оборотъ къ Нему. Nebe думаетъ, что Марія Магдалина, отыскивая своего Господа, должна была смотрѣть въ разныя стороны; по этому нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что она, отвѣтивъ Господу, повернулась отъ Него въ какую-либо сторону и потомъ, послѣ произношенія ея имени, опять обратилась къ Нему (*Auferstehungsgesch. von Nebe S. 83*), но правильнѣе всѣхъ рѣшаетъ этотъ вопросъ Златоустъ. „Мнѣ кажется, пишетъ онъ, что она сказала: *иди еси положиши Ею*, обратилась къ ангеламъ съ намѣреніемъ спросить ихъ, чему они изумились, и что Христосъ, назвавъ ее по имени, снова заставилъ ее обернуться отъ ангеловъ въ Его сторону и по голосу далъ узнать Себя“. (Злат., бес. на ев. отъ Іоанна стр. 691). Этого мнѣнія держится Теофилактъ, Lange, Meyer, Godet, Zuthardt.

²⁾ Лахманъ и Тшеведорфъ на основаніи Синайскаго, Ватиканскаго и Кембреджскаго кодексовъ приняли послѣ *αὐτῷ* слово *ἔβραϊστ*.

³⁾ Раввуни—еврейское слово, встрѣчается въ евангеліяхъ только 2 раза: здѣсь и у Марка X, 51.

Иисуса Христа учителемъ и Онъ не отказывался отъ этого названія. *Вы знаете Мя учителя и Господа*, говорилъ Иисусъ Христосъ, *и добръ малолете: есмь бо.* (Іоан. XIII, 13).

Марія Магдалина не удовлетворилась однимъ только пріѣтствіемъ Иисуса Христа; она пожелала еще прикоснуться къ Иисусу Христу, но Онъ не позволилъ ей этого. Глагола ей Иисусъ: *не прикасайся мнѣ*—*μή μου ἅπτοῦ*, *не убо въздахъ ко Отцу Моему.* Спрашивается, почему Иисусъ Христосъ не позволилъ Маріи Магдалинѣ прикоснуться къ Нему. На этотъ вопросъ существуетъ много разнообразныхъ отвѣтовъ. Чтобы правильно рѣшить этотъ вопросъ, необходимо войти въ подробный разборъ этихъ мнѣній. Только послѣ такого разбора мы можемъ правильно отвѣтить на поставленный вопросъ.

Св. Кириллъ Александрійскій слѣдующимъ образомъ объясняетъ изреченіе: *не прикасайся мнѣ*: „Изреченіе сіе имѣетъ сокровенный смыслъ и заключаетъ въ себѣ тайнство. Жена пріѣхла къ Господу и спѣшила коснуться Его; это однакожъ воспрещается ей по той причинѣ, что, какъ говорить Господь, Я не восшелъ еще ко Отцу моему. Прежде креста и воскресенія своего Онъ позволялъ всѣмъ, даже грѣшникамъ прикасаться къ Нему и получать отъ Него благословеніе; но когда уже совершилось искупленіе, послѣ креста и воскресенія своего, не тотчасъ позволяетъ сіе каждому, преподавая намъ то правило, которое и законъ Моисеевъ означалъ въ жертвѣ агнца, о коей, какъ образъ Христа, пишется: *всякъ не обрѣзанный да не ястъ отъ нея* (Исх. XII, 48). Необрѣзаннымъ же называетъ всякаго нечистаго, а таково по естеству есть человѣчество, почему необрѣзаннымъ, но чистымъ и обрѣзаннымъ духовно людямъ надлежитъ прикасаться съ Святѣйшему тѣлу Господа. Обрѣзаніе же сердца совершается Духомъ по словамъ Павла, и его нельзя имѣть человѣку, если Духъ Святый не вселится въ немъ вѣрою и крещеніемъ. Ибо хотя Христосъ воскресъ отъ мертвыхъ, но Духъ Святый еще не былъ посланъ Имъ отъ Отца къ людямъ, а посланъ уже тогда, когда восшелъ Онъ (Иисусъ Христосъ) къ Отцу; потому и говорить: *уне есть вамъ, да Азъ иду: аще бо не иду Азъ, Утѣшитель не пріидетъ къ вамъ: аще ли же иду посю Его къ вамъ.* (Іоан. XVI, 7) Итакъ,

поелику Онъ не послалъ еще Духа, то и возбранилъ Марію прикасаться къ Себѣ и говорилъ *не убо възидохъ къ Отцу Моему*, то есть, еще Отецъ не послалъ къ вамъ чрезъ Меня Святаго Духа¹⁾.

Въ этомъ объясненіи Св. Кирилла содержится много прекрасныхъ мыслей, однако нельзя принять его объясненія. Если Марія Магдалина не могла прикоснуться къ Иисусу Христу потому, что не получила еще Св. Духа, то какъ же другія жены спустя немного времени могли ухватиться за *нозъ* воскресшаго Господа. (Матѳ. XXVIII, 9)? Эти жены, подобно Маріи, не получили въ это время Духа Святаго, и, однако, Господь дозволяетъ имъ то, чего не дозволяетъ Маріи. Очевидно, что слова Господа: *не прикасайся мнѣ*, нужно понимать иначе. Обратимся къ другому учителю церкви, блаж. Августину. Августинъ понималъ указанныя слова Господа не въ буквальномъ смыслѣ, а въ аллегорическомъ. „Что значать. пишетъ онъ, слова сіи: *не прикасайся мнѣ, не убо възидохъ ко Отцу моему*? Ты, видя Меня, считаешь только человѣкомъ, а еще не знаешь равенства моего со Отцемъ: не прикасайся ко Мнѣ, какъ къ простому человѣку, не принимай Меня такою вѣрою, но уразумѣй во Мнѣ Слово, равное Отцу.

Взойду ко Отцу и тогда прикасайся. Для тебя взойду Я тогда, когда ты уразумѣешь Меня, какъ равнаго Отцу. Доколѣ же считаешь Меня меньшимъ, Я еще не возшелъ для тебя.— Да слышитъ убо церковь, которой образъ имѣла Марія, да слышитъ, что слышала Марія. Всѣ мы да прикасаемся, когда вѣруемъ. Уже Онъ восшелъ ко Отцу, сѣднѣ одесную Отца. Сіе исповѣдуетъ нынѣ вся церковь, вѣруя въ восшедшаго на небеса и сѣдѣща одесную Отца. Сіе слышатъ крещаемые и сему вѣруютъ еще раньше крещенія. Когда они вѣруютъ, Марія прикасается Христу. Это разумѣніе не ясно, но спасительно“²⁾. Это аллегорическое объясненіе Августина удовлетворяетъ очень не многихъ. Нѣтъ нужды прибѣгать къ аллегоріи

1) Изъ толкованій Св. Кирилла на ев. Іоанна, помѣщенныхъ въ сборникъ статей на четвероевангеліе М. Барсова, т. 2-й, стр. 543. Симбирскъ 1890.

2) Воскресное чтеніе, ч. XII, стр. 28—29. Миѣніе Августина радѣляется еще св. Григоріемъ Двоесловомъ. См. бесѣды его на евангелія, ч. 2, стр. 55.

тогда, когда можно выяснитъ прямой смыслъ. Притомъ, самъ Августинъ называетъ свое объясненіе неяснымъ. Поэтому поищемъ объясненія приведенныхъ словъ Господа у новыхъ экзегетовъ ¹⁾.

Павлюсъ думаетъ, что Иисусъ Христосъ запрещаетъ Маріи прикасаться вслѣдствіе слабости изъясненнаго тѣла своего, которое въ это время не могло еще переносить грубаго прикосновенія. Послѣднее могло причинить Иисусу сильнѣйшія страданія. Это мнѣніе не нуждается въ подробномъ опроверженіи: жены мироносицы, какъ извѣстно, прикоснулись къ ногамъ Иисуса Христа (Матѳ. XXVIII, 9). Притомъ, Побѣдитель ада и смерти, исцѣлявшій всякую болѣзнь въ людяхъ, могъ ли не исцѣлить Себя Самого?—Шлейермахеръ полагаетъ, что у Иисуса Христа было не прежнее изъясненное тѣло, а совершенно новое, которое нуждалось въ постепенномъ подкрѣпленіи. Это мнѣніе принято еще Ольсгаузеномъ. Но оно не имѣетъ основанія въ Новомъ Завѣтѣ: здѣсь ничего не говорится о постепенномъ укрѣпленіи прославленнаго тѣла Господа.—По мнѣнію Вейсса, Иисусъ Христосъ стоялъ предъ Маріей лишеннымъ тѣла, которое Онъ долженъ былъ получить только по восхожденіи къ Отцу. Это странное мнѣніе опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что ученики Иисуса Христа могли осязать Его; слѣдовательно, Онъ былъ не безтѣлеснымъ духомъ. Кюнель, Бенгель, Шраусъ, Лянге и друг. понимаютъ *μή μου ἄπτον* какъ *μή προσήψον μου*. По мнѣнію Кюнеля, Марія Магдалина хотѣла поклониться Иисусу Христу, обнять Его колѣна, такъ какъ опасалась за свою жизнь. Дѣйствительно, мы знаемъ, что у евреевъ явленіе небесныхъ существъ считалось опаснымъ для жизни человѣка. Но намъ кажется страннымъ предполагать такія мысли у Маріи Магдалины. Могла ли она опасаться Господа, Который сдѣлалъ для нея множество благодѣяній? Развѣ она не знала, что Господь могъ оживлять и умерщвлять? При той пламенной любви, какую она имѣла къ Господу, Марія не задумалась бы даже съ радостію умереть за Него. Поэтому Бенгель не принимаетъ этого мнѣнія,—онъ думаетъ, что Марія

¹⁾ Мнѣнія ихъ изложены нами по сочиненіямъ Кейля и Небе: *Commentar über Evangelium Iohannes*, s. 566—567 и *Auferstehungsgesch.*, s. 88—93.

хотѣла поклониться Господу, чтобы почитать Его. Этотъ взглядъ имѣеть за себя очень многое. Мы знаемъ, что другія жены мирносицы поклонились Господу, чтобы оказать Ему честь. Но въ таксмъ случаѣ странно, почему Господь запрещаетъ Маріи Магдалинѣ почитать Его, когда другимъ женамъ мирносицамъ дозволяетъ это. Лютеръ думаетъ, что это зависѣло отъ слабой вѣры Маріи въ Иисуса Христа. Это замѣчаніе Лютера мало помогаетъ дѣлу. Развѣ другія жены мирносицы были гораздо тверже въ вѣрѣ, чѣмъ Марія? Марія Магдалина всегда стоитъ во главѣ другихъ женъ; изъ этого можно заключать, что Марія была такъ же тверда, если не болѣе, въ вѣрѣ въ Иисуса Христа, какъ и другія жены. По мнѣнію Кипке, Розенмюллера, Гофмана, Лютардта, Иисусъ Христосъ запретилъ Маріи поклониться Ему потому, чтобы она поскорѣе могла извѣстить апостоловъ о воскресеніи Его. Но почему же Иисусъ Христосъ дозволилъ другимъ женамъ поклониться Ему? Вѣдь и онѣ, подобно Маріи, должны были сообщить ученикамъ о воскресеніи Иисуса Христа. Притомъ, развѣ поклоненіе заняло бы много времени? Такимъ образомъ, мнѣніе Кипке и другихъ нужно назвать также неосновательнымъ. По мнѣнію Мейера, Марія Магдалина хотѣла прикоснуться къ Иисусу Христу съ тою цѣлію, чтобы убѣдиться, не призракъ ли находится предъ нею. Иисусъ Христосъ запрещаетъ ей осязать Себя, такъ какъ въ этомъ не было нужды: Марія могла убѣдиться въ этомъ чрезъ увѣреніе, что Онъ еще не взшелъ ко Отцу; слѣдовательно, Онъ еще не прославленный Духъ, но тотъ же самый человѣкъ, котораго она знала равьше ¹⁾. На это нужно замѣтить, что въ евангеліи нѣтъ указаній на сомнѣніе Маріи. Марія по голосу Иисуса Христа твердо убѣдилась, что предъ нею стоитъ ея возлюбленный Учитель. Если бы она сомнѣвалась въ реальности явившагося ей Господа, то для нея недостаточно было бы одного словеснаго увѣренія. Мы знаемъ, что сомнѣніе учениковъ Иисуса Христа было уничтожено только чрезъ осязаніе Иисуса Христа и вкушеніе Имъ пицци (Лук. XXIV, 39—42). Подобно этому, и сомнѣніе Маріи могло бы уничтожиться толь-

¹⁾ Meyer,—Commentar. uber das N. Test, Th. 2 S. 278 Göttingen 1892.

ко чрезъ осязаніе Іисуса Христа. Послѣдній не сталъ бы за-
прещать этого, а, напротивъ, Самъ предложилъ бы Маріи сдѣ-
лать это. Такимъ образомъ, и объясненіе Мейера не удовле-
творительно.

Послѣ разбора столькихъ мнѣній намъ остается единствен-
ное, кажется, объясненіе словъ Господа: *не прикасайся мнѣ...*,
которое представлено Златоустомъ и Теофилактомъ. Это объ-
ясненіе самое простое и естественное. Мы нарочно такъ подробно
остановились на разборѣ мнѣній западныхъ экзегетовъ, чтобы
оттѣнить превосходство свято-отеческихъ толкованій. Вотъ что
пишетъ Златоустъ по интересующему насъ вопросу: „Почему
Христосъ сказалъ (Маріи) *не прикасайся мнѣ?* Мнѣ кажется,
что она и теперь желала обращаться съ Нимъ, какъ прежде,
и отъ радости не представляла себѣ ничего великаго, хотя Онъ
и сдѣлался по плоти гораздо совершеннѣйшимъ. Поэтому Хри-
стосъ, что-бы отклонить ее отъ такого мнѣнія и внушить ей
не говорить съ Нимъ безъ всякой осторожности, возвышаетъ ее
помышленія и чрезъ то научаетъ еѣ болѣе благоговѣйному съ
Нимъ обращенію. Если бы Онъ сказалъ: „не подходи ко Мнѣ
какъ прежде; теперь обстоятельства измѣнились, и Я уже не
буду обращаться съ вами по прежнему“, то это было бы для
Маріи непріятно и отзывалось бы хвастовствомъ и тщесла-
віемъ. Но слова: *не у бо възьдохъ ко Отцу*, были не тягостны
и, между тѣмъ, выражали тоже самое“¹⁾.

Съ своей стороны мы можемъ сказать слѣдующее. По всей
вѣроятности, Марія Магдалина, узнавъ своего возлюбленнаго
Учителя, имѣла намѣреніе крѣпко обнять ноги Іисуса Христа.
Она хотѣла крѣпко держать Его, что-бы никто не могъ раз-
лучить еѣ съ своимъ Господомъ. Это намѣреніе вполнѣ объ-
ясняется ея тогдашнимъ психическимъ состояніемъ. Она пламен-
но любила своего Божественнаго Учителя; всѣ ея помыслы со-
средоточивались на томъ, чтобы найти дорогое тѣло Господа,
унести Его отъ враговъ и положить въ скрытомъ мѣстѣ, гдѣ
бы она могла помазать Его миромъ. Но вотъ оказывается, что
Учитель ея стоитъ живымъ передъ нею. Не должна ли была

¹⁾ Златоустъ,—бес. на ев. отъ Іоанна, стр. 691—692.

Марія пасть къ Его ногамъ и крѣпко обвать ихъ? Что дѣлаютъ, обыкновенно, люди, которые послѣ продолжительнаго времени находятъ своего друга, считавшагося уже умершимъ? Не раскрываютъ ли они своихъ объятій и не крѣпко ли держатъ въ нихъ дорогое для нихъ существо? Подобно этому хотѣла поступить и Марія Магдалина. Она не принимаетъ во вниманіе того, что между ею и Господомъ есть большое разстояніе; она намѣревается обвать только Его колѣна. Господь, однако, не допускаетъ этого, такъ какъ въ этомъ не было нужды. Онъ намѣренъ былъ еще не разъ явиться своимъ послѣдователямъ. Враги теперь не могли разлучить Маріи съ своимъ Господомъ. Слѣдовательно, словами: *не убо въздохъ ко Отцу моему*, Иисусъ Христосъ даетъ Маріи величайшее утѣшеніе. Она теперь могла вдвойнѣ радоваться—тому, что нашла своего Учителя, и тому, что еще не разъ увидитъ Его.

Обрадовавши Марію Магдалину, Иисусъ Христосъ тотчасъ даетъ ей порученіе. Онъ говоритъ: *иди же ко братіи моей, и рцы имъ: восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου ¹⁾, καὶ εἶπε αὐτοῖς: Ἀναβαίτω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν. Иисусъ Христосъ посылаетъ Марію Магдалину къ братьямъ своимъ, подъ которыми на основаніи слѣдующаго стиха нужно разумѣть учениковъ Его, преимущественно же апостоловъ. Спрашивается, почему Господь называетъ учениковъ своими братьями? До этого времени Онъ только разъ называлъ ихъ этимъ именемъ,—у Матѳ. XII, 49 и Марк. III, 35. Это названіе Господь употребилъ для того, чтобы утѣшить своихъ учениковъ. Послѣдніе изъ этого должны были понять, что Господь хочетъ быть съ ними въ болѣе тѣсномъ общеніи, чѣмъ прежде. Они теперь были искуплены честною кровію непорочнаго Ангца, такъ что стали *присными* Богу.

¹⁾ Тишендорфъ на основаніи Синайскаго и Кембриджскаго кодексовъ уничтожилъ слово μου: Лихманъ же поставилъ это слово въ скобкахъ. Это сдѣлано ими безъ достаточныхъ основаній. Другіе древніе кодексы имѣютъ это слово: пропускъ его въ названныхъ кодексахъ легко объясняется тѣмъ, что здѣсь въ первый разъ ученики Иисуса Христа названы какъ ἀδελφοὶ αὐτοῦ. Это могло показаться страннымъ в слово μου было уничтожено переписчикомъ. Мейеръ, Годе, Лютардтъ вносятъ это слово въ текстъ.

Они стали теперь чадами Божиими по усыновленію. Иисусъ Христосъ поэтому могъ назваться ихъ братомъ. Для апостоловъ это названіе должно было доставить большое утѣшеніе. Они смущались въ это время тѣмъ, что соблазнились объ Иисусѣ Христѣ въ ночь Его страданій и разсѣялись какъ овцы (Марк. XIV, 27 и друг.). Они не имѣли мужества, чтобы раздѣлать съ своимъ Господомъ мученій. Это, понятно, глубоко печалило ихъ. И вотъ воскресшій Господь называетъ ихъ братьями. Не должны ли они были отъ этого получить великое утѣшеніе? Если Господь называетъ ихъ такимъ именемъ, то, значить, Онъ прощаетъ имъ малодушіе. Они по прежнему будутъ пользоваться Его дружескимъ милостивымъ вниманіемъ. Такимъ образомъ, слово „братія“ употреблено было Господомъ для важной цѣли. Этимъ названіемъ Господь хотѣлъ обрадовать апостоловъ, утѣшить ихъ въ великой печали.

Иисусъ Христосъ поручилъ Маріи Магдалинѣ сказать ученикамъ: *восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему*. Въ предыдущемъ предложеніи Иисусъ Христосъ говорилъ о восхожденіи къ Отцу, какъ о событіи будущемъ, *не прикасайся мнѣ: не у бо вздохъ ко Отцу моему*, теперь же Онъ говоритъ объ этомъ какъ о событіи настоящемъ: *восхожду ко Отцу моему*. Это подало поводъ нѣкоторымъ (Kinkel'ю, Baur'у, Köstlin'ю, Lutterbeck'ю, Greve, Hilgenfeld'ю, Keim'ю, Volkmar'ю и др.) заключать, что Иисусъ Христосъ вознесся на небо тотчасъ послѣ этого явленія. Вечеромъ этого дня Онъ будто бы явился ученикамъ уже не какъ тѣлесно Воскресшій, а какъ снисшедшій съ неба въ прославленномъ видѣ. Такимъ образомъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, ев. Іоаннъ воскресеніе и вознесеніе Иисуса Христа считаетъ событіями, происшедшими въ одинъ день ¹⁾. Разсматривая евангеліе Іоанна, мы дѣйствительно не находимъ здѣсь повѣствованія о вознесеніи Иисуса Христа, такъ что вышеуказанные ученые имѣютъ нѣкоторое основаніе въ пользу своего мнѣнія. Спрашивается, почему ев. Іоаннъ умолчалъ о вознесеніи Иисуса Христа? Не думалъ ли онъ, что для этого достаточно приведенныхъ словъ Спасителя? Мы ду-

¹⁾ См. Commentar über das Evangelium Iohannes von Fr. Keil, s. 567.

маемъ, что евангелистъ умолчалъ объ этомъ событіи по той же самой причинѣ, по которой онъ не счелъ нужнымъ описать событія Рождества Христова. Ев. Іоаннъ въ своемъ евангелии, какъ извѣстно, восполнилъ другихъ евангелистовъ. Такъ какъ событіе вознесенія Христова подробно описано въ евангелии Луки (XXIV, 44—53), то Іоаннъ и не счелъ нужнымъ описать это событіе. Безъ сомнѣнія, ев. Іоаннъ, подобно другимъ евангелистамъ, считалъ вознесеніе Иисуса Христа случившимся въ 40 день по воскресеніи Господа. Если бы онъ былъ другого мнѣнія, то постарался бы высказать его и исправить свидѣтельство Луки и другихъ евангелистовъ. Слово *восхожду*—ἀναβαίνω—также не можетъ служить основаніемъ, что вознесеніе Иисуса Христа, по Іоанну, случилось въ день воскресенія Его. Этотъ глаголь поставленъ въ настоящемъ времени съ тою цѣлю, что-бы сдѣлать рассказъ болѣе живымъ и яркимъ. Подобные примѣры вѣрѣдко встрѣчаются въ этомъ же самомъ евангелии, напр., по 33 ст. VII гл. евангелия Іоанна Иисусъ говоритъ фарисеямъ: *еще мало время съ вами есмь и иду къ пославшему мя* (ἐτι μικρὸν χρόνον μεθ' ὑμῶν εἶμι, καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με). Эти слова Иисусъ Христосъ произнесъ еще за полгода до своего воскресенія, послѣ котораго Онъ восшелъ къ Пославшему Его. Слѣдовательно, глаголь ὑπάγω, поставленный въ настоящемъ времени, не выражаетъ немедленнаго отшествія Иисуса Христа къ Отцу, но означаетъ довольно продолжительный промежутокъ времени. Въ такомъ же значеніи этотъ глаголь ставится еще въ гл. VIII, 14. 21, XIII, 33. 36; XIV, 4. 28; XVI, 5. 10. Подобно этому, употребляются еще глаголы ἐρχομαι (XIV, 3. 8; XVIII, 11. 17) и πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα (XIV, 12. 28). Что глаголь ἀναβαίνω не указываетъ на немедленное восхожденіе Иисуса Христа къ Отцу, можно найти указаніе въ томъ же самомъ стихѣ. Господь говоритъ Маріи: *не прикасайся Мнѣ, не у бо взыдохъ ко Отцу Моему: иди же ко братіи Моей и рцы имъ: восхожду ко Отцу Моему.....* Если бы вознесеніе Иисуса Христа должно было совершиться послѣ того, какъ Марія Магдалина услышала слова эти, то болѣе цѣлесообразнымъ было бы слово—восшелъ, а не восхожду.

Хотя Иисусъ Христосъ назвалъ своихъ учениковъ братьями, тѣмъ

не менѣе Онъ сейчасъ же дѣлаетъ замѣчаніе, что Его Отецъ находится съ Нимъ въ другомъ отношеніи, чѣмъ съ ними. Онъ говоритъ *восхожду ко Отцу моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему*. Богъ Отецъ есть Отецъ Иисуса Христа въ собственномъ смыслѣ слова. Они имѣютъ одинаковую Божескую природу и одинаковыя Божескія свойства; Отцемъ же людей Богъ называется по благодати. Богъ Отецъ называется Богомъ Иисуса Христа потому, что Послѣдній принялъ человѣческое естество. Напротивъ, Богъ Отецъ называется Богомъ людей по творенію ихъ. Такъ думаютъ: Златоустъ ¹⁾, Зигабень ²⁾, Августинъ ³⁾, Теофилактъ ⁴⁾ и друг.

Иисусъ Христосъ произнесъ слова: *восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему*.... не безъ намѣренія. Этимъ Онъ хотѣлъ предостеречь учениковъ отъ несбыточныхъ надеждъ. Ученики, узнавши о воскресеніи Господа, могли бы подумать, что скоро откроется желаемое ими земное царство, въ которомъ они будутъ князьями. Если и послѣ такихъ словъ Господа ученики не оставляли своихъ мессіанскихъ надеждъ и спрашивали: *Господи, аще въ мѣсто сіе устроиши царствіе Израилево* (Дѣян. 1, 6), то безъ такихъ разъясненій они еще болѣе могли бы предаваться несбыточнымъ надеждамъ. Предвидя это, Господь и счелъ нужнымъ сказать, что Онъ не останется съ ними, но взойдетъ ко Отцу. Ученики должны были понять, что царство Иисуса Христа будетъ не отъ міра сего, будетъ отличаться отъ земныхъ царствъ. Ученики должны были видѣть теперь въ Иисусѣ Христѣ не земнаго Владыку, а небснаго.—Послѣ произнесенія вышеуказанныхъ словъ Иисусъ Христосъ сталъ невидимъ. Марія Магдалина съ великою радостію поспѣшила домой. Въ то время, какъ она шла изъ сада, Иисусъ Христосъ явился другимъ женамъ мироносицамъ, приближавшимся уже къ Іерусалиму. Объ этомъ явленіи подробно повѣствуетъ евангелистъ Матѳей (Матѳ. XXVIII, 9—10).

Ив. Глѣбовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Златоустъ,—бес. на ев. Іоанна, стр. 693.

²⁾ Зигабень,—толк. ев. отъ Іоанна, стр. 296.

³⁾ *Patrologiae cursus completus* изд. Mign'a, т. 35, стр. 558. 1845 г.

⁴⁾ *Благовѣстникъ*, ч. 4-я, стр. 468. Казань 1870 г.

Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни.

(Продолженіе *).

В о й н а.

1.

Все, что христіанскіе моралисты говорятъ о немстительности и самозащитѣ, можетъ имѣть приложеніе и къ оцѣнкѣ войны съ точки зрѣнія христіанской нравственности. Но это не исключаетъ необходимости разсуждать о войнѣ особо, такъ какъ война—явленіе болѣе сложное, чѣмъ вражда отдѣльныхъ лицъ. Здѣсь, въ случаѣ войны, имѣютъ между собою дѣло государственные организмы, въ которыхъ христіанскія начала еще менѣе заняли господственное положеніе, чѣмъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, и самая война является слѣдствіемъ нарушенія христіанскихъ началъ жизни, по крайней мѣрѣ, съ одной воюющей стороны. Личность человѣческая вступаетъ здѣсь въ борьбу не по враждѣ и мести и не для личной самозащиты, но борется, иногда охотно, иногда изъ повиновенія, за благо цѣлаго государственнаго организма.

Обыкновенно говорятъ: „ужасна война“; но слѣдовало-бы говорить ужасно состояніе народовъ, приводящее къ войнѣ. Война есть крайнее средство, употребляемое или, лучше, допускаемое Промысломъ для испѣленія нравственныхъ недуговъ челоѣчества. Когда не дѣйствуютъ лѣкарства, врачъ беретъ ножъ. Но неблагоразумно порицать хирургию, забывая о болѣзняхъ, дѣлающихъ необходимыми хирургическія средства.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 8, за 1899 г.

Война—бѣдствіе не первоначальное, а производное. Ты не гондешъ на войну, но если въ душѣ твоей живы движенія вражды и самолюбія, если ты несправедливъ и обидчикъ, если ты ежедневно воюешь съ женою, дѣтьми, слугами и сосѣдами, то справедливо ли ты гнѣваешься на войну? Справедливо ли „удивляешься, что гнѣвъ Божій возрастаетъ для наказанія рода человѣческаго, когда непрестанно растетъ достойное наказанія? Ты жалуешься, что возстаетъ врагъ, какъ будто клеветы и обиды со стороны сильныхъ гражданъ стали-бы метать внутрь стрѣлы междусобнаго нападенія съ меньшею лютостію и съ меньшею жестокостію,—хотя бы и послѣднее оружіе непріятелей было уничтожено“ ¹⁾.

И наоборотъ, если-бы воздержаніе сдѣлалось закономъ міра, „ничто не препятствовало-бы тогда быть глубокому миру въ цѣлой вселенной: народы не возставали бы другъ на друга; воинства не вступали-бы между собою въ сраженія. Когда владычествовалъ-бы постъ, тогда не ковали-бы оружія, не собирали-бы судилищъ, не содержались-бы иные въ узакъ; однимъ словомъ, въ пустыняхъ не было-бы грабителей, въ городахъ клеветниковъ, на морѣ разбойниковъ. Если-бы всѣ были учениками поста, то, по слову Іова, вовсе не было-бы слышно *гласа собирающаго дань*“ ²⁾.

Прочный миръ можетъ быть только при благочестіи народа, при соблюденіи заповѣдей Божіихъ. Это ясно и вразумительно выяснено на всѣ времена и для всѣхъ народовъ въ Словѣ Божіемъ: *Такъ говоритъ Господь, Искупитель твой: Я Господь Богъ твой, научающій тебя полезному, ведущій тебя по тому пути, по которому должно тебѣ идти. О, если-бы ты внималъ заповѣдямъ Моимъ! тогда миръ твой былъ-бы какъ рѣка, и правда твоя—какъ волны морскія.* (Исх. XLVIII, 17—18).

2.

Какъ Богъ терпитъ войны? Такъ-же, какъ и всякое дѣло человѣческой свободы. Но этого мало. Господь изъ бѣдствія извлекаетъ духовную пользу для человечества. „Въ родѣ чело-

1) Св. Кипріявъ Каре. Письмо къ Дмитріану. Въ Хр. Чт. 1830 г. XXXIX, 252.

2) Іова III 18. Изъ слова о Постѣ Св. Василя В. Серг. Посл. 1892 г. стр. 8

вѣческомъ немного найдется такихъ личностей, которыя со-всѣмъ не увлекались-бы частными видами корысти и самоугожденія; напротивъ того, наибольшая часть сильныхъ дѣя-телей увлекается или страстію къ завоеваніямъ, или исканіемъ собственнаго удовольствія,—и однако отъ страстей ихъ, ищущихъ только своего, какой нибудь народъ не приходитъ въ разстройство на нѣсколько вѣковъ. Даже самыя возбужденныя честолюбіемъ или другими страстями дѣла завоевателей обра-щаются въ общее благо, такъ что, подъ управленіемъ Божиимъ, дѣйствія бичей человѣческаго рода бывають непроизвольнымъ орудіемъ плановъ наказанія и помилованія. Гдѣ въ народѣ усиливается нечестіе, растрлѣніе нравовъ, тамъ допускается этимъ бичамъ производить разрушенія, истреблять много людей, измѣнять границы государствъ. Очистительное сіе наказаніе про-должается на время, потомъ порядокъ общей жизни опять воз-становляется. Грозные завоеватели дѣйствуютъ въ обществахъ человѣческихъ подобно бурямъ въ природѣ. Бури, хотя произ-водятъ много потрясеній и частныхъ переворотовъ въ природѣ, но очищаютъ воздухъ, такъ что послѣ того онъ становится мно-го благораствореннѣе. Подобное бываетъ и въ политическомъ мірѣ послѣ разрушительныхъ дѣйствій, производимыхъ заво-евателями“¹⁾).

Если миромъ называть только отсутствіе военныхъ дѣйствій, то можно увѣренно сказать, что не всякій миръ есть благо. Миръ могутъ содержать между собою люди, соединившіеся для дурныхъ дѣлей, напримѣръ, разбойники, червонные вальеты. Мирны были Содомъ и Гоморра предъ своимъ разрушеніемъ. Ниневія предъ проповѣдію Іоны. Плохъ и тотъ миръ, когда представители истинной вѣры примиряются со всѣми непра-вильностями общественной и государственной жизни. Нена-вистенъ Богу тотъ миръ, когда *отъ малаго до большаго каж-дый преданъ корысти, и отъ пророка до священника всѣ дѣйствуютъ лживо; врачуютъ раны народа лежкомысленно, говоря: „миръ! миръ!“ а мира нѣтъ* (Іереміи VI, 13—14). Писаніе на заповѣдуетъ мира во что бы-то ни стало, но вну-шаетъ: *если возможно, миръ имѣйте со всѣми людьми* (Рим.

¹⁾ Проф. Прот. Ѳ. А. Голубинскій.

ХІІ, 18), т. е. будьте мирны, но не въ ущербъ истинѣ и благочестію. *Горе вамъ, когда въ люди будутъ говорить о васъ хорошо* (Луки VI, 26). Неразборчивое челоукоугодіе есть измѣна Христу. Овъ Самъ говоритъ: *огонь пришелъ Я низвестъ на землю. Думатели вы, что Я пришелъ дать миръ землѣ? Нптъ, говорю вамъ, но раздѣленіе.* (Луки XII, 49 и 51). *Не миръ пришелъ Я принести, но мечъ.* (Мѣ. X, 34). Здѣсь Господь говорилъ о томъ раздѣленіи о имени Его, по вѣрѣ и жизни, которое на первой очереди отозвалось въ семейной жизни, затѣмъ въ народѣ Іудейскомъ произошла о Немъ распря (Іоан. VII, 43, 12; IX, 16; X, 19); далѣе это раздѣленіе вышло за предѣлы Еврейской земли въ Грецію, Римъ и Египеть, охватило всю землю и продолжается до нынѣ. Эта борьба свѣта съ тьмою необходима, чтобы ложный миръ обратить въ миръ истинный. Не всегда эта борьба выражается въ формѣ открытой войны, но должно сказать, что рѣдкая война совершенно лишена религіознаго характера. По крайней мѣрѣ, русскій солдатъ доселѣ увѣренъ былъ, что овъ борется за вѣру, царя и отечество.

3.

Не слѣдуетъ-ли отсюда, что война—добро? Война явленіе смѣшаннаго характера. Она можетъ быть смѣсью добра и зла, можетъ она быть и чистымъ зломъ, но непримѣннымъ добромъ ова никогда не бываетъ.

Данъ мечъ *не напрасно* (Рим. XIII, 4), но для обороны, для водворенія поправной справедливости, хотя не всякое нарушеніе международной справедливости должно рѣшаться мечемъ. Похвальны войны для защиты и освобожденія слабыхъ народностей отъ сильныхъ, злоупотребляющихъ силою. Но прежде начатія подобныхъ войнъ нужно испытать всѣ средства къ мирному водворенію справедливости. Наименованіе сыновъ Божіихъ принадлежитъ миртворцамъ.

Предосудительны войны мстительныя, династическія и завоевательныя. Въ такихъ войнахъ народы низводятся до степени игрушки челоуческимъ страстямъ и тщеславію отдѣльныхъ лицъ.

Но въ вопросѣ о значеніи войны имѣетъ важность не

только причина и цѣль войны, но и способъ ея веденія. Отношеніе воюющихъ должно быть основано на гуманности и чести. Пльнвымъ и мирнымъ жителямъ должна быть оказана пощада. Опустошеніе страны и всякая ненужная жестокость не должны-бы входить въ планъ войны.

Но какъ далека еще дѣйствительность отъ такихъ пожеланій! Военная лагерная жизнь, съ ея неразборчивой дисциплиной, военными хитростями, вылазками, поджогами, завладѣніемъ чужой собственностію и опустошеніемъ растительности не можетъ быть оправдываема съ нравственной стороны, не должна быть терпима и ради справедливыхъ цѣлей войны, гдѣ эти цѣли на лицо. Не даромъ древніе греки воображали, что богу войны досталась при выборѣ женъ на Олимпѣ по жребію богиня безчинства.

Кромѣ причины и способа веденія войны, при оцѣнкѣ войны могутъ быть принимаемы въ расчетъ послѣдствія войны. Война событіе огромной важности и ея вліяніе на жизнь личностей, семей и государства весьма сложное. Прослѣдить и измѣрить это вліяніе трудно, а, можетъ быть, и невозможно для человѣческаго ума. Есть въ этомъ вліяніи и худо, и добро. Минувъ экономическія и политическія слѣдствія войнъ, укажемъ, какъ на зло войны, на вносимыя въ нравы общества чрезъ войны своекорыстіе, заносчивость, гордость и легкое отношеніе къ грѣхамъ противъ седьмой заповѣди, а добро войны заключается въ пробужденіи дремлющаго патріотизма и способности жертвовать личнымъ и семейнымъ счастіемъ благу цѣлаго ¹⁾). Среди людей благочестивыхъ война пробуждаетъ духъ молитвы и благоговѣнія къ Промыслителю.

4.

Нѣкоторые моралисты учили и учатъ, что воинское званіе не примиримо съ званіемъ Христіанина—и что, поэтому.

¹⁾ Статистикой удостовѣрено, что войны значительно уменьшаютъ количество самоубійствъ. См. Durkheim, Le Suicide. Etude de Sociologie. Paris 1897 p. 218.

всякій христіанинъ долженъ разоружиться, а не идти убивать людей.

Но это глубокое заблужденіе, отвергнутое первенствующею и послѣдующею Церковію.

Проповѣдь разоруженія, обращенная не къ правительствамъ, а къ отдѣльнымъ воинамъ, въ самомъ благопріятномъ для проповѣдниковъ случаѣ, можетъ уничтожить воинскую силу страны. Но это не можетъ привести къ уничтоженію войнъ. Мы видѣли уже, что причины войнъ заключаются не въ существованіи войскъ, а гораздо глубже. Дикари воюютъ между собою, но имѣя ни артиллеріи, ни кавалеріи, воюютъ съ тѣми-же умѣніемъ и съ тѣми же средствами, съ какими они охотятся на оленей. Но пельзя сказать, чтобы эти войны были рѣже, справедливѣе, человѣчнѣе войнъ образованныхъ народовъ. Съ другой стороны, недавно почившій Государь Александръ III содержалъ и укрѣплялъ, не жалѣя средствъ, войско едва-ли не сильнѣйшее въ мірѣ. Да и нынѣ благополучно царствующій Государь нашъ, столько ревнующій о мирѣ всего міра, содержитъ сильное войско. И что же? Вся Европа называетъ ихъ Миротворцами. Не трудно отыскать этому объясненіе: благоустроенное и крѣпкое воинство—охрана мира и спокойствія страны. Да и нужно оно не для угрозы только внѣшнимъ врагамъ, но и для охраненія внутренняго порядка страны отъ непокойныхъ элементовъ. Не будь охраны въ войскахъ, недовольные настоящимъ порядкомъ и люди, которымъ нечего терять, смѣло подняли бы головы, наскоро образовали бы свою армію разрушенія и мятежа и напали-бы на мирныхъ гражданъ. Это былъ бы худшій видъ войны, наиболѣе жестокой и бессмысленной. Россія, въ которой еще здравъ разумъ и совѣсть народная, далека еще отъ такого исхода. Но въ западно-европейскихъ государствахъ предчувствіе междуусобной войны уже носится въ воздухѣ ¹⁾. Итакъ, что-же дѣла-

¹⁾ Вотъ какъ французскій праславленный романистъ Зола, описывающій жизнь, какъ она есть, изображаетъ эти предчувствія: „Да, въ одинъ прекрасный вечеръ, освобожденный, разнузданный народъ пронесется по дорогамъ; онъ будетъ обрызгать кровью горожанъ, будетъ носить ихъ головы, будетъ сѣять золото изъ

ютъ мечтатели, порицающіе воинскую службу? Они одною рукою сѣютъ сѣмена мира, а другою разрушаютъ тѣ столбы, на которыхъ держится зданіе человѣческаго согласія. И плодомъ ихъ необдуманнаго, а иногда и злонамѣреннаго дѣла можетъ быть и уже есть не миръ, а война, междоусобіе. Они подводятъ подъ кару строгаго закона тѣхъ, которые послушаютъ ихъ и перестанутъ повиноваться начальству. Что это, какъ не нарушеніе государственнаго мира, пока еще въ малыхъ размѣрахъ? Это возстановленіе гражданъ противъ существующаго порядка, начало междоусобія и мятежа. Такъ ли служатъ миру? Но допустимъ невозможное: проповѣдь развооруженія охватитъ всю страну и внутренняго междоусобія не произойдетъ. Будетъ-ли это началомъ международнаго мира? Наоборотъ. Сосѣднія государства примутся за насильственный раздѣлъ безоружной страны и при раздѣлѣ поступятъ съ нами жестоко.

Проповѣдники разоруженія въ отвѣтъ на это приводятъ совершенно мечтательное предположеніе, будто—на безоружнаго не нападутъ. Совершенно наоборотъ: не скоро нападутъ на хорошо вооруженнаго, а на безоружнаго нападутъ и скоро, и смѣло. Во времена Маккавеевъ Сирійцы нападали на Евреевъ во дни субботніе именно потому, что въ эти дни Евреи были безоружны и не оказывали сопротивленія. И Евреи вынуждены были нарушать субботы въ военное время ¹⁾). Во время возстанія Американскихъ штатовъ противъ Англіи, многіе изъ американскихъ квакеровъ, до того отвергавшихъ воинскую службу

выпотрошенныхъ сундуковъ. Женщины будутъ вить, мужчины будутъ словно волки съ разверстой пастью, готовой кусать. Да это будутъ лахмотья, топотъ грубыхъ сапогъ, ужасная, нестройная толпа, грязная, съ отвратительнымъ дыханіемъ, и она смететъ старый міръ своимъ варварскимъ напоромъ. Заполыхаютъ пожары, въ городахъ не останется камня на камнѣ, и люди возвратятся къ дикой жизни въ лѣсахъ, послѣ великаго разврата, великаго грабежа, когда бѣдныя въ одну ночь измучаютъ женъ богачей и опустошаютъ ихъ кладовныя. Тогда не останется больше ничего, ни одного благопріобрѣтеннаго гроша, ни одного преимущества, до тѣхъ поръ пока не прорастетъ, *можетъ быть*, новая земля". Germain, p. 393—394. Цит. изъ Вопросовъ фил. и псих."

¹⁾ Въ послѣдствіе Помпей безъ труда овладѣлъ Иерусалимомъ, напавъ на него въ субботній день. (Иосифъ Флавій).

бу, взялись за оружіе, оправдывая свое рѣшеніе святостію самозащиты ¹⁾).

Отрицаніе права самозащиты равносильно отрицанію самаго государства или смѣшенію государства съ Церковію, но для послѣдняго дѣйствительность не представляетъ никакихъ основаній. Закваска христіанства еще далеко не проникла во всѣ поры государственнаго тѣла.

Христіанинъ можетъ и долженъ провозглашать идею мира, но, какъ гражданинъ, онъ обязательно долженъ повиноваться повелѣніямъ правящаго начальства, если эти повелѣнія не противорѣчатъ ясно выраженной въ Писаніи волѣ Божіей. Утвержденіе идеальнаго порядка, сочувствіе къ нему не должны опьянять насъ до такой степени, чтобы мы забывали почву, на которой стоимъ и на которой заложены уже слабые пока начатки идеальнаго порядка. Самъ Господь нашъ не только не отвергалъ и не осуждалъ государственныхъ учрежденій, но и дѣломъ повиновался распоряженіямъ государства: сбору податей, суду, клятвѣ.

5.

Когда люди, незнакомые съ браннымъ искусствомъ или непричастные къ нему въ данное время, порицаютъ военную службу и званіе, какъ зло, то они подлежатъ обвиненію въ неблагодарности. Это все равно, какъ если бы хозяинъ, спокойной спящей ночи подъ охраною сторожей, сталъ-бы бранить этихъ сторожей за то, что они допускаютъ существованіе ночей и ночныхъ опасностей. Всякій назоветъ неразумнымъ предположеніе отмѣны ночного караула для избѣжанія ночныхъ грабежей и поджоговъ. Многіе помнятъ изъ времени дѣтства, какой страхъ охватывалъ юныя сердца при мысли о нашествіи непріятеля. И это страхъ не ложный: не будь у взрослыхъ охраны въ войскѣ, и они также трепетали-бы при мысли о непріятелѣ, не разлучались бы съ этою мыслию ни при поѣздѣ хлѣба, ни при постройкѣ дома. Безъ существованія воинскаго строя, нападенія были-бы внезапны, война велась бы

¹⁾ Они образовали общину „свободныхъ и воинственныхъ друзей“. Изъ ихъ числа вышли извѣстные своими заслугами генералы Метлакъ, Мафлинъ и Гринъ.

всѣмъ народомъ противъ всего другого народа; вооружены были-бы и женщины, и дѣти. Это была бы не война въ теперешнемъ смыслѣ, но бойня, смятеніе, безуміе общее, что много ужаснѣе войны.

Но вотъ два войска выстраиваются одно противъ другого. Это явленіе нельзя понимать иначе, какъ такъ, что войны являются представителями, замѣстителями двухъ народовъ. Въ военное время трудъ и тягость международной вражды несутъ на себѣ два—три процента всего народонаселенія, а 97 процентовъ едва чувствуютъ на себѣ военныя тягости, особенно въ большомъ государствѣ, и продолжаютъ обычную жизнь: строить, сѣютъ, женятся, учатся, богатѣютъ, веселятся, а иные даже извлекаютъ выгоды изъ военнаго положенія. У нихъ не война, а миръ. Такимъ образомъ воинъ, проливающій кровь, становится служителемъ мира. „Въ человѣкѣ, отдающемъ свое здоровье, свои силы, а, въ случаѣ надобности, свою жизнь на служеніе тому, что не имѣетъ непосредственнаго отношенія лично къ нему, есть нѣчто похожее на духъ истинно—христіанскій“¹⁾.

Убивать подобныхъ себѣ *по своей воли* страшный грѣхъ, но пораженіе врага, убійство по долгу, не грѣхъ, а несчастіе. Самая война есть послѣдствіе грѣха, наказаніе Божіе, и всякій человѣкъ, преданный гнѣву, зависти, лихонмству, служить причиною войны и долженъ нести послѣдствія этого грѣха. Воины несутъ эти послѣдствія не только за себя, но и за насъ. Таково-же положеніе и начальника, носящаго мечъ *не напрасно*, но для наказанія злыхъ. Жалѣеть, скорбитъ, а наказываетъ.

Приятно и легко бываетъ иногда отказаться отъ такихъ ответственныхъ и тяжелыхъ должностей, какъ война, судьи и начальника, чтобы наслаждаться миромъ на лонѣ природы, но это будетъ измѣна обществу, это будетъ жизнь за чужой счетъ²⁾. Апостоль Павелъ, разсмотрѣвъ по отношенію ко спасенію состоянія брака, безбрачія, іудейства, язычества, господства и рабства, заклю-

1) С. Смальясъ. „Долгъ“. 234.

2) Когда потомки Гада и Рувима желали ранѣ другихъ колѣнъ наслаждаться миромъ, Моисей сказалъ имъ: *братья ваши пойдутъ на войну, а вы останетесь здѣсь?* (Числа XXXII, 6).

читъ: *каждый оставайся въ томъ званіи, въ которомъ призванъ* (1 Кор. VII, 20; ср. 24).

Можно сказать, что таковъ взглядъ Писанія. Правда, въ Писаніи нѣтъ ни одобренія, ни порицанія воинскаго званія. Одобренія нѣтъ и не можетъ быть потому, что война есть бѣдствіе вообще и воинское званіе одно изъ трудныхъ по отношенію къ спасенію; сверхъ того, бывають войны несправедливья, худья. Но что въ Писаніи нѣтъ порицанія воинскаго званія это весьма важно и не можетъ быть объяснено случайностью или политическими обстоятельствами. Спаситель и Апостолы жили во времена владычества Римлянъ. Призывъ Евреевъ къ разоруженію былъ бы выгоденъ Римлянамъ.

Не случайно отсутствіе въ Священ. Писаніи порицанія воинскому званію, потому что были неоднократные поводы высказать порицаніе воинскому служенію, если бы въ такомъ порицаніи выражалась воля Божія. Такъ Евангелистъ Лука сохранилъ намъ вопросъ воиновъ, обращенный къ Іоанну Предтечѣ: *а намъ что дѣлать?* Воины были наемные и безопасно могли-бы оставить свое званіе. Но Предтеча не сказалъ имъ: сложите оружіе, но сказалъ только: *никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своимъ жалованьемъ.* (Луки III, 14). Такъ рѣшилъ вопросъ новозавѣтный пророкъ, котораго Христосъ называлъ большимъ между рожденными, а ученикъ Христовъ счелъ нужнымъ записать его рѣшеніе для потомства.

6.

Имѣлъ случай говорить о войнѣ и воинской службѣ и самъ Спаситель. Такъ въ одной изъ притчъ Онъ рассказываетъ о царѣ, который, *пославъ войска свои, истребилъ убійцъ оныхъ, и сжегъ городъ ихъ.* (Мѣ. XXII, 7). Подъ этимъ царемъ разумѣется самъ Богъ. Въ другой притчѣ Христосъ научалъ своихъ учениковъ благоразумной осмотрительности, указывая имъ на осторожность царя, идущаго на войну противъ другого царя (Луки XIV, 31—32). Еще болѣе удобный случай отнестись отрицательно къ военному служенію представлялся Учителю мира, когда предъ нимъ стоялъ въ качествѣ просителя римскій (язычникъ) сотникъ,—должность въ родѣ нашего ротнаго ко-

мандира. Что-же Иисусъ сказалъ объ этомъ войнѣ? *Истинно говорю вамъ, и въ Израиль не нашелъ Я такой стры.* (Мѡ. VIII, 10). Если-бы воинское служеніе само по себѣ было нечестивое, то здѣсь уместно было-бы высказать сожалѣніе, что достойный человѣкъ несетъ недостойную человѣка службу. Кстати замѣтимъ, что другой сотникъ не усомнился признать въ Распятіи Сына Божія.

Въ изреченіи Господа: *есть, взявше мечъ, мечемъ погибнутъ* (Мѡ. XXVI, 52) должно видѣть не отрицаніе военной самозащиты, а утвержденіе ея. Смыслъ этого изреченія тотъ же, что и въ русской поговоркѣ: на нападающаго Богъ. ¹⁾ И исторія засвидѣтельствовала, что несправедливыя наступательныя войны рано или поздно кончались ко вреду нападающихъ. Война должна быть подчинена своего рода нравственнымъ правиламъ.

Впрочемъ мы не должны забывать повода, по которому Господь сказалъ слово осужденія нападенію и какъ-бы порицанію самозащитѣ. Петръ отсѣкъ Малаху, рабу архіерейскому, ухо. Поступокъ поспѣшный и необдуманный. Въ дѣйствіи Петра выразилось непониманіе добровольнаго искупительнаго подвига Иисусова, непониманіе законовъ того Царства, которое созидаль Христосъ. На слѣдующій послѣ отсѣченія уха день Иисусъ самъ объяснилъ Пилату причины своей покорности и непротивленія кознямъ враговъ: *царство Мое не отъ міра сего: еслибы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ Иудеямъ; но царство Мое не отсюда* (Іоан. XVIII, 36). Въ этихъ словахъ Господь признаетъ самозащиту и противленіе дѣломъ естественнымъ въ царствѣ отъ міра сего.

Вообще Господь смотрѣлъ на войны, какъ на явленіе неизбежное въ мірѣ семъ и предрекалъ, что въ послѣдніе дни *возстанетъ народъ на народъ и царство на царство.* (Мѡ. XXIV, 7).

Согласно съ этимъ и апостоль, возвѣстившій, что Богъ есть

¹⁾ *Расточи (Боже) языки, жотляція бранемъ.* (Псал. LXVII, 31).

любовь, въ таинственномъ видѣніи узрѣлъ всадника, которому дано взять миръ съ земли, и чтобы убивали другъ друга; и данъ ему большой мечъ (Откр. VI, 4).

Очевидно, это будетъ наказаніемъ за отверженіе христіанства и за жизнь безбожную и богопротивную.

Предстояль и ап. Петру случай выяснитъ несовмѣстимость званія христіанскаго съ воинскимъ служеніемъ, если-бы такая несовмѣстимость существовала на дѣлѣ. Сотнику Корнилію ангель въ видѣніи сказалъ: *призови Симона, называемаго Петромъ. Онъ скажетъ тебѣ слова, которыми спасешься ты и весь домъ твой.* И Петръ апостоль сказалъ сотнику слова спасенія и въ этихъ словахъ не было ни малѣйшаго намека на несовмѣстимость новаго призванія Корнилія съ его военно-начальническими обязанностями. (Дѣян. X-я гл.).

7.

Какъ относилась христіанская Церковь къ вопросу объ участіи въ войнѣ? Между писателями древне-христіанскими были отрицатели воинскаго служенія, но это было въ то время, когда христіанство было еще религіей гонимой и когда христіане чувствовали себя чужими даже въ своей родной странѣ. Они молились за всякую власть, но не желали стать въ ряды воиновъ, потому что воинская сила направлялась тогда противъ вѣры христіанской. Такъ Тертуліанъ считалъ войну непозволенною, хотя при немъ въ рядахъ военныхъ было много христіанъ ¹⁾. Одного мнѣнія съ Тертуліаномъ былъ о войнѣ и Оригенъ ²⁾. Но нужно замѣтить, что ни Тертуліанъ, ни Оригенъ не были учителями Церкви, а были просто талантливыми писателями. Многія изъ ихъ мнѣвій осуждены Церковію, какъ еретическія.

Иначе мыслили общепризванные церковные учителя, жившіе во время господства христіанства надъ угасавшимъ язычествомъ. Такъ Златоустъ доказывалъ примѣромъ Евангельскаго сотни-

¹⁾ Real Encyclopädie Herzog's, 2-te Aufl. XIII, 285.

²⁾ Contra Celsum. VII, 73—74.

ка, что военная служба не вредитъ набожности ¹⁾. И достоинство военной службы святой учитель видѣлъ именно въ пожертвованіи жизнью за царя. „Скажи мнѣ, вопрошаетъ онъ, какая польза воину отъ того, что онъ состоитъ на военной службѣ, когда онъ не достоинъ ея и, будучи питаемъ на счетъ царя, не сражается за него? Можетъ быть,—хотя и ужасно слово мое,—лучше было бы ему не вступать вовсе въ военную службу, чѣмъ вступивши нерадѣть о царской чести. Какъ можетъ не подвергнуться наказанію тотъ, кто живетъ на счетъ царя, а за царя не сражается?“ ²⁾.

Бл. Августинъ, находившійся въ дружеской перепискѣ съ полководцами Марцеллиномъ и Бонифаціемъ, въ случаѣ несправедливой войны, считалъ виновнымъ государя, начавшаго такую, но не подданнаго ему воина. Вообще же Иппонійскій епископъ имѣлъ на войну взглядъ исключительный: считалъ ее благомъ и въ воинскомъ званіи видѣлъ хорошее употребленіе даровъ Божіихъ, лишь бы силы воина не были направлены въ войнѣ противъ Бога ³⁾.

Не столь благосклонно смотрѣлъ на войну „человѣческіе обычаи“ украсившій архіепископъ Василиій Великій. Говоря объ извинительности невольныхъ убійствъ, св. отецъ относилъ убійство на войнѣ къ убійствамъ вольнымъ, такъ какъ воины „идутъ на пораженіе сопротивныхъ съ явнымъ намѣреніемъ не утратить, ниже вразумити, но истребити оныхъ“ ⁴⁾. Но здѣсь разумѣется война наступательная и несправедливая. Вообще-же св. Василиій выражалъ желаніе, чтобы убившіе на войнѣ человѣковъ, „какъ имѣющіе нечистые руки, три года удержались отъ приобщенія Св. таинъ“ ⁵⁾. Наказаніе легкое даже сравнительно съ наказаніемъ невольныхъ убійцъ, которые наказывались одинадцатилѣтнимъ отлученіемъ (пр. 11). Но высказывая пожеланіе о трехлѣтнемъ отлу-

¹⁾ Творенія. Т. 2-й, стр. 929.

²⁾ Тамъ-же, 447.

³⁾ Virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est; sic enim cogitabis de dono Dei non facere contra Deum. Epist. 207 ad Bonif. c. 4; 138 ad Marcel. 12; Contra Faust. tib. 22, cap. 74, 75.

⁴⁾ Къ Амфилохію, пр. 8-е.

⁵⁾ Пр. 13-е.

ченіи убивающихъ на войнѣ, самъ св. отецъ оговаривается, что „убіеніе на брани отцы наши не вмѣняли за убійство, извиняя поборниковъ цѣломудрія и благочестія“. Въ силу этой оговорки, пожеланіе Св. Василія мало было приводимо въ дѣйствіе. Преобладало въ Церкви убѣжденіе, что „убивать враговъ на брани, и законно, и похвалы достойно. Тако великихъ почестей сподобляются доблестные въ брани, и воздвигаются имъ столпы, возвыщающіе превосходныя ихъ дѣянія“¹⁾.

Объ отношеніи христіанъ къ воинской службѣ всего красно-рѣчивѣе свидѣтельствуется тотъ фактъ, что христіане и въ царствованіе гонителей почти не уклонялись отъ воинской службы, хотя въ это время о любви къ отечеству еще не могло быть и рѣчи. Такъ, когда полководецъ Нумерій въ царствованіе Декія прибылъ на островъ Хиосъ для набора воиновъ, то молодые язычники скрылись или разбѣжались; одни христіане спокойно ожидали своей участи и ставши воинами безъ прекословія послѣдовали за Нумеріемъ. Между ними былъ и св. Исидоръ. Не смотря на то, что военная жизнь окружена соблазнами, юноша этотъ умѣлъ соединять усердное отправленіе воинскихъ обязанностей съ благочестіемъ. Онъ готовъ былъ пролить свою кровь за царя язычника, но когда отъ него потребовали поклоненія идоламъ, онъ предпочелъ претерпѣть муки и смерть, чѣмъ отречься отъ Христа²⁾.

Какъ-же чуткая совѣсть перво-христіанъ мирилась съ ужасами войны? Ихъ взглядъ на войну былъ нравственно-религіозный, а не гуманнѣй только, какой замѣчается у новѣйшихъ послѣдователей гуманизма. Взглядъ перво-христіанъ на убійство въ войнѣ, думается, хорошо выраженъ св. Іоанномъ Златоустомъ: „Должно-же не на дѣла только смотрѣть, говоритъ онъ, но изслѣдовать причину дѣла. Что бываетъ по волѣ Божіей, то, хотя бы казалось и худымъ, лучше всего. Если кто даже совершитъ убійство по волѣ Божіей, это убійство лучше всякаго человѣколюбія; но если кто пощадитъ и окажетъ чело-

¹⁾ Канон. посланіе св. Аѳанасія Великаго къ Амуну монаху. Книга правилъ Стр. 328.

²⁾ Память муч. Исидора 14-го мая.

любіе вопреки волѣ Божіей, эта пощада будетъ преступнѣе всякаго убійства. Дѣла бываютъ хорошими или дурными не сами по себѣ, но по Божію о нихъ опредѣленію“¹⁾).

Этого взгляда на убійство въ войнѣ не измѣнило и монашество, всегда наклонное относиться отрицательно къ явленіямъ мірской жизни. Мы знаемъ, какъ относился къ борьбѣ московскаго князя съ татарщиной нашъ преп. Сергій,—„добродѣтелей подвижникъ, истинный воинъ Христа Бога“, пославшій на военное поле двухъ своихъ иноковъ.

Но подобный же случай имѣлъ мѣсто гораздо равнѣе въ Византійской имперіи. Во время войны Грековъ съ Персами императрица Зоя вспомнила о грузинскомъ князѣ Торникіѣ, принявшемъ монашество и спасавшемся въ обители преподобнаго Аѳанасія Аѳонскаго, и пожелала опять призвать его на службу. Когда призываемый отказывался, пр. Аѳанасій сказалъ: „Мы всѣ дѣти одного отечества, и потому всѣ обязаны защищать его. Неизмѣнная обязанность наша молитвами ограждать и защищать отечество отъ враговъ. Но если верховная власть признаетъ нужнымъ употребить на пользу общую и руки наши и грудь, мы безприкословно должны повиноваться. Братъ возлюбленный, кто думаетъ и поступаетъ иначе, тотъ прогнѣвляеть Бога. Если ты не послушаешь царя, то будешь отвѣчать за кровь избѣженныхъ твоихъ соотечественниковъ, которыхъ ты могъ, но не хотѣлъ спасти; будешь отвѣчать и за разореніе храмовъ Божіихъ. Итакъ, иди съ миромъ и, защищая отечество, защити и св. Церковь. Не бойся утратить чрезъ это сладостныя для насъ часы богомыслія. Моисей предводительствовалъ войскомъ и бесѣдовалъ съ Богомъ. Въ любви къ ближнему заключается и любовь къ Богу. Дерзну сказать, что любовь къ ближнему пріятнѣе Богу, нежели ревностное попеченіе о спасеніи своей только души, ибо никто же изъ насъ себѣ живетъ, и никто-же себѣ умираетъ“. Торникій повиновался, вновь сдѣлался предводителемъ, и, по заключеніи выгоднаго мира, возвратился къ иноческой жизни²⁾).

¹⁾ Творенія Злат. I, 670.

²⁾ Училище благочестія V, 242—244. Изд. 8-е Спб. 1860.

8.

И такъ, что-же? Ужели христіанство поощряетъ войну и оправдываетъ её, усматривая въ ней проявленіе любви къ ближнему и благодѣтельное промышленіе Бога о людяхъ? Нѣтъ, христіанство не поощряетъ войну, но только терпитъ, какъ неизбѣжное бѣдствіе. Христіанское правоученіе не оправдываетъ войны, но всячески старается смягчить ея жестокой характеръ и ослабить ея ужасныя послѣдствія. Не только старается, но многого уже достигло. Родившійся отъ Дѣвы „сдѣлалъ гражданами неба насъ, бывшихъ странниками, Онъ сдѣлался у насъ прекращеніемъ войнъ, Онъ сталъ для насъ опорой мира“¹⁾. Этотъ наклонъ къ миру особенно былъ замѣтенъ въ первыя десятилѣтія по объявленіи христіанства государственной религіей. Подъ свѣжимъ еще впечатлѣніемъ умиротворяющаго дѣйствія Евангелія Златоустъ писалъ: „До пришествія Христова всѣ люди облекались въ оружіе и никто не былъ свободенъ отъ этого занятія, города воевали съ городами и вездѣ былъ слышенъ шумъ сраженій, а теперь большая часть вселенной въ мирѣ, всѣ безопасно занимаются ремеслами, воздѣлываютъ землю, переплываютъ моря, и только небольшая часть носитъ званіе воиновъ для охраненія всѣхъ прочихъ. И въ нихъ не было-бы нужды, если-бы мы исполняли должное и не нуждались въ напоминаніи посредствомъ наказаній“²⁾.

Правда, христіанская Церковь въ лицѣ пастырей и священнослужителей присутствуетъ на войнахъ, освящаетъ молитвою воинскія знамена и орудія. Но иначе и быть не можетъ. Церковь не можетъ оставить дѣтей своихъ тамъ и тогда, гдѣ и когда они наиболѣе нуждаются въ утѣшеніи, въ руководствѣ и въ благодатной помощи. Освященіе-же знаменъ и орудій не есть какой-либо призывъ къ войнѣ, но молитва о благополучномъ окончаніи войны, молитва о томъ, чтобы и война была выраженіемъ воли Бога, Который здѣсь призывается, какъ „Царь мира и Богъ сокрушай брани“. Въ этомъ чинѣ освященія

1) Твор. Златоуста. II, 447.

2) Изб. Творенія Златоуста. Изд. Рус. Пал. 1897 г. Бесѣда на XLV псал.

знаменъ молящіеся просятъ „о твердомъ мирѣ“, о избавленіи „отъ нашествія иноплемянниковъ и всѣхъ бранемъ хотящихъ чловѣковъ и ратныхъ находженій“. Въ благодарственной молитвѣ о побѣдѣ надъ галлами колѣнопреклоненные побѣдители зываютъ Богу: „враговъ нашихъ сердца къ Тебѣ обрати“.

Вообще Церковь въ своихъ отношеніяхъ къ войнѣ не измѣняетъ заповѣди о любви къ врагамъ. Внѣ христіанства войны были и есть не только болѣе часты, но и болѣе жестоки, чѣмъ теперь, когда христіане на международныхъ конвенціяхъ (напримѣръ жевенскій 1864 г. и брусельскій 1874 г.) пытаются удалить отъ языческаго бога войны его неизмѣнную въ прежнія времена спутницу—богиню безчинства. Выработанныя на этихъ конвенціяхъ правила: оказывать попеченіе больнымъ плѣнникамъ наравнѣ съ своими, не лишать жизни несопротивляющихся, не причинять врагу вреда болѣе чѣмъ требуется цѣлью усмиренія,—эти и подобныя правила уже возымѣли силу надъ воюющими христіанами. Жестокія и безчеловѣчныя проявленія войны ограничены и обузданы. Будемъ же желать, чтобы этотъ чловѣколюбивый и благородный духъ болѣе и болѣе проникалъ собою христіанскіе народы, какъ того желаетъ въ наше время нашъ Православный Государь!

Прот. Ст. Остроумовъ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: вообрен.

Върою разумъваема.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юни 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисевъ.*

НЕВЪРІЕ ХІХ ВѢКА.

(Продолженіе *).

Изъ философіи Фихте, и въ частности изъ его положенія о Я, вышелъ извѣстный нѣмецкій философъ—Шеллингъ. Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ (1775—1854) свое образованіе получилъ въ тюбингенскомъ теологическомъ институтѣ (семинаріи) и находился въ дружественныхъ и научно-оживленныхъ сношеніяхъ съ знаменитыми мыслителями ХІХ вѣка Фихте, Гегелемъ, А. В. Шлегелемъ, Гёте, Шиллеромъ и др. Выѣстъ съ Фихте онъ профессорствовалъ въ іенскомъ университетѣ, а впослѣдствіи (въ 1803 г.) даже былъ его преемникомъ по кафедрѣ ординарнаго профессора. На мировоззрѣніи Шеллинга замѣтно вліяніе представителей многихъ философскихъ направленій—Канта, Фихте, Платона, Плотина, Джіордано Бруно, Спинозы, Бэма и др. Кромѣ того, Шеллингу дѣлають упрекъ въ неоднократной смѣнѣ его мировоззрѣнія, въ отсутствіи единства метода и устойчивости выводовъ. Замѣчаніе это, конечно, вѣрно; но при безпристрастномъ ознакомленіи съ мировоззрѣніемъ Шеллинга, оказывается, что его „неустойчивость“ говоритъ только въ пользу честности и искренности его стремленія къ отысканію истины. Въ развитіи его мировоззрѣнія, подобно тому, какъ и у Фихте, ясно замѣтны два періода: первый—атеистическій и послѣдній, въ которомъ Шеллингъ ищетъ возврата къ догматическому ученію христіанскаго откровенія. Это обстоятельство, безъ сомнѣнія, также должно быть понимаемо какъ достовѣрное свидѣтельство честнаго мыслителя

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 10.

о томъ, что духъ человѣческій не можетъ удовлетвориться атеистическимъ міровоззрѣніемъ и что только въ Божественномъ Откровеніи онъ можетъ найти для себя успокоеніе.

Шеллингъ былъ не только глубокимъ мыслителемъ, но и весьма плодовитымъ писателемъ. Уже на 17-мъ году своей жизни онъ издалъ въ свѣтъ свое первое ученое сочиненіе: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum*, 1792 г., въ которомъ, подвергая изслѣдованію содержаніе 3-ей главы книги Бытія, онъ въ аллегорическомъ смыслѣ изъясняетъ повѣствованіе Библии о грѣхопаденіи первыхъ людей. За это сочиненіе Шеллингъ былъ удостоенъ магистерской степени. Въ слѣдующемъ (1793 г.) году онъ издаетъ въ свѣтъ уже другое свое сочиненіе—ученый трактатъ „о мѣтахъ, историческихъ сказаніяхъ и философемахъ древняго міра“. Въ 1795 году имъ написано одно сочиненіе—*De Marcione Paulinorum epistolarum remendatore*,—относящееся къ христіанскому богословію, и два философскаго содержанія: 1) „О возможности формы философіи вообще“ и 2) „О Я какъ принципѣ философіи или о безусловномъ въ человѣческомъ знаніи“. Въ этихъ сочиненіяхъ Шеллингъ еще находится подъ вліяніемъ философскихъ воззрѣній Фихте. Изученіе естественныхъ наукъ и математики скоро, впрочемъ, расширило кругозоръ новаго философа. Въ 1796 году онъ издаетъ свои „Философскія письма о догматизмѣ и критицизмѣ“ и „Статьи къ разъясненію идеализма въ наукоученіи“, въ которыхъ, являясь еще одушевленнымъ представителемъ философіи такъ называемаго субъективнаго идеализма, въ тѣсной связи съ Фихте, но безъ рабскаго подчиненія ему, Шеллингъ уже прямо становится противникомъ философскаго ученія Канта, осуждаетъ его дѣленіе философіи на теоретическую и практическую, уличаетъ его въ противорѣчій и подвергаетъ самой безопадной критикѣ его нравственное доказательство бытія Божія. Въ послѣдующихъ сочиненіяхъ: „Идеи къ философіи природы“ (1797 г.), „О міровой душѣ, гипотеза высшей физики для объясненія всеобщаго организма“ (1798 г.), „Первый набросокъ системы натурфилософіи“ (1799 г.) и „Система трансцендентальнаго идеализма“, стараясь понять съ философ-

ской точки зрѣнія жизнь вѣшной природы и историческаго развитія челоуѣчества, Шеллингъ уже расходится въ своихъ воззрѣнiяхъ съ Фихте, и субъективный идеализмъ у него мало-по-малу превращается въ идеализмъ объективный. Шеллингъ теперь предстаетъ уже предъ міромъ мыслящихъ людей какъ вѣстникъ новой философской мысли, какъ творецъ философіи тожества. Онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ признать, что вѣшній міръ вовсе не находится въ причинной зависимости отъ Я, но что онъ имѣетъ свое собственное, дѣйствительное, вѣшнее или объективное бытіе. Но если невѣрно положеніе Фихте, что Я производитъ не—Я, то съ другой стороны Шеллингъ признаетъ ложнымъ и ученіе другихъ философовъ—Локка, Юма, Кондильяка и имъ подобныхъ,—что не—Я производитъ Я. Вѣшняя природа, имѣя самостоятельное и объективное бытіе, проявляетъ непрерывно и свою постоянную и безконечную дѣятельность, жизнь, развитіе, переходъ съ низшей ступени на высшую и ни на одинъ мигъ не останавливаясь въ своемъ движеніи, какъ и Я, духъ, разумъ. Такимъ образомъ одинъ и тотъ же законъ внутренняго и постепеннаго самодвиженія и саморазвитія, управляющій бытіемъ Я, имманентенъ и бытію не—Я. Но разсматривая съ этой точки зрѣнія бытіе міроваго цѣлаго, Шеллингъ былъ слишкомъ далекъ отъ тѣхъ дуалистическихъ системъ, въ которыхъ въ основу міровой жизни полагаются два абсолютныя начала, другъ друга исключаютія, какъ непримиримыя и враждебныя противоположенія. По его ученію, Я и не—Я, духъ и природа, разумъ и матерія, субъективное и объективное, идеальное и реальное суть только полюсы одного и того же бытія, выходятъ изъ одного и того же корня, подчинены одному и тому же абсолютному началу. Ни Я, ни не—Я не могутъ быть абсолютными, потому что Я, какъ субъектъ, необходимо предполагаетъ свое ограниченіе въ объектѣ, и наоборотъ не—Я всегда ограничивается мыслящимъ субъектомъ. Но что-же такое то абсолютное начало, тотъ всеобщій синтезъ, который соединяетъ эти полюсы бытія? Это то „абсолютное тожество“, та первооснова, корень всякаго бытія, тотъ принципъ жизни, который стоитъ вѣ и выше всякихъ условій существованія,

который напротивъ самъ есть высшее, послѣднее и необходимое условіе, цѣль и источникъ какъ субъективнаго, такъ и объективнаго бытія. Абсолютное—это то, что слѣдуетъ выразить словомъ „Богъ“. Само въ себѣ абсолютное недѣлимо; но оно необходимо проявляется во всѣхъ отдѣльныхъ формахъ существованія и безъ него вообще не мыслимо никакое существованіе, ибо оно есть абсолютное тожество и единство тѣхъ основныхъ противоположеній—(Я и не-Я, идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, разума и природы, духа и матеріи), которыя обвиняютъ собою безконечную полноту частныхъ противоположеній, а вслѣдствіе этого объединенія міръ и является великимъ, цѣльнымъ, законосообразнымъ организмомъ безконечнаго бытія, природа мыслится какъ разумъ существующій, духъ—какъ разумъ мыслящій. Какъ недѣлимое, абсолютное не можетъ быть постигаемо въ отдѣльныхъ явленіяхъ жизни ни опосредствованнымъ или разсудочнымъ познаніемъ, ни дѣятельностію воли, въ общемъ же бытіи міра оно, какъ абсолютное тожество единства и противоположностей, какъ абсолютная жизнь природы и мірового цѣлаго, можетъ быть постигаемо опять-таки не разсудочнымъ познаніемъ, а только непосредственнымъ умственнымъ *созерцаніемъ*. Созерцая такимъ образомъ абсолютное или Бога, человѣкъ самъ непосредственно погружается въ Его жизнь, а Богъ является непосредственно имманентнымъ жизни человѣка. Въ этомъ, по Шеллингу, и состоитъ вся сущность и все значеніе религіи. Ясно, что на мѣсто живого и личнаго Бога Шеллингъ ставитъ мертвое, сухое и безжизненное начало. Послѣ этого повятно, почему онъ не могъ допустить въ развитіи міра и дѣйствій божественнаго промышленія. Развитіе жизни природы, какъ и всего человѣчества, по его ученію, есть только постепенно обнаруживающееся откровеніе абсолютнаго, включающее всякую возможность непосредственнаго вмѣшательства Божества въ видѣ чудесъ или пророчествъ, ибо въ такомъ случаѣ Божество раздѣлилось бы въ самомъ себѣ и уничтожило бы само себя. Вотъ почему Шеллингъ не можетъ указать въ исторіи или жизни ни одного событія, на которомъ бы отразился хотя нѣсколько замѣтный слѣдъ божественнаго промышленія, какъ непосредственное воздѣйствіе самаго Божества.

ства, но за то всю исторію человѣчества, взятую вмѣстѣ какъ единое цѣлое, онъ признаетъ однимъ изъ лучшихъ доказательствъ бытія Божія—(только въ пантеистическомъ, конечно, смыслѣ), хотя въ противорѣчіе себѣ онъ въ тоже время утверждаетъ, что исторія никогда не можетъ быть цѣлымъ и законченнымъ откровеніемъ абсолютнаго. До сихъ поръ Шеллингъ усматриваетъ въ исторіи только два періода: періодъ судьбы и періодъ природы. Послѣдній начинается учрежденіемъ и расширеніемъ римской республики. Впрочемъ, Шеллингъ допускаетъ возможность наступленія и третьяго періода—періода провидѣнія. „Когда начнется этотъ періодъ, говоритъ Шеллингъ, мы не умѣемъ сказать; но когда этотъ періодъ будетъ, тогда будетъ и Богъ“.

Это ученіе Шеллинга мало чѣмъ отличается отъ обыкновенныхъ пантеистическихъ ученій, какъ они были изложены нѣкоторыми изъ древне-греческихъ философовъ. Глубокой умъ Шеллинга, конечно, не могъ надолго остановиться на томъ, что уже не могло удовлетворять и древнихъ. И вотъ Шеллингъ начинаетъ замѣтно измѣнять свой взглядъ уже въ издававшемся имъ „Журналѣ для спекулятивной физики“ (1800—1801), а также и въ отдѣльныхъ своихъ сочиненіяхъ: „Бруно или о естественномъ и сверхъестественномъ принципѣ вещей“ (1802); „Чтенія о методѣ академическихъ занятій“ (1803 г.); „Философія и религія“ (1804 г.); „Объ отношеніяхъ реального и идеального“; „Изложеніе истиннаго отношенія натурфилософій къ улучшенному фихтевскому ученію“ (1806 г.), равно какъ въ небольшихъ статьяхъ, помѣщенныхъ въ различныхъ періодическихъ изданіяхъ: „Neue Zeitschrift für speculative Physik“, „Kritisches Journal der Philosophie“, и „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft“. Правда, и въ этихъ сочиненіяхъ Шеллингъ еще старается остаться вѣрнымъ своимъ прежнимъ мыслямъ; но на ряду съ этимъ онъ придаетъ уже весьма важное значеніе теософскимъ элементамъ и на нихъ останавливаетъ свое особенное вниманіе. Онъ явно стремится къ тому, чтобы уразумѣть внутренній смыслъ христіанства, признавая за нимъ важное значеніе и не только для нравственности, но и для искусства, и усматривая въ немъ всѣ черты истинно-эстетиче-

скаго идеала. Свои пантеистическія воззрѣнія онъ старается приблизить къ теистическому ученію о Богѣ, но, къ сожалѣнію, въ этомъ пунктѣ онъ только сближается съ мистикою неоплатониковъ и воззрѣніями Якова Бэма. Богословіе въ его глазахъ теперь является высшею философскою наукою, потому что своимъ содержаніемъ оно дѣлаетъ то, что составляетъ синтезъ высшаго знанія въ философіи и исторіи,—раскрытіе свойствъ абсолютнаго и божественнаго существа, изслѣдованіе по преимуществу спекулятивныхъ идей, объединеніе идеальнаго и реального. Тѣ противоположенія, изъ которыхъ, по Шеллингу, складывается міровая жизнь,—идеальное и реальное, субъективное и объективное, духъ и матерія, разумъ и природа,—имѣютъ свое полное значеніе и въ исторіи развитія религіи. Язычество во главѣ съ религіею грековъ имѣетъ своимъ содержаніемъ реальное и объективное, хотя, конечно, въ нѣкоторой мѣрѣ въ немъ можно замѣчать и проявленіе другой противоположности—идеальнаго, какъ, напр., у Платона, котораго поэтому Шеллингъ и называетъ предвозвѣстникомъ христіанскаго Евангелія. Другія религіи,—религія Востока и по преимуществу индійская. въ меньшей мѣрѣ—еврейская (только въ формѣ эссеистства) выражаютъ другую противоположность—принципъ духа, разума и всего того, что носитъ характеръ идеальнаго. Но болѣе всего принципъ этотъ выразился въ христіанствѣ, которое, какъ историческое явленіе, обязано будто бы своимъ происхожденіемъ эссеистству и буддизму. Вотъ почему христіанство Шеллингъ называетъ синтезомъ религіи и религіею абсолютнаго. Въ немъ Божество уже снимаетъ съ себя тотъ покровъ, которымъ оно было окутано въ язычествѣ и іудействѣ и является раскрытымъ таинствомъ. Но сущность христіанства нельзя понять по его первымъ письменнымъ памятникамъ, т. е., по евангеліямъ, апостольскимъ и святоотеческимъ писаніямъ, какъ частнымъ и несовершеннымъ произведеніямъ отдѣльныхъ лицъ, но христіанство, какъ всеобщій и абсолютный принципъ, можетъ быть понято только въ его цѣльномъ и всестороннемъ историческомъ раскрытіи. Такое пониманіе христіанства, по мнѣнію Шеллинга, можетъ быть достигнуто только философіею, которой одной суждено возвѣстить лю-

дямъ абсолютное евангеліе. По мнѣнію Шеллинга, выраженному въ сочиненіи „Философія и религія“, въ настоящее время религія можетъ существовать не иначе какъ въ формѣ таинственнаго, и въ этомъ случаѣ Шеллингъ является самымъ непримиримымъ врагомъ всякаго рационалистическаго пониманія, которое стремится къ тому, чтобы устранить изъ Библии чудо, а христіанскіе догматы превратить въ заурядныя мнѣнія челоувѣческаго разсудка и представить какъ результатъ совершенно обыкновенной рефлексіи. Но что не доступно рефлектирующему разсудку, то, по мнѣнію Шеллинга, должно быть достояніемъ спекулятивнаго разума. При этомъ Шеллингъ увѣряетъ, что время такъ называемой исторической вѣры миновало безвозвратно, но что въ интеллектуальной силѣ интуитивнаго разума еще находится для насъ полная возможность непосредственнаго познанія идей, выраженныхъ въ фактахъ и догматахъ христіанскаго откровенія; что же касается тѣхъ богослововъ, которые понимаютъ догматы церкви только эмпиристически, буквально, то они будто бы лишь создаютъ другую ложную крайность рядомъ съ крайностію рационалистическаго пустословія и лжемудрованія. Вообще же онъ утверждаетъ, что ученіе и факты откровенія, по своему внутреннему содержанию, вполне совпадаютъ съ содержаніемъ спекулятивныхъ идей философствующаго разума и совпадаютъ именно настолько, что религія всецѣло должна кануть въ философію. Само собою понятно, что Шеллингъ не поставилъ себѣ въ трудъ указать и нѣсколько примѣровъ того, какъ нужно понимать христіанскіе догматы. Важнѣйшими догматами христіанства Шеллингъ справедливо признаетъ ученіе о Трїединомъ Богѣ и Боговочеловѣченіи. Но желая понять эти важнѣйшіе христіанскіе догматы съ своей чисто пантеистической точки зрѣнія, онъ совершенно искажаетъ ихъ, такъ что въ его изложеніи даже трудно узнать христіанское ученіе. Подъ именемъ Бога Отца онъ иногда разумѣетъ только идеальное начало міровой жизни. Второе Лицо Пресвятой Троицы у него не есть истинный Сынъ Божій, предвѣчно рождаемый изъ существа Отца, личное и упостасное Божество, а только „то само конечное, какъ оно бываетъ въ вѣчномъ воззрѣніи Бога, и которое является въ ка-

чествѣ страждущаго и подверженнаго судьбамъ времени Бога, который въ высшей точкѣ своего явленія, во Христѣ, закрываетъ міръ конечности и открываетъ міръ безконечности или господства духа“. Подъ именемъ Духа Святаго Шеллингъ разумѣетъ не личное Божественное Существо, а только божественный принципъ жизни. Что же касается христіанскаго ученія о Боговоплощеніи, то у Шеллинга оно отождествляется съ ученіемъ о вочеловѣченіи вѣчности, о явленіи абсолютнаго въ жизни человѣчества. Такое объясненіе христіанскихъ догматовъ, конечно, не могло удовлетворить ни вѣрующихъ богослововъ, ни послѣдователей пантеистической философіи; даже ученикъ и другъ Шеллинга, Эшенмайеръ, называлъ его „новою формою стараго раціонализма“. Впрочемъ, какъ увидимъ ниже, Шеллингъ отказался отъ своего изъясненія христіанскихъ догматовъ.

Болѣе рѣшительный поворотъ къ теизму замѣчается въ сочиненіяхъ Шеллинга: „Философскія розысканія о сущности человѣческой свободы и о предметахъ, съ всю соединенныхъ“ (1809 г.); Памятникъ сочиненія Якоби о божественныхъ вещахъ и о сдѣланномъ въ немъ на него обвиненіи въ атеизмѣ, намѣренно говорящемъ соблазнительную ложь“ (1812 г.) и „О божествахъ Самооракии“ (1815 г.). Въ первомъ сочиненіи Шеллингъ уже явно отрекается отъ своего прежняго пантеистическаго мировоззрѣнія и излагаетъ основанія совершенно новой для него философской системы, которую можно назвать спекулятивнымъ теизмомъ. Прежде всего въ полномъ согласіи съ Лессингомъ онъ допускаетъ возможность уразумѣнія высшихъ богооткровенныхъ истинъ на началахъ разума, а не одной только слѣпой вѣры. Богомъ его системы уже перестаетъ быть пантеистическое абсолютное тожество противоположностей, но на его мѣсто является личный Духъ творящій міръ и открывающій себя людямъ. Откровенное ученіе о Богѣ Шеллингъ старается уже уразумѣть чрезъ то, что различаетъ въ Богѣ три момента: 1) первооснову или бездну (Urgrund или Ungrund), безразличіе, почему существо Божіе и является непостижимымъ, неиспытываемымъ и неизслѣдуемымъ; 2) раздвоеніе на основу и существованіе, когда изъ своей первоосновы или бездны, какъ безразличія, Богъ является какъ личный Духъ чрезъ

раздѣленіе и выдѣленіе потенцій или моментовъ своей жизни, и 3) тожество или примиреніе раздвоенной первоосновы на основу и существованіе. Изъ идеи свободной личности Бога Шеллингъ находитъ теперь возможнымъ съ одной стороны по-нять идею свободнаго творенія, а съ другой—уяснить начала истинной свободы и происхожденіе добра и зла. Такимъ образомъ новая идея о Богѣ какъ личномъ Духѣ для Шеллинга была собственно идеею *открывающаюся* Бога или идеею Божественнаго Откровенія. При такомъ совершенно измѣнившемся образѣ мышленія Шеллингъ уже считалъ себя въ правѣ отклонить отъ себя обвиненіе въ атеизмѣ и безбожии. Въ вышеуказанномъ полемическомъ сочиненіи, направленномъ противъ Якоби, онъ съ необычайною энергіею защищаетъ свое міровоззрѣніе и отвергаетъ, какъ ложное, то мнѣніе, будто бы его философія проповѣдуетъ грубый натурализмъ, пантеизмъ и безбожіе, утверждая напротивъ, что Богъ для него есть все, альфа и омега, существо, бытіе котораго находится выше всякаго сомнѣнія, и осуждая атеистическій образъ мыслей какъ преступное легкомысліе, причина котораго можетъ заключаться только въ безнравственной, чувственно-эгоистической и развратной жизни. При этомъ подвергая строгой критикѣ философію своего противника (Якоби), онъ особенно настаиваетъ на томъ, что истинное понятіе о Богѣ можно найти только въ единствѣ теизма съ натурализмомъ. Въ божествахъ Самофракія Шеллингъ усматриваетъ лишь аллегорическое воспроизведеніе тѣхъ самыхъ трехъ моментовъ въ Богѣ, которые и онъ указалъ въ своемъ изслѣдованіи о сущности человѣческой свободы и о соединенныхъ съ нею предметахъ.

Съ особенною энергіею и ревностію Шеллингъ сталъ защищать ученіе спекулятивнаго теизма съ того времени, какъ въ Германіи явился новый всеразрушающій врагъ христіанской религіи въ видѣ философіи Гегеля. Впрочемъ съ 1815 и по 1854 годъ Шеллингъ почти ничего не напечаталъ (за исключеніемъ небольшого предисловія къ переводу сочиненія Виктора Кузена „о французской и нѣмецкой философіи“ въ 1834 г.). Въ это время онъ занимался писаніемъ какого-то обширнаго сочиненія въ защиту ученія спекулятивнаго теизма и въ

опроверженіе философіи Гегеля. Два раза начиналось печатаніе этого труда; но оба раза Шеллингъ приостанавливалъ его и самъ уничтожалъ напечатанное. Между тѣмъ благомыслящіе люди только на Шеллинга возлагали свою надежду, когда видѣли, какъ быстро философія Гегеля овладѣвала умами мыслящихъ людей Запада, только его считали способнымъ быть побѣдоноснымъ защитникомъ богооткровенной истины. Шеллингъ былъ приглашенъ въ берлинскій университетъ. И хотя многіе разочаровались въ своихъ надеждахъ и ожиданіяхъ, но онъ всетаки значительно освѣжилъ какъ философскую, такъ и богословскую мысль и многимъ открылъ глаза, чтобы видѣть истинное значеніе философіи Гегеля, несправедливо отождествившей законы мышленія съ законами бытія. Къ этому періоду профессорской дѣятельности Шеллинга относятся его труды по философіи религіи и откровенія. Показавъ несостоятельность гегельянской философіи, имѣющей только отрицательное значеніе, Шеллингъ находилъ необходимымъ восполнить ее положительною или позитивною философіею, которая должна поставить своею задачею представить доказательство бытія Божія не изъ понятія о Богѣ, а напротивъ изъ разсмотрѣнія существующаго, изъ опыта. Такая положительная философія, по мнѣнію Шеллинга, есть именно философія религіи, философія мифологіи и откровенія. Въ 1809 году въ концѣ своего разсужденія о свободѣ воли Шеллингъ утверждалъ: „Время исторической вѣры миновало, когда дана возможность непосредственнаго познанія. Мы имѣемъ откровеніе болѣе древнее, чѣмъ всякое писанье, природу“. Теперь напротивъ онъ придаетъ большое значеніе „исторіи открывающагося духа“, обнимающей во всеобъемлющей связи всю исторію человѣчества и дающей возможность доказать христіанское ученіе какъ абсолютную истину Божественнаго Духа. Даже въ древнѣйшихъ мифахъ человѣчества можно находить разбѣянными отдѣльныя черты этой истины. Но мифологическая религія есть религія несовершенная; совершенною же можетъ быть названа только религія христіанская, содержащая всю богооткровенную истину. Впрочемъ, истинно-христіанскою религіею Шеллингъ не хочетъ признать ни католичества, ни протестанства; первое онъ называетъ только

христіанствомъ Петра, послѣднее—христіанствомъ Павла, истинное же христіанство онъ надѣется увидѣть только въ будущей церкви, которая будетъ содержать христіанство Іоанна. Теперь Шеллингъ не приписываетъ разуму въ дѣлѣ религіи того исключительнаго значенія, какое онъ признавалъ за нимъ раньше. Теперь видное мѣсто уже предоставляется одному Божественному Откровенію. Разумъ, по словамъ Шеллинга, не ведетъ къ религіи; о Богѣ невозможно знаніе. Въ предѣлахъ умственнаго, научнаго знанія нѣтъ никакой религіи, а слѣдовательно, нѣтъ вообще и никакой религіи разума.—Но съ другой стороны, по заключенію Шеллинга, не можетъ быть никакой религіи и безъ активнаго вліянія Бога, потому что религія предполагаетъ дѣйствительное, реальное отношеніе человѣка къ Богу. Въ Богѣ Шеллингъ различаетъ теперь три степени божественнаго существа: волю безсознательную, волю разсудительную и единство обоихъ. Изъ этихъ-то трехъ степеней божественнаго существа путемъ чисто теогоническаго процесса онъ выводитъ и христіанскій догматъ о Трїединомъ Богѣ: Отецъ, какъ абсолютная возможность препобѣжденія недомысленнаго или слѣпо необходимаго бытія, Сынъ какъ сила препобѣждающая это бытіе, и Духъ, какъ единство обоихъ и завершеніе этого теогоническаго процесса.

Въ этомъ разсужденіи Шеллинга еще многое напоминаетъ о его прежнихъ пантеистическихъ воззрѣніяхъ, враждебныхъ христіанству. Тѣмъ не менѣе у Шеллинга есть много и такого, что не могло остаться безслѣднымъ въ исторіи развитія христіанской апологетики. Прежде всего Шеллингъ и положительнымъ, и отрицательнымъ путемъ доказалъ, что христіанство нельзя понимать раціоналистически, что религіи разума вообще быть не можетъ и что на атеизмъ человѣкъ никогда не успокоится. Затѣмъ онъ раскрылъ то важное значеніе опыта и исторіи, которое они имѣютъ для доказательства божественности христіанства; онъ первый обратилъ вниманіе на преданія и мнѣя древнѣйшихъ народовъ, какъ на апологетическій матеріалъ. Наконецъ, онъ доказалъ основательно, что ни католичество, ни протестанство не могутъ быть названы истиннымъ христіанствомъ, содержащимъ абсолютную истину.

Къ Шеллингу примкнули очень многіе изъ естествоиспытателей и философовъ, какъ напр. *Клейнъ*, *Ваннеръ*, *Астъ*, *Рикснеръ*, *Окенъ*, *Эзенбекъ*, *Бляше*, *Трокслеръ*, *Эшенмайеръ*, *Геррессъ*, *Шубертъ*, *Бурдахъ*, *Карусъ*, *Эрстедъ*, *Зольмеръ*, *Стеффенсъ*, *Бергеръ*, *Баадеръ*, *Краузе* и др. Мы остановимъ однако же свое вниманіе лишь на тѣхъ изъ названныхъ ученыхъ, которые имѣютъ какое-либо положительное или отрицательное значеніе для исторіи развитія христіанской апологетики.

Клейнъ (1776—1820) самый вѣрный ученикъ Шеллинга—изложилъ ученіе о религіи и нравственности на началахъ философіи тожества, которая, по его мнѣнію, не можетъ быть враждебною ни для религіи, ни для нравственности.

Ваннеръ (1775—1841), бывшій юрцбургскій профессоръ, въ духѣ Шеллинга написалъ свою „Теодицею“ (1809 г.).

Окенъ (1779—1851) извѣстенъ какъ натурфилософъ и естествоиспытатель, вышедшій изъ школы Шеллинга; онъ былъ профессоромъ сначала въ Іенѣ и Мюнхенѣ, а съ 1832 года и до конца жизни въ Цюрихѣ. Окенъ особенно увлекался ученіемъ Шеллинга о природѣ, при чемъ дошелъ до того, что на жизнь природы смотрѣлъ какъ на вѣчное превращеніе Бога въ міръ. Въ рѣшеніи многихъ вопросовъ онъ шелъ по стопамъ даже французскихъ энциклопедистовъ. Человѣкъ былъ для него только простое животное, ничѣмъ не отличавшееся отъ другихъ животныхъ; поэтому онъ считалъ совершенно недостовернымъ и библейскій рассказъ о происхожденіи всего человѣческаго рода отъ одной супружеской четы Адама и Евы. Наконецъ, онъ отвергалъ ученіе о Промыслѣ, чудесахъ и пророчествахъ, и не приписывалъ никакого особеннаго значенія христіанству.

Бляше (1776—1832) заслуженный педагогъ, долгое время бывшій учителемъ въ Шнепфенталѣ, въ такъ называемомъ Зальцманскомъ институтѣ, въ духѣ Шеллинговой философіи написалъ свое разсужденіе о злѣ и его согласіи съ міропорядкомъ (1827); объ откровеніи (1829) и о безсмертіи или о томъ, какъ открывается вѣчная жизнь (1831).

Эшенмайеръ (1768—1852), извѣстный нѣмецкій философъ и естествоиспытатель, бывшій профессоръ тюбингенскаго универ-

ситета, оставилъ послѣ себя много сочиненій, посвященныхъ изслѣдованію важнѣйшихъ вопросовъ по философіи религіи. Сюда принадлежатъ: 1., Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie (1803); 2., Psychologie (1817) 3., System der Moralphilosophie (1818); 4., Religionsphilosophie (состоитъ изъ трехъ частей); 5., Die hegelsche Religionsphilosophie (1834) и 6., Grundzüge einer christlichen Philosophie (1841).

Сущность мировоззрѣнія Эшенмайера состоитъ въ томъ, что супранатурализмъ овъ ставитъ выше рационализма и мистицизма, вѣру-выше умозрѣнія и философіи.

Г. Г. Шубертъ (1780—1860), извѣстный естествоиспытатель и натурфилософъ, бывшій профессоръ эрлангенскаго, а потомъ мюнхенскаго университетовъ, представляетъ намъ прекрасное доказательство того, что само по себѣ естествознаніе не только не враждебно Божественному Откровенію, а напротивъ оно, какъ познаніе творенія, если не уклоняется по ложному пути философскаго мировоззрѣнія, естественнымъ путемъ ведетъ человѣка къ тому же Творцу міра, къ Которому сверхъестественнымъ путемъ ведетъ и религія. Бромъ специальныхъ сочиненій по естественнымъ наукамъ, Шубертъ написалъ много разсужденій, предметомъ которыхъ служатъ религія и душевная жизнь человѣка. „Во всемъ видимомъ мірѣ, говоритъ онъ, все указываетъ на одно. Звѣзды, растенія и животныя указываютъ на человѣка, какъ на видимый ключъ къ тайнѣ ихъ существованія, а человѣкъ, образъ Того, Который его создалъ, указываетъ на Сего“ (т. е. на Бога). Это—путь, которымъ нашъ разумъ только и можетъ постигнуть то, что вѣрѣ дано чрезъ откровеніе.

Г. Стеффенсъ (1773—1845), философъ, поэтъ и естествоиспытатель, особенный знатокъ минералогіи и геогнозіи, бывшій профессоръ берлинскаго университета, издалъ въ свѣтъ нѣсколько сочиненій, имѣющихъ значеніе въ развитіи христіанской апологетики, какова, напр. его „Christliche Religionsphilosophie“ (1839). Главнымъ основаніемъ всякой философіи Стеффенсъ считаетъ вѣру. Философія, основанная на однихъ умозаключеніяхъ разсудка, никогда не можетъ доставить полнаго удовлетворенія человѣческому духу, если она не будетъ

восполнена вѣрою. Натурфилософія не можетъ идти дальше человѣка; идея человѣческой личности есть тотъ посредствующій пунктъ, который дѣлаетъ возможнымъ для философіи переходъ къ христіанскому откровенію. Но что такое человѣческая личность? Въ основаніи ея лежитъ то божественное начало, благодаря которому человѣкъ живетъ не столько въ себѣ самомъ, сколько въ Богѣ. Связующимъ звеномъ между Богомъ и человѣческою личностію является любовь. Личность Бога непосредственно доказывается Его любовію, какъ и личность человѣка. Во имя этой любви Богъ открываетъ человѣку Себя и Свою волю; съ другой стороны если человѣкъ забываетъ живого личнаго Бога, онъ теряетъ твердое основаніе и опору для своей личности. Союзъ между личностію Бога и личностію человѣка можетъ быть разрушенъ только тѣмъ, что составляетъ противоположеніе любви,—эгоизмомъ, гордостію, непослушаніемъ. Такъ явился грѣхъ, который разрушилъ правильное теченіе жизни не только у человѣка, но и въ окружающей его природѣ, въ мірѣ, разорвавъ въ немъ во всѣхъ его моментахъ его первоначальное единство. Только благодатию, какъ при твореніи всемогуществомъ Бога, можетъ быть возстановленъ нарушенный грѣхомъ міропорядокъ.

Францъ Баадеръ (1765—1841) можетъ быть названъ столько же ученикомъ Шеллинга, сколько и его руководителемъ, потому что если свое мировоззрѣніе онъ развилъ подъ влияніемъ Шеллинга, то въ свою очередь и онъ оказалъ незначительное влияніе на развитіе мировоззрѣнія Шеллинга. Баадеръ сначала занимался изученіемъ медицины, затѣмъ—естественныхъ наукъ и готовился быть горнымъ инженеромъ. Но проживъ нѣкоторое время въ Англии, а затѣмъ въ С.-Петербургѣ, съ 1826 года онъ сталъ читать лекціи по философіи въ мюнхенскомъ университетѣ. Философію онъ изучилъ преимущественно по сочиненіямъ Канта, Фихте, Шеллинга, Бэма, Кюда и Мартена; но рабски онъ не слѣдовалъ ни одному изъ этихъ философовъ. Его собственное философское мировоззрѣніе можетъ быть названо мистико-теософическою философіею природы и откровенія. Баадеръ въ противоположность Канту не признаетъ автономіи не только въ практической дѣятельности

человѣка, но даже и въ теоретической—въ мышленіи и познаніи. По его мнѣнію, нельзя достигнуть истины ни спекулятивнымъ, ни чисто эмпирическимъ путемъ, но только чрезъ непосредственное гениальное постиженіе вещей, которое однакоже является возможнымъ лишь чрезъ особое мышленіе въ Богѣ и чрезъ Бога, человѣкъ не болѣе какъ только соучастникъ божественнаго вѣдѣнія; самъ по себѣ онъ даже неспособенъ познать истину; онъ всегда нуждается въ божественномъ освѣщеніи для того, чтобы проникнуть въ бытіе; но разъ онъ просвѣщенъ божественнымъ разумомъ, онъ тогда познаетъ уже сущность вещей вполнѣ и всецѣло. Вотъ почему Баадеръ даже не считаетъ человѣческаго знанія знаніемъ въ собственномъ смыслѣ, а только сознаніемъ божественнаго знанія, такъ что человѣкъ собственно есть говорящій и дѣйствующій образъ Божій. Такимъ образомъ, философія Баадера, по ея внутреннему хѣрактеру, должна быть названа теософическою въ строгомъ смыслѣ, такъ какъ она все сводитъ къ Богу, какъ послѣднему основанію; психологія, онтологія, космологія, иенка у Баадера въ сущности—то же богословіе. Баадеръ соглашается отчасти съ Кантомъ въ томъ, что нельзя доказать бытіе Божіе; но въ то же время онъ утверждаетъ, что въ самомъ существѣ человѣка заключаются данныя, вполнѣ достаточныя для того, чтобы укрѣпить въ насъ убѣжденіе въ бытіи Бога. Это—постоянное воздѣйствіе Бога какъ на наше познаніе, такъ и на нашу дѣятельность. Въ самомъ Богѣ Баадеръ указываетъ внутреннія различенія; именно,—онъ различаетъ два процесса въ Богѣ: одинъ—имманентный, эсотерическій, логическій или жизненный, другой—эманентный, эксотерическій или реальный; въ первомъ, какъ и у Шеллинга, Богъ производитъ самаго себя изъ того состоянія, когда онъ бываетъ не открытъ, во второмъ,—препобѣждая принципъ самости, вѣчную природу, Богъ ставовится Троичнымъ въ Лицахъ. Изъ отношенія этихъ различеній въ Богѣ выходитъ міръ чрезъ особый актъ творенія, въ которомъ Богъ сливается со своимъ образомъ.

Указаніе Шеллинга на народныя мифологіи, какъ на фантастическія образы первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій и преданій, дало поводъ нѣкоторымъ ученымъ искать въ

нихъ источникъ даже и христіанскаго вѣроученія. Стали появляться раціоналистическія воззрѣнія, по которымъ первоначальнымъ источникомъ христіанскаго вѣроученія и правоученія были признаваемы: то греко-римская мѣология, то браманство или буддизмъ, то религія Зороастра или египетскія вѣрованія и миѣны. Наконецъ, Ф. І. *Молисторъ* (1799—1860), приписывая весьма важное значеніе народнымъ преданіямъ и вѣрованіямъ или религіямъ, задумалъ (въ своемъ сочиненіи: *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, 1827) свести ихъ къ первоначальному преданію, которое онъ находитъ въ іудейской Каббалѣ. Эта іудейская Каббала, по заключенію Молистора, имѣетъ значеніе будтобы и для христіанской Церкви, насколько она содѣйствуетъ развитію мистики, на которой-де только и можетъ быть построена христіанская философія. Самъ Христосъ въ Своихъ проповѣдяхъ,—говоритъ Молисторъ,—предлагалъ такое мистическое преданіе и предполагалъ у своихъ слушателей по крайней мѣрѣ нѣкоторое знаніе и нѣкоторое пониманіе его; нѣкоторыя изъ Его рѣчей являются прямо непонятными и недоступными для толпы, еслибы іудеи Его времени не были уже знакомы съ толкованіемъ смысла Писанія возвышающимся надъ буквальныймъ его пониманіемъ. Если бы то, чему училъ Христосъ относительно Троичности, вочеловѣченія, искупленія и посланія Св. Духа, было совершенно неслыханнымъ среди Израиля,—какъ Онъ рѣшился бы проповѣдывать израильтянамъ эти ученія или какъ Онъ могъ бы дѣлать народу, воспитанному въ строжайшемъ монотеизмѣ, упрекъ за его невѣріе? Въ Новомъ Завѣтѣ есть не мало мѣстъ, содержащихъ очевидно нѣчто особенно значительное, чего однако же нельзя съ опредѣленностію найти указаннымъ въ писаніяхъ Вѣтхаго Завѣта; слѣдовательно, должно было существовать устное преданіе, въ смыслѣ котораго должны были быть понимаемы указанныя мѣста. Между новозавѣтными вмѣстѣ съ слѣдующими за ними древнѣйшими христіанскими писаніями и современными Христу іудейскими писаніями обнаруживается поразительное сродство, которое можно объяснить себѣ лишь общимъ духовнымъ источникомъ. Удивительнаго сходства посланій ап. Павла съ современными имъ мидрашами никто будто-

бы не захочетъ отрицать; нѣкоторыя притчи и уподобленія Христа находятся будто бы въ іудейскихъ трактатахъ Брахотъ, Шаббатъ и т. д. Мистико-теософическія основныя ученія христіанской религіи объ іерархіи высшихъ существъ, о добрыхъ и злыхъ ангелахъ, о небесномъ и земномъ мірѣ и объ ихъ отношеніяхъ между собою, о состояніи послѣ смерти, о конечной цѣли творенія и т. д., которыя въ книгахъ Ветхаго Завѣта указываются лишь смутно, въ книгахъ Новаго Завѣта едва упоминаются и только подробно были раскрыты отцами Церкви и позднѣйшими христіанскими мистиками,—въ древнихъ писаніяхъ іудеевъ излагаются будто бы со всею ясностію и выражены почти въ тѣхъ же самыхъ словахъ, какъ и у отцовъ Церкви и христіанскихъ мистиковъ. Почти всѣ главные образы Откровенія Іоанна Богослова, по увѣренію Молитора, встрѣчаются въ іудейской Каббалѣ. Существованіе іудейскаго преданія ясно будто бы подтверждается Оригеномъ, Евсевіемъ, Іеронимомъ, Иларіемъ; что этимъ преданіемъ дѣйствительно пользовались также и отцы церкви, это говоритъ Молиторъ,—доказываютъ и гагадическія мѣста у Іустина, Оригена, Іеронима, Ефрема Сиріна. Числовая мистика, на которой главнымъ образомъ и построена Каббала, была также будто бы небызвѣстна отцамъ христіанской церкви; Ермъ, Варнава, Климентъ Александрійскій, Тертуліанъ, Іеронимъ часто пользовались ею. Эта традиціональная мудрость іудеевъ есть однако-же не что иное, какъ внутренній, сокровенный, духовный смыслъ закона, который былъ открытъ нѣкогда на Синаѣ Моисею и чрезъ устное преданіе продолжалъ сохраняться въ ветхозавѣтной церкви. Первоначально было удерживаемо въ тайнѣ древнее священное изначальное преданіе о твореніи міра и первобытной жизни первыхъ патріарховъ; лишь ветхозавѣтные пророки стали мало по малу раскрывать его внутренній смыслъ, подготавливая этимъ путь для появленія послѣдующаго христіанскаго откровенія. Тѣмъ не менѣ Молиторъ утверждаетъ, что христіанскіе учителя первыхъ вѣковъ еще не владѣли полнымъ знаніемъ этого іудейскаго преданія, они знали только отрывки его; по этому въ развитіи христіанской теософіи они и придерживались больше всего Платона,

въ писаніяхъ котораго также находился отзвукъ того древняго таинственнаго преданія. Впрочемъ, даже и самые іудеи долгое время не знали хорошо своихъ собственныхъ преданій; много прошло времени, пока часть этихъ преданій была заключена ими въ письмена; и даже послѣ того, какъ это случилось, ихъ рукописи были сохраняемы въ большой тайнѣ,—которая, собственно говоря, строго сохраняется еще и въ настоящее время. Впрочемъ, Молисторъ усматриваетъ и нѣкоторые недостатки іудейской мистики; такъ какъ ея развитіе, по его словамъ, находилось въ большой зависимости отъ субъективнаго характера ея носителей; по этому и въ Каббалѣ нельзя найти совершенной истины. Іудейская мистика, особенно въ своей повѣствовательной части, въ своихъ легендахъ и сказаніяхъ, содержитъ очень много такого, что христіанской мысли и сознанію кажется грубо—чувственнымъ, фантастичнымъ или совершеннымъ абсурдомъ. Не безъ нѣкотораго основанія христіанскіе писатели соблазнялись пантеистическими и натуралистическими воззрѣніями каббалистическихъ ученій. Тѣмъ не менѣе Молисторъ не можетъ признать, что каббалисты были намѣренно пантеистами; если они выражаются иногда пантеистически, то причина этого заключается лишь въ недостатокъ глубины и ясности изложенія.

Свое собственное міровоззрѣніе Молисторъ создаетъ на началахъ еврейской каббалистики. Нѣтъ, конечно, никакой надобности доказывать, что ученіе Молистора не имѣетъ для себя никакой научной опоры. Мы упоминаемъ о немъ лишь для того, чтобы показать, къ какимъ страннымъ и фантастичнымъ выводамъ могла повести философія Шеллинга.

Спекулятивное воззрѣніе Молистора весьма родственно съ теософіею Бэма и шеллингянцевъ—Баадера, Виндитмана и Фридриха Шлегеля. Впрочемъ, онъ имѣлъ сильное вліяніе на своихъ современниковъ не столько своими печатными сочиненіями, сколько тѣмъ оживленнымъ сношеніемъ, въ которомъ онъ постоянно находился съ выдающимися мыслителями изъ школы Шеллинга.

Изъ числа послѣдователей Шеллинга заслуживаетъ еще упоминанія Краузе.

Карлъ Христіанъ Фридрихъ Краузе (1781—1832) бывшій

приватъ-доцентъ берлинскаго, дрезденскаго и геттингенскаго университетовъ, извѣстенъ какъ философъ родственнаго Шеллингу направленія и весьма плодovitый массонскій писатель. По его ученію, истина бытія Божія настолько несомнѣнна, что она не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ, напротивъ только чрезъ нее могутъ быть доказываемы всѣ другія истины. Богъ есть существо абсолютное, дѣйствительное, безконечное, совершенное, безконечно и безусловно мудрое, справедливое, святое, любящее, возвышенное надъ міромъ, познающее, ощущающее, и безпрестанно промысляющее о мірѣ. Религія есть единеніе жизни человѣка съ жизнью Бога. Основное требованіе религіи въ отношеніи къ человѣку состоитъ въ томъ, чтобы онъ сознавалъ Бога, стремился къ Нему и пребывалъ въ Немъ. Это требованіе вполне совпадаетъ и съ основнымъ требованіемъ нравственности: будь проникнутъ Богомъ и подражай Ему въ своей жизни и дѣятельности. Впрочемъ, въ согласіи съ Кантомъ, Краузе признавалъ только одну автономную нравственность и потому основное требованіе нравственнаго закона, какъ заповѣдь долга, онъ выражаетъ въ такой формулѣ: дѣлай добро, какъ добро, по собственному побужденію.

Въ своей Критикѣ чистаго разума Кантъ старается доказать ту основную мысль, что человѣчeskій разумъ не можетъ постигнуть того, что принадлежитъ къ сверхчувственному бытію. Этимъ онъ думалъ нанести смертельный ударъ не только христіанскому богословію, которое находило возможнымъ доказывать разсудочными доводами такія истины, какъ бытіе Божіе и бессмертіе души, но и всей догматической философіи, начиная отъ пантеизма Спинозы и кончая вульгарнымъ раціонализмомъ вѣмцевъ, которые провозглашали полное господство разума человѣческаго во всѣхъ областяхъ знанія. Собственно говоря, въ этомъ отношеніи Кантъ не сказалъ ничего новаго. Какъ мы видѣли, еще въ концѣ XVI и началѣ XVII вѣка въ Германіи жилъ мыслитель, башмачникъ Бэмъ, который также утверждалъ, что сверхчувственное бытіе не доступно для разсудочнаго познанія, но онъ не отказался совершенно отъ по-

стиженія этого бытія, указавъ для него соотвѣтствующій же, сверхъестественный путь познанія чрезъ непосредственное Божественное озареніе или просвѣщеніе. Современники Канта и послѣ-кантовскіе мыслители, особенно изъ послѣдователей Шеллинга, вспомнили о немъ и въ извѣстной мѣрѣ воспользовались его указаніями, хотя многое и измѣнили въ его мировоззрѣніи. Между прочимъ, въ числѣ современниковъ Канта былъ выдающійся мыслитель—*Фридрихъ Гейнрихъ Якоби*, который не удовлетворившись критицизмомъ Канта, близко подходилъ въ своемъ мировоззрѣніи къ Бэму.

Якоби (1743—1819) не былъ ремесленникомъ, но уже съ дѣтства готовился къ занятію торговлею, былъ впослѣдствіи купцомъ, а умеръ въ званіи президента мюнхенской академіи наукъ. Подобно Бэму, онъ, такъ сказать, не хотѣлъ быть философомъ, а сталъ имъ какъ бы помимо своей воли; онъ не писалъ философскихъ, ученыхъ и отвлеченныхъ трактатовъ съ тѣмъ, чтобы создать какую либо оригинальную философскую систему; онъ писалъ только серьезные романы въ родѣ „Переписки Альвиля“, „Вольдемара“ и т. п., и если ему удалось представить рѣшеніе нѣкоторыхъ важнѣйшихъ философскихъ вопросовъ, то эту честь онъ приписывалъ не себѣ, а какой-то непонятной для него силѣ. „Никогда не было моею цѣлью,—говоритъ онъ самъ,—выставлять систему для школы; мои сочиненія вышли изъ самаго внутренняго существа моей жизни, они получили историческую послѣдовательность, я создавалъ ихъ нѣкоторымъ образомъ не самъ, не по своему произволу, но увлекаемый высшею непреодолимою для меня силою“.

Подобно Канту, Якоби вступаетъ въ борьбу съ тѣми системами догматической философіи, основнымъ принципомъ которыхъ объявляется ложное положеніе, будто бы все, даже и то, что принадлежитъ къ области сверхчувственного бытія, можетъ быть доказываемо и познаваемо при помощи однихъ доводовъ обыкновеннаго человѣческаго разсудка. Якоби вполне согласенъ съ Кантомъ даже въ томъ, что разсудокъ безсиленъ доказать, какъ бытіе Божіе, такъ и безсмертіе человѣческой души. По мнѣнію Якоби, доказывать бытіе Божіе совершенно не возможно, ибо всѣ извѣстныя намъ доказательства извращаютъ,

„ставить вверхъ ногами“ все дѣло нашего познанія: бытіе міра или бытіе нашего Я они дѣлаютъ основаніемъ, изъ котораго уже выводятъ, какъ слѣдствіе, бытіе Божіе, тогда какъ наоборотъ Богъ, какъ Творецъ міра и первопричина всего сущаго, есть истинное основаніе и бытія міра, и бытія нашего Я. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что всѣ такъ называемыя догматическія системы (Якоби имѣетъ въ виду въ особенности пантеистическую философію Спинозы), путемъ такихъ логическихъ доказательствъ, если были послѣдовательными, обыкновенно приходили къ пантеизму, матеріализму, атеизму или нигилизму. Якоби не придаетъ никакого серьезнаго значенія даже и тому доказательству бытія Божія, какое приводитъ Кантъ и которое извѣстно подъ именемъ нравственнаго. Кантъ смотритъ на признаніе бытія Божія какъ на постулатъ практическаго разума. Человѣкъ *вынужденъ* признать, что Богъ *долженъ* быть. Но соответствуетъ ли этому вынужденному признанію нашему вѣншній, вѣн насъ существующій объектъ,—въ этомъ насъ не можетъ убѣдить и нравственное доказательство бытія Божія. Вообще же какъ теоретическій, такъ и практическій разумъ не выходитъ изъ круга условнаго и конечнаго, въ своихъ умозаключеніяхъ онъ только переходитъ отъ условнаго къ условному, отъ конечнаго къ конечному, никогда не переходя границъ условнаго или конечнаго бытія. Безусловное или абсолютное есть уже совершенно чуждая для него область, недоступная и непостижимая. Поэтому доказать бытіе Божіе было бы возможно только тогда, если бы разумъ могъ безусловное обратить въ условное, безконечное—въ конечное. Но Якоби совершенно не соглашается съ тѣмъ, что теоретическій разумъ будто бы обладаетъ правоспособностію вообще доказывать реальность объектовъ своего познанія. Разумъ познаетъ вѣншній міръ только чрезъ посредство чувственнаго воспріятія; но не говоря уже объ обманчивости нашихъ чувствъ, мы должны обратить вниманіе на то, что мы познаемъ не самые предметы вѣншняго міра, а только ихъ свойства, отъ которыхъ уже заключаемъ къ бытію ихъ объектовъ, т. е., говоря откровеннѣе, мы только догадываемся объ этомъ бытіи, вѣруемъ въ него. Только посредствомъ одной вѣры, говоритъ Якоби, мы знаемъ,

что мы имѣемъ тѣло, что внѣ насъ также существуютъ тѣла и другія мыслящія существа. Такимъ образомъ даже въ обыкновенномъ нашемъ познаніи предметовъ чувственнаго міра первоначальнымъ органомъ является не разумокъ, а непосредственное ощущеніе, не внѣшнія чувства, а чувство внутреннее или *стра*. Такимъ образомъ необходимо признать два источника нашего познанія: одинъ—разумъ для познанія конечнаго и условнаго, другой—вѣра для познанія того, что лежитъ за предѣлами конечнаго и условнаго, т. е., для познанія того, что принадлежитъ къ бытію сверхчувственному и недоступному для нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Къ такому сверхчувственному бытію принадлежатъ: Богъ, духъ, свобода, Промыслъ, добродѣтель, истина, безсмертіе. Итакъ если нашъ теоретическій разумъ безсиленъ познать Бога или даже только доказать Его бытіе, то этотъ недостатокъ замѣняетъ наше внутреннее чувство, непосредственное убѣжденіе, наше сердце или, какъ принято говорить, наша живая, непосредственная вѣра, не нуждающаяся ни въ какихъ разсудочныхъ доводахъ. Но эта вѣра вовсе не есть только низшая ступень знанія и она не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ лишь потому, что стоитъ выше всѣхъ возможныхъ доказательствъ разума. Мы не можемъ не знать Бога своимъ непосредственнымъ внутреннимъ чувствомъ, потому что въ насъ живетъ духъ непосредственно данный отъ Бога, который составляетъ самое существенное отличіе человѣка отъ животныхъ. Какъ присущъ человѣку въ его высшемъ, глубочайшемъ и существеннѣйшемъ сознаніи этотъ духъ, такъ податель этого духа, самъ Богъ, присущъ человѣку чрезъ сердце, подобно тому какъ природа присуща ему чрезъ внѣшнее чувство. Мы созданы по образу Божію; Богъ въ насъ и выше насъ; Онъ первообразъ и отображеніе; Онъ далекъ отъ насъ и въ тоже время неразрывно связанъ съ нами; въ этомъ состоитъ свидѣтельство, которое мы имѣемъ о Немъ, свидѣтельство единственно возможное, посредствомъ котораго открывается Богъ человѣку жизненно, непрерывно во всѣ времена. Поэтому, говоритъ Якоби, мы можемъ отважиться на смѣлое слово, что мы вѣруемъ въ Бога потому, что видимъ его, хотя Его и нельзя видѣть глазами нашего тѣла.

Вышею формою религіи Якоби признаетъ христіанство, понятое въ его чистотѣ и удостовѣренное свидѣтельствомъ собственной совѣсти; сущность же христіанства онъ полагаетъ только въ вѣрѣ въ личнаго Бога, въ вѣрѣ въ нравственную свободу человѣка и въ вѣрѣ въ вѣчность человѣческой личности. Чистоту этой вѣры онъ ставитъ такъ высоко, что его возмущаетъ всякое искаженіе христіанскаго ученія, и Шеллингу онъ дѣлаетъ упрекъ за то, что онъ употребляетъ христіанскіе и даже вообще теистическіе термины въ пантеистическомъ смыслѣ. Но и самъ Якоби, признававшій единственнымъ источникомъ богопознанія не Божественное Откровеніе, а только непосредственное чувство и непосредственное внутреннее настроеніе, которое не всегда и не у всѣхъ можетъ быть одинаковымъ, не могъ примирить своей свободы убѣжденія съ христіанскимъ вѣроученіемъ. И онъ правду говорилъ, что онъ христіанинъ только сердцемъ, а что своимъ разсудкомъ онъ—язычникъ.

Нельзя не согласиться, что Якоби принадлежитъ весьма важная заслуга въ области развитія богословской мысли, которая состоитъ въ томъ, что онъ, доказавъ невозможность ограничивать познаніе сверхъестественнаго бытія одними разсудочными умозаключеніями, указалъ на то важное значеніе, какое въ этомъ познаніи принадлежитъ непосредственному нашему внутреннему чувству, убѣженію или вѣрѣ. Но Якоби сдѣлалъ большую ошибку, признавъ вѣру или внутреннее чувство *единственнымъ* источникомъ богопознанія и устранивъ совершенно разумъ отъ всякаго участія въ этомъ дѣлѣ. Мы не будемъ здѣсь говорить о непослѣдовательности развитія у Якоби его философскихъ положеній или о неясности его анализа той душевной способности, которую онъ признаетъ единственнымъ источникомъ богопознанія; но мы не можемъ не обратить вниманія на невѣрность его положенія, будто бы разсудку нѣтъ никакого дѣла до области сверхъестественнаго бытія и будто бы предметъ вѣры не можетъ быть предметомъ научнаго знанія. Якоби, очевидно, какъ и всѣ мистики, не полагаетъ строгаго различія между вѣрою и *представленіемъ* о вѣрѣ. Вѣра дѣйствительно есть дѣло сердца, а не разсудка, но представленіе о вѣрѣ всецѣло зависитъ отъ разсудка, какъ и всякое пред-

ставленіе вообще. Но между чувствомъ и представленіемъ существуетъ такая тѣсная связь, что съ увѣренностію можно утверждать, что чувство немислимо безъ представленія. Внутреннее чувство, не соединенное съ *представленіемъ* своего объекта, собственно говоря, еще не есть *опредѣленное* чувство, а только слѣпое, безотчетное влеченіе, которое только тогда получаетъ свой опредѣленный характеръ (является чувствомъ религиознымъ, эстетическимъ или интеллектуальнымъ), когда оно въ достаточной степени освѣщается разсудкомъ. И исторія религій свидѣтельствуетъ, что человѣчество никогда не могло удовлетвориться даже одними религиозными чувствами, но одновременно съ ними вырабатывало всегда и религиозныя ученія—догматику, конечно, и не предчувствуя самой возможности спора между раціоналистами и мистиками XIX столѣтія.

Нельзя согласиться и съ тѣмъ ложнымъ положеніемъ Якоби, будтобы человѣческой разсудокъ совершенно безсиленъ представить доказательство бытія Божія. Якоби не обратилъ вниманія на то, что кромѣ дедуктивныхъ, раціональныхъ въ строгомъ смыслѣ или прямыхъ доказательствъ, существуютъ еще доказательства непрямыя—индуктивныя или аналогическія, которыя могутъ вести отъ познанія дѣйствій къ познанію причинъ. Якоби, очевидно, смѣшиваетъ *гносеологическое* начало *познанія* съ *метафизическимъ* началомъ бытія. Что бытіе Бога есть основаніе бытія міра, это, конечно, вѣрно, если Богъ признается первопричиною всего существующаго, какъ вѣрно и то, что *бытіе* человѣка есть основаніе для *бытія* всего того, что имъ сдѣлано и что отъ него произошло. Но ни одно доказательство бытія Божія и не отвергаетъ этой истины, утверждая только, что міръ, какъ твореніе Божіе, есть основаніе не для бытія, а только для *познанія* Бога, какъ и всякая вещь, сдѣланная человѣкомъ, свидѣтельствуетъ объ этомъ человѣкѣ, какъ о своемъ виновникѣ, какъ и всякое вообще дѣйствіе указываетъ на бытіе своей причины.

Не смотря на эти явные недостатки философскаго мышленія, заслуга Якоби въ указаніи на вѣру, какъ на факторъ познанія сверхъчувственнаго бытія и на невозможность ограниченія этого познанія дѣятельностію одного разсудка, была

признана многими изъ его современниковъ и онъ имѣлъ не незначительное вліяніе на ходъ развитія философско-богословской мысли и въ частности—на развитіе христіанской апологетической науки. Съ своимъ ученіемъ Якоби стоитъ не одиноко. И у него было много послѣдователей, къ числу которыхъ принадлежатъ *Фр. Кеппензъ*, *Кайстъ фонъ Вейлеръ Салатъ*, *Хр. Вейсъ*, *Неебъ*, *Ансимонъ*, *Виценманъ*, *Гаманъ* и др. Кроме того, вліяніе его ученія ясно сказалось на многихъ послѣдователяхъ Шеллинга, какъ на характеръ мировоззрѣнія и самаго *Шеллина* (во второй періодъ развитія его философскаго мировоззрѣнія); во многомъ съ нимъ сходятся даже *Фришъ* и *Шлейермахеръ*.

Главный упрекъ, какой дѣлали Якоби его современники, состоялъ въ указаніи на неустойчивость его принципа. Непосредственное ощущеніе или непосредственная вѣра есть нѣчто слишкомъ субъективное и потому способно къ разнообразію до безконечности, а потому само по себѣ и не можетъ быть источникомъ точнаго и опредѣленнаго познанія. Человѣкъ благочестивый и развратный слишкомъ расходятся въ своемъ непосредственномъ чувствѣ въ отношеніи къ сверхчувственному бытію. Чѣмъ же мы можемъ руководствоваться въ опредѣленіи того, на чьей сторонѣ истина и чье вѣдѣніе Бога болѣе правильно? Чтобы устранить это возраженіе, извѣстный послѣдователь Якоби *Салатъ* въ своей „Философіи религіи“ (München, 1821) значительно измѣнилъ опредѣленіе вѣры, какъ источника богопознанія, въ сравненіи съ опредѣленіемъ, которое далъ Якоби. По его ученію, вѣра есть осуществленное нравственно настроенною волею фактическое обнаруженіе того религіозно-нравственнаго основнаго чувства, дѣлъ котораго состоитъ въ непосредственномъ духовномъ постиженіи божественнаго. Такую вѣру имѣетъ только каждый праведникъ, святой, религіозно-нравственный человѣкъ; злой же человѣкъ не можетъ имѣть ея. Что касается критерія относительно того, гдѣ истинная вѣра, а гдѣ нѣтъ, то Салатъ не усматриваетъ въ немъ ни какой надобности, потому что только умозаключенія разсудка могутъ быть истинными или ложными, къ вѣрѣ же эти предикаты не примѣнимы, такъ какъ она не есть произве-

деніе разсудка. Тѣмъ не менѣе самъ Салатъ не твердо придерживался этого принципа, потому что католическую вѣру считалъ не только ложною, но и крайне враждебно всегда относился къ ней, называя всѣхъ католиковъ обскурантами.

Другіе послѣдователи Якоби, какъ напримѣръ, Виценманъ и Гаманъ, почти оставили философію своего учителя и обратились прямо къ Библии и положительному ученію христіанства. О Виценманѣ мы уже упоминали какъ о противникѣ вульгарнаго нѣмецкаго раціонализма. Здѣсь скажемъ нѣсколько словъ только о Гаманѣ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

Явленіе воскресшаго Спасителя женамъ мироносицамъ.

Матѣ. XXVIII, 9—10.

9. *Егда же идяше возвѣстити ученикомъ Ею, и се Іисусъ срѣте я, глаголя: радуйтеся. Отъ же приступивше ястся за нозѣ Ею, и поклонистся Ему.*

10. *Тогда глагола имъ Іисусъ: не бойтеся: идите, возвѣстите брати Мои, да идутъ въ Галилею, и ту Мя видятъ.*

Жены, мироносицы, получивъ отъ ангеловъ извѣстіе о воскресеніи Господа, поспѣшно, въ страхъ и ужасъ, бѣжали къ ученикамъ, чтобы сообщить имъ чрезвычайное извѣстіе, и се *Іисусъ срѣте я глаголя: радуйтеся*. Жены встрѣтили Іисуса Христа внезапно, на это указываютъ слова: *καὶ ἰδὼν*—и вотъ. Внезапное появленіе Іисуса Христа нельзя объяснять тѣмъ, что Онъ вдругъ вышелъ изъ какого либо скрытаго мѣста дороги. Слово *ἀπρόσῳτον* (срѣте) указываетъ на то, что Іисусъ Христосъ шель къ женамъ на встрѣчу по той дорогѣ, по какой шли онѣ. Занятія размышленіями о случившемся съ ними, и притомъ, не оправившись еще отъ испуга, жены не могли издали узнать Іисуса Христа. Только вблизи и притомъ по Его голосу онѣ узнали Іисуса Христа, вслѣдствіе чего явленіе Его показалось имъ внезапнымъ:—Іисусъ сказалъ имъ: *радуйтеся χαίrete*. У евреевъ самой обыкновенной формой привѣтствія было: миръ тебѣ (1 Цар. XXV, 5—6). Эта форма привѣтствія употребляется Спасителемъ при другихъ явленіяхъ (Іоан. XX, 19. 20—26). Въ данномъ случаѣ Спаситель

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 10.

избираетъ форму привѣтствія, которая была взята евреями у грековъ ¹⁾. Это привѣтствіе употреблялось преимущественно утромъ ²⁾. Конечно, Спаситель, встрѣтивши женъ утромъ, и долженъ былъ привѣтствовать ихъ словомъ: *χαίρετε*. Жены должны были радоваться, такъ какъ предъ ними стоялъ ихъ возлюбленный Учитель, ради Котораго онѣ рано утромъ этого дня пошли ко гробу Его. Онѣ думали, что Онъ мертвъ, но это оказалось ошибочнымъ. Онъ воскресъ и этимъ положилъ начало всеобщему воскресенію.

Первымъ движеніемъ женъ, при видѣ воскресшаго Иисуса Христа, было поклониться Ему. *Онъ же приступльше, повѣствуетъ ев. Матоей, ястъся за нозъ Его и покланитъся Ему*. Блажен. Теофилактъ и Евфимій Зигабенъ думаютъ, что жены ухватились за ноги Иисуса Христа съ цѣлью удостовѣриться, не духъ ли находится предъ ними. Но ничто не указываетъ на то, что жены сомнѣвались въ реальности явленія Иисуса Христа. Мейеръ такъ объясняетъ это мѣсто: „жены чрезъ чудесное сверхчеловѣческое явленіе Воскресшаго испугались, такъ что въ умоляющей позѣ (обняли Его ноги) пали предъ Нимъ и чрезъ (поклоненіе) *προσκύνησις* свидѣтельствуютъ Ему преданность и почтеніе“ ³⁾. Съ этимъ толкованіемъ согласно большинство западныхъ экзегетовъ, напр., Кюнѣль, Ольсгаузенъ, Блекъ, Генгстенбергъ и друг. Дѣйствительно, мы знаемъ, что умоляющіе о помощи обнимали колѣна тѣхъ, къ кому обращались за помощью ⁴⁾. У евреевъ просящіе о помощи кланялись тѣмъ, отъ кого ожидали милости (Матѣ. XVIII, 26 и друг.). Равнымъ образомъ, мы знаемъ, что іудеи опасались присутствія Божія, такъ какъ оно, по ихъ мнѣнію, подвергало жизнь человѣка смертной опасности.

¹⁾ *Χαίρε*, *χαίρετε* было у грековъ самымъ древнимъ привѣтствіемъ. Оно употребляется еще въ Илиадѣ Гомера (9, 197): *χαίρετον ἢ φίλοι ἀνδρες ἰχάετον!* и въ Одиссеѣ (1, 123): *χαίρε, θεγε, πᾶρ ἄμμι φίλῆσαι*. Позже привѣтствіе это было сочтено старомоднымъ и стали охотѣе употреблять *ἀσπάζειν*, по свидѣтельству Аристофана. См. *Auferstehungsgesch. von Nebe*, s. 39.

²⁾ Это утверждаетъ Лукіанъ въ очень интересномъ сочиненіи: „О погрѣшностяхъ при привѣтствіяхъ“, гл. 1-я.

³⁾ *Meuser—Kommentar über N. Test.* 1, s. 484. Göttingen. 1844.

⁴⁾ Въ Илиадѣ разсказывается, что Пріамъ обнималъ колѣна Ахиллеса во время просьбы о возвращеніи ему тѣла Гектора (24, 477).

(Суд. VI, 22; 1 Цар. XVII, 18; Ис. VI, 5; Дан. X. 7). Но мы не думаемъ, что жены ухватились за ноги Иисуса Христа вслѣдствіе такихъ мыслей. Развѣ они могли ожидать отъ своего возлюбленнаго Господа какой либо непріятности? Притомъ, Господь встрѣтилъ ихъ словомъ: *радуитесь*; изъ этого привѣтствія онѣ могли заключать, что Онъ не желаетъ причинить имъ скорби. Конечно, изъ словъ ангела и изъ чудеснаго возстанія Иисуса Христа изъ гроба жены должны были думать о Немъ какъ о высшемъ небесномъ существѣ, Которому служить теперь ангелы. Въ виду этого онѣ не стали теперь привѣтствовать Его по прежнему, но воздали Ему уже Божескую почесть.—Кланаясь Господу, жены испытывали страхъ. Это было вполне естественно. Жены теперь убѣдились, что Иисусъ Христосъ есть Господь. Кто изъ людей могъ безъ страха стоять въ присутствіи Царя царей, предъ Которымъ трепещутъ Херувимы и Серафимы? Но Иисусъ Христосъ тотчасъ же освобождаетъ женъ отъ страха. *Тогда сказала имъ Иисусъ: не бойтесь: идите возвестите братіи Моей, да идутъ въ Галилею и ту Мя видятъ.* Это порученіе Иисуса Христа для женъ не было новымъ: жены слышали объ этомъ уже отъ ангеловъ. Спрашивается, почему Господь счелъ нужнымъ повторить рѣчь ангеловъ? Неужели Онъ опасался, что жены могли забыть сказанное ангелами? Этого, конечно, нельзя допустить: жены не могли забыть того, что произвело на нихъ такое сильное впечатлѣніе. Господь повторилъ рѣчь ангеловъ, чтобы придать ихъ словамъ большій авторитетъ.—Господь посылаетъ женъ къ братьямъ своимъ. Подъ братьями нельзя здѣсь разумѣть братьевъ Господнихъ, родственниковъ Иисуса Христа по плоти. Здѣсь Господь разумѣетъ тѣхъ же самыхъ лицъ, которыхъ ангелы называютъ учениками (Матѣ. XXVIII, 7; Марк. XVI, 7), т. е. апостоловъ и прочихъ вѣрующихъ. Называя вѣрующихъ своими братьями, Иисусъ Христосъ выразилъ этимъ Свою близость къ нимъ. Какъ извѣстно, Иисусъ Христосъ своею смертію искупилъ всѣхъ людей, усыновилъ ихъ Отцу, вслѣдствіе чего Онъ сталъ въ самыя близкія отношенія къ людямъ. Искупленные кровію Его, люди стали теперь сынами Божиими, братьями Иисуса Христа, конечно, не въ полномъ и собственномъ смыслѣ этого слова. Въ полномъ смыслѣ слова Сыномъ Божиимъ

можетъ назваться одинъ только Иисусъ Христосъ; христіане же называются сынами Божиими по благодати.

Какимъ образомъ Иисусъ Христосъ удался отъ женъ мироносицъ, не рассказано въ евангеліяхъ. Вѣроятно, Онъ сталъ невидимъ также внезапно, какъ и явился. Такимъ образомъ, жены мироносицы удостоились увидать воскресшаго Господа прежде апостоловъ. Это было вознагражденіемъ за ту особенную ревность и горячую любовь, какую проявили онѣ по отношенію къ Господу. Ученики Иисуса Христа (почти до вознесенія Господня) ожидали, что Онъ будетъ царемъ Іудейскимъ и уже рассуждали и спорили о томъ, кто займетъ въ Его царствѣ первое мѣсто. А когда увидали, что враги Его осудили на смерть, то всѣ соблазнились о Немъ и оставили Его, а старѣйшій изъ нихъ трижды и даже съ клятвою отрекся отъ Него. Но жены мироносицы не оставили своего Господа; онѣ шли за Нимъ и къ судилищу Пилата и на Голгоѳу, и въ садъ Іосифа, *зряще, идѣ Ею полагаху* и не ушли отъ Него, пока темная пещера не скрыла отъ глазъ лучшаго ихъ сокровища. Затѣмъ, по прошествіи субботы, рано утромъ онѣ опять идутъ ко гробу своего возлюбленнаго Господа, *носяще, яже уготоваша ароматы, да помажутъ Иисуса*. Ни жестокіе римскіе воины, ни свирѣпые начальники іудейскіе, ни тяжесть собственнаго ихъ горя, ни ночное время,—ничто не отнимаетъ у нихъ рѣшимости исполнить послѣдній долгъ относительно возлюбленнаго Учителя. Вотъ за что жены мироносицы удостоились высокой чести увидать воскресшаго Господа прежде всѣхъ! Вотъ почему слава ихъ распространилась во всемъ мірѣ.

Благовѣстіе женъ мироносицъ о воскресеніи Господа.

Марк. XVI, 10—11.

Лук. XXIV, 9—11.

Іоанн. XX, 18.

10. Она же шедши возвѣсти съ Нимъ бывшимъ, плачущимся и рыдающимъ:

9. И возвращеніе отъ гроба, возвѣстиши вся сія единодушно и всѣмъ прочимъ.

18. Приде же Марія Магдалина повѣдающе ученикомъ, яко видѣ Господа, и сія рече ей.

11. И они слышавше, яко живъ есть, и видѣвъ бысть отъ нея, не яма върѣ.

10. Ближе же Магдалина Марія и Іоанна и Марія Іаковля, и прочія съ ними, яже малолаху ко апостоламъ сія.

11. И лежаша предъ ними яко яже малолазъ ихъ, и не върваху имъ.

Марія Магдалина въ точности исполнила данное ей порученіе. *Приде же Марія Магдалина*, пишетъ ев. Іоаннъ, *повѣдаючи—ἀπαγγέλλουσα* ¹⁾ *ученикомъ, яко видѣ Господа и сія рече-ей*. Ев. Маркъ рассказываетъ объ этомъ съ нѣкоторыми измѣненіями. *Она же шедши*, пишетъ онъ, *возвѣсти съ нимъ бывшимъ плачущимся и рыдающимъ*. Подъ бывшими съ Нимъ (т. е. Господомъ) нужно разумѣть одиннадцать апостоловъ, такъ какъ они ходили съ Іисусомъ все время, пока Онъ проповѣдывалъ, *зракъ раба примъ*. (Филип. II, 7). Апостолы до прихода Маріи плакали и рыдали. Это настроеніе ихъ вполне понятно. Еще Спаситель предсказывалъ имъ объ этомъ: *аминь, аминь глаголю вамъ*, говорилъ Онъ, *яко восплачетесь и возрыдаете вы, а міръ возрадуется; вы же печальны будете* (Іоан. XVI, 20). Апостолы такъ крѣпко любили Господа, что готовы были душу свою отдать за Него (Іоан. XI, 16; XIII, 37); въ Немъ было все ихъ счастье, вся радость и надежда. Они надѣялись, что Онъ есть *хотя избавити Израиля* (Лук. XXIV, 21), и вдругъ всѣ эти надежды разлетѣлись, какъ дымъ: *архieree и князи еврейскіе предаша Его на осужденіе смерти и распяша* (Лук. XXIV, 20). Свѣтъ и радость ихъ оказался во гробѣ; ихъ слава была поругана, ихъ надежды были разбиты. Что оставалось имъ дѣлать, какъ не плакать и рыдать? По истинѣ правы были эммаусскіе путники, удивившись вопросу Господа, отчего они печальны (Лук. XXIV, 27—28).

Услышавъ отъ Маріи Магдалины о явленіи воскресшаго Господа и о тѣхъ словахъ, какія Онъ сказалъ ей, апостолы не повѣрили, что Іисусъ Христосъ воскресъ. *И они слышаше, пишеть ев. Маркъ, яко живъ есть и видѣтъ бысть отъ нея не яша отъры*. Невѣріе апостоловъ вытекало не изъ недовѣрія къ Маріи, какъ къ женщинѣ нервно разстроенной и потому не заслуживающей довѣрія. Несомнѣнно, что Марія, обнаружившая трогательную преданность и искреннюю любовь къ апостоламъ во время своихъ путешествій за исцѣлвшимся ее Господомъ, пользовалась полнымъ довѣріемъ ихъ (Лук. XXIV, 22; Іоан. XX, 3 и друг.). Апостолы не повѣрили разскамъ Маріи пото-

¹⁾ Тишендорфъ на основаніи Синеискаго, Александрійскаго и Ватиканскаго кодексовъ читаетъ ἀγγέλλουσα вмѣсто употребительнаго ἀπαγγέλλουσα.

му, что крѣпко были убѣждены въ невозможности возвѣщаемаго событія. Нѣтъ сомнѣній, что они вѣрили въ воскресеніе въ послѣдній день, какъ всѣ вообще іудеи, за исключеніемъ саддукеевъ (Іоан. XI, 24). Они вѣровали также въ возможность воскресенія до этого послѣдняго дня. Они видѣли, напр. воскресеніе дочери Іаира (Марк. V, 41), сына вдовы Наинской (Лук. VII 11—17) и Лазаря (Іоан. XI, 44). Изъ этихъ фактовъ ученики убѣждались, что ихъ Учитель обладаетъ чудодѣйственной силою. Но вотъ Онъ умеръ; изъ этого они заключили, что Іисусъ Христосъ не былъ Мессіей, но только пророкомъ, *слабымъ дѣломъ и словомъ предъ Богомъ и многими людьми*. (Лук. XXIV, 19). Подобно всѣмъ пророкамъ, Іисусъ Христосъ могъ, конечно, воскреснуть, но только въ послѣдній день. Не было для апостоловъ ни одного примѣра, чтобы какой-нибудь пророкъ воскресъ ранѣе этого дня. Вотъ почему они не повѣрили словамъ Маріи о воскресеніи Іисуса. Ихъ невѣріе рѣшительно свидѣтельствуетъ, что извѣстіе о воскресеніи Іисуса Христа не выдуманно ими, какъ говорятъ нѣкоторые рационалисты. „Оно показываетъ, пишетъ архим. Михаилъ, съ какою осторожностью принимали апостолы вѣсть о воскресеніи, какъ опасались они вдаться въ обманъ или ошибку, и если повѣрили потому, то повѣрили какъ нельзя болѣе наглядно убѣдившись, и слѣдовательно сказанія ихъ о воскресеніи Господа имѣютъ полнѣйшую силу самыхъ достовѣрныхъ доказательствъ истины воскресенія Христова“¹⁾.

Апостолы не вѣрили и другимъ женамъ мирносолицамъ: *и лежишася предъ ними* (апостолами и послѣдователями Христовыми) *яко яже глаголю ихъ и не отврѣтаху имъ* (Лук. XXIV, 11). Воскресеніе Іисуса Христа было такъ неожиданно для всѣхъ послѣдователей Его, что трудно было убѣдить ихъ въ дѣйствительности этого событія. Сообщеніе женъ считали болтовнею, шуткою. Но жены не смущались этимъ. Онѣ продолжали возвѣщать о воскресеніи Іисуса Христа и приводить невѣрующихъ къ радостной блаженной вѣрѣ.

¹⁾ Архим. Михаилъ, толковое евангеліе, ч. 2, стр. 197—198.

IV.

Подкупъ стражей гроба.

Мате. XXVIII, 11—15.

11. *Идущема же има, се тѣми отъ кустодіи пришедше во градъ, возвѣстиша архіереомъ вся бывшая.*

12. *И собравшеся со старымъ, советъ сотвориша, сребреники доволны даша воиномъ,*

13. *Глаголюще: рѣште, яко ученицы ею ноцію пришедше украдоша ею, намы спящимъ.*

14. *И аще сіе услышано будетъ у шестома, мы утолимъ ею, и васъ безпечальны сотворимъ.*

15. *Оны же приемше сребреники, сотвориша, якоже научени быша. И промчеша слово сіе во Иудеехъ даже до сего дне.*

Въ то время, какъ свѣтъ Божественнаго Солнца радостно озарилъ сердца любящихъ Иисуса Христа, царство тьмы оставалось такимъ же непробуднымъ, какъ и прежде. Правда, и оно стало волноваться, но совершенно по другой причинѣ; оно волновалось отъ чувства злобы, отъ тяжелаго предчувствія, что темное, незаконное дѣло его оказалось безуспѣшнымъ. Извѣстіе о воскресеніи Иисуса Христа враги Его получили очень рано, когда объ этомъ узнали однѣ только жены мироносицы. *Идущема же има* (здѣсь разумѣются жены мироносицы), повѣствуетъ ев. Матеей, *се тѣми отъ кустодіи пришедше во градъ, возвѣстиша* ¹⁾ *архіереомъ вся бывшая*. Нельзя думать, что воины оставили гробъ послѣ того, какъ жены мироносицы услышали извѣстіе отъ ангеловъ о воскресеніи Господа, какъ полагаютъ Baumgarten—Crusius и Grotius ²⁾. Евангелистъ ясно говоритъ, что воины принесли первосвященникамъ извѣстіе о воскресеніи Господа, когда жены шли отъ гроба. Слѣдовательно, нужно думать, воины ушли отъ гроба ранѣе прибытія женъ къ нему, иначе они не могли бы опередить женъ. Въ Иерусалимъ прибыли только нѣкоторые изъ воиновъ, которые и сообщили первосвященникамъ о случившемъ

¹⁾ Возвѣстиша—ἀπήγγειλαν. Тшвендорфъ на основаніи кодексовъ Синайскаго и Кембриджскаго читаетъ ἀνήγγειλαν. Но послѣднее слово у Матеея нигдѣ не встрѣчается, по-этому лучше читать ἀπήγγειλαν, которое употребляется Матееемъ очень часто.

²⁾ См. Auferstehungsgesch. von. Nebe, s. 108.

ся при гробѣ. Гдѣ были въ это время остальные стражи гроба, евангелистъ не указываетъ. Lange думаетъ ¹⁾, что въ городъ была отправлена только часть всей стражи, чтобы донести рапортъ о чудесномъ событїи, остальные же воины оставались въ это время при гробѣ, дожидаясь дальнѣйшихъ распоряженій. Нельзя, однако, согласиться съ этимъ мнѣніемъ. Жены мироносицы и затѣмъ Петръ и Іоаннъ не встрѣтили при гробѣ ни одного воина. Воины такъ сильно испугались вслѣдствіе землетрясенія и явленія ангеловъ, что не могли уже оставаться при гробѣ. У отцевъ церкви мы не встрѣчаемъ рѣшенія этого вопроса. Мы предполагаемъ, что стража, назначенная для охраненія гроба, заключала въ себѣ нѣсколько воиновъ. Эти воины раздѣлялись на нѣсколько группъ, чтобы охранять гробъ. Подъ *нѣкими отъ кустодїи* и разумѣются воины одной какой-либо группы. Эти воины, устрешенные ангеломъ, побѣжали въ городъ. Остальные же воины въ это время находились въ своихъ домахъ, ожидая своей очереди.—Воины сообщили о чудесномъ событїи *архїероумъ*, т. е. первосвященникамъ Аннѣ и Каиафѣ. Это вполне понятно. Хотя главнымъ начальникомъ всѣхъ римскихъ войскъ въ Палестинѣ былъ прокураторъ Пилатъ, тѣмъ не менѣе эти воины должны были дать отчетъ прежде всего первосвященникамъ. Послѣдніе, какъ извѣстно, во время праздника Пасхи получали въ свое распоряженіе нѣсколько воиновъ, которые нужны были для охраненія порядка и спокойствія при храмѣ ²⁾. За исправнымъ исполненіемъ ихъ обязанностей слѣдили сами первосвященники. Въ случаѣ важнаго нарушенія воинской дисциплины эти воины отсылались первосвященниками къ Пилату, который и наказывалъ ихъ, смотря по указанной винѣ. Вотъ почему воины, охранявшіе гробъ Іисуса Христа, пришли къ первосвященникамъ. Отъ послѣднихъ они получили приказаніе и имъ же должны были дать отчетъ въ исполненіи порученнаго дѣла.

Узнавъ отъ воиновъ о случившемся при гробѣ, первосвященники пришли въ крайнее смущеніе. Они не могли ничего придумать при такихъ обстоятельствахъ. Мысль о томъ, что во-

¹⁾ Ibid, s. 109.

²⁾ Архим. Михаилъ,—толков. евангеліе, ч. 1-я стр. 502.

ины могли солгать, не приходила имъ въ голову. Они твердо были убѣждены, что предсказаніе Иисуса Христа о своемъ тридневномъ воскресеніи исполнилось. Чтобы придумать, какъ нужно поступить при подобныхъ обстоятельствахъ, первосвященники рѣшились собрать старѣйшинъ. И вотъ, не смотря на ранній часъ утра, всѣ старѣйшины явились къ первосвященникамъ. Здѣсь они составили формальное засѣданіе Синедріона. Конечно, прежде всего были допрошены воины. Послѣдніе рассказали о землетрясеніи и явленіи ангела. О томъ, что тѣла Иисуса Христа не было во гробѣ, воины ничего не могли сказать, такъ какъ не свидѣтельствовали гроба. Но Синедріонъ изъ этого разсказа заключилъ, что тѣла Иисуса Христа нѣтъ теперь во гробѣ. Члены Синедріона, подобно первосвященникамъ, не думали о томъ, что воины лгутъ; въ противномъ случаѣ они должны были учредить слѣдственную комиссію для разслѣдованія дѣла. Равнымъ образомъ, они не думали и о томъ, что тѣло Иисуса Христа было украдено учениками Его, иначе Синедріонъ долженъ былъ послать воиновъ сдѣлать тщательный обыскъ среди учениковъ и допросить ихъ. Такъ какъ Синедріонъ ничего этого не сдѣлалъ, то, очевидно, онъ былъ убѣжденъ въ томъ, что Иисусъ Христосъ воскресъ. При этомъ убѣжденіи легко было членамъ Синедріона увѣрывать въ Иисуса Христа. Однако, злоба и ненависть къ Распятому заглушили въ нихъ голосъ совѣсти, голосъ разума и не дали вѣрѣ проникнуть въ ихъ души. Члены Синедріона рѣшились поступить совершенно иначе. Они *советъ сотвориша, сребреники доволны даша воинамъ*. Сребреникомъ называлась небольшая серебряная монета, вѣсившая около 4-хъ драхмъ. Сребреникъ приблизительно равенъ былъ нашему рублю серебромъ. Воины получили достаточное количество сребрениковъ. Деньги эти воины получили не какъ награду за свою службу; нѣтъ, этими деньгами они склонялись ко лжи. Вотъ что сказали имъ члены Синедріона, давая деньги: *рчите, яко ученицы Его ноцію пришедше украдоша Его намъ спящимъ*. И такъ, вотъ-что придумали первосвященники и старѣйшины! Они побуждаютъ воиновъ лгать. Въмѣсто того, чтобы наставлять людей закону Божію, первосвященники Бога Вышняго научаютъ бѣдныхъ лю-

дей поступать противъ совѣсти и служить діаволу... „Прежде купили смерть Иисуса Христа, замѣчаетъ Евфимій Зигабень, а теперь покупаютъ истину Его воскресенія и заглушаютъ свою совѣсть; имъ не стыдно предъ стражами совершать свои злодѣянія, скрывать истину, выдумывать ложь и выставять свидѣтелями лжи тѣхъ, которые были свидѣтелями истинны“¹⁾. Воины должны были сказать, что тѣло Иисуса Христа было украдено Его учениками. Эта ложь была очень неправдоподобна. Всякій, услыхавъ такое извѣстіе, могъ догадаться, что это-ложь. Хорошо рассуждаетъ объ этомъ св. Златоустъ. „Ихъ слова, пишетъ онъ, совершенно невѣроятны и никакого правдоподобія не имѣли. Скажи, пожалуй, какимъ образомъ ученики украли Его, сіи бѣдные и простые люди, которые не смѣли даже показаться? Не была ли на гробѣ положена печать? Не окружала ли то мѣсто со всѣхъ сторонъ стража воиновъ и простыхъ людей? Для того ли, чтобы выдумать ученіе о воскресеніи? Но какъ бы пришло на мысль выдумать что либо подобное людямъ, которые любили жить въ неизвѣстности? Какъ они отвалили камень утвержденный? Какъ укрывались отъ такого множества стражей? Пусть они презирали смерть, но напрасно и безъ цѣли, конечно, не отважились бы на такую опасность, когда столько было стражей. А что они боязливы были, это показываютъ прежніе ихъ поступки. Когда Иисусъ Христосъ взятъ былъ при нихъ, они всѣ разбѣжались... Да и почему они прежде сего не украли, но тогда, когда пришли вы? Еслибы они хотѣли сіе сдѣлать, то сдѣлали бы въ первую ночь, когда при гробѣ еще не было стражи; тогда это было совершенно незатруднительно и совершенно безопасно. Ибо въ субботу выпросили у Пилата стражу, начали стеречь; въ первую же ночь никого изъ стражи при гробѣ не было. Но что значить плачь со смирною? Петръ видѣлъ, что онъ тамъ лежалъ. Если бы они хотѣли украсть, то не нагое бы украли тѣло, не потому только, чтобы тѣмъ не нанести безчестія, но и потому, чтобы раздѣвая Его, не разбудить тѣхъ, которые могли встать и схватить ихъ. А снять одежду съ тѣла было трудно и требовалось на сіе много вре-

¹⁾ Зигабень—толков. ев. отъ Матвея, стр. 455.

мени, потому что смирна прилипала къ тѣлу и одеждѣ, какъ клейкое вещество. Такъ и изъ сего даже очевидна невѣроятность похищенія. Неужели они не знали неистовства Иудеевъ и того, что симъ обратять на себя гнѣвъ ихъ? Да и какая бы была имъ польза, еслибъ Иисусъ Христосъ не воскресъ? ¹⁾

Но возможно ли было, чтобъ воины согласились на такую ложь? Рассказывая о томъ, что они спали во время караула, воины этимъ навлекали на себя тяжкую кару. Извѣстно, что воинскій уставъ у римлянъ былъ очень строгъ. Мы знаемъ, напримѣръ, что Иродъ велѣлъ судить и казнить стражей той темницы, изъ которой чудеснымъ образомъ былъ освобожденъ ап. Петръ (Дѣян. XII, 19). Подобная участь ожидала и стражей гроба Господня. Поэтому нѣкоторые считаютъ невозможнымъ, чтобы Синедрионъ могъ подкупить римскихъ воиновъ. Нужно замѣтить, однако, что римскіе воины въ данномъ случаѣ состояли въ распоряженіи первосвященниковъ и старѣйшинъ народа. Вслѣдствіе этого главному начальнику войскъ Понтію Пилату трудно было разслѣдовать это дѣло. Объ этомъ онъ могъ и не услышать, такъ какъ скоро послѣ праздника Пасхи онъ долженъ былъ уѣхать изъ Иерусалима въ свою главную квартиру, находившуюся въ Кесаріи. Кромѣ того, эти воины были успокоены членами Синедриона. Послѣдніе сказали имъ: *и аще сіе услышано будетъ у ижемона, мы утолимъ—πεισομεν—его, и васъ безпечальны сотворимъ*. Подъ ижемономъ здѣсь разумѣется извѣстный Понтій Пилать ²⁾. Время и мѣсто рожденія его, а также обстоятельства жизни до вступленія на должность правителя Иудеи неизвѣстны. Безъ сомнѣнія, въ собственно римской исторіи Пилать не имѣлъ особеннаго значенія; его имя встрѣчается только съ именемъ Иудеи. Для характеристики личности Пилата достаточно было бы сказать, что на своей должности правителя Иудеи онъ былъ креатурой

¹⁾ Бес. на ев. Матѳея, ч. 3-я, стр. 499—561.

²⁾ Понтій Пилать былъ шестымъ прокураторомъ Иудеи (779—789). Пилать, какъ думаютъ, не имя, а прозвище, или фамилія, которую онъ получилъ отъ вооруженія копьемъ (pilum—копье, дротикъ); при этомъ предполагаютъ, что онъ былъ вольноотпущенникъ изъ рабовъ нѣкоего Понтіева рода (gens Pontia), почему будто бы и называется Понтійскимъ. См. Real—enciclop. Gerzoga XI, p. 663, стхъ 448. 1859.

того хитраго и коварнаго Сеяна, который въ Римѣ заставлялъ дрожать императора и сенатъ ¹⁾. И дѣйствительно, взятчиичество, насилія, грабежи, частыя казни безъ судебного разбирательства, безконечныя и ужасныя жестокости характеризуютъ правленіе Понтія Пилата. Хитрый, коварный Пилатъ въ рѣшительную минуту былъ, однако, самымъ нерѣшительнымъ человекомъ. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ натурамъ, которыя, твердо преслѣдуя свой планъ, не имѣютъ въ тоже время настойчивости довести его до конца. Вступивъ въ должность, онъ приказалъ своимъ солдатамъ ночью перенести изъ Кесаріи въ Іерусалимъ тѣ небольшія поясныя изображенія императора, которыя были украшеніемъ на военныхъ значкахъ его легионовъ. Это было оскорбленіемъ іудейскаго религіознаго чувства, которое питало отвращеніе ко всякимъ священнымъ изображеніямъ язычниковъ. Іудеи отправились въ Кесарію и тамъ шесть дней осаждали прокуратора, побуждая его мольбами и угрозами удалить изъ Іерусалима изображенія императора. Пилатъ не могъ отстоять своего рѣшенія и уступилъ іудеямъ ²⁾. Этотъ фактъ ясно указываетъ, какъ мало понималъ Пилатъ тотъ народъ, надъ которымъ ему пришлось владычествовать; съ другой стороны, онъ же послужилъ пробнымъ камнемъ и для іудеевъ, которые теперь составили вѣрное понятіе о нерѣшительности и уступчивости своего новаго правителя въ крайнихъ случаяхъ. Вотъ почему члены Синедріона такъ рѣшительно говорятъ воинамъ, что они убѣдятъ игемона не преслѣдовать ихъ. Они знали, что Пилата можно разубѣдить въ необходимости наказать воиновъ; въ крайнемъ случаѣ, члены Синедріона надѣялись склонить Пилата на свою сторону деньгами.

Предложеніе первосвященниковъ и старѣйшинъ было принято воинами. *Они же пріемше сребреники, пишетъ евангелистъ, сотвориша якоже научени быша.* Если первосвященники рѣшились на ложь, то нисколько не удивительно, что и воины рѣшились лгать. При томъ, они были язычниками, не знали заповѣдей Іосподнихъ. Конечно, они были не безотвѣтны; го-

¹⁾ См. Geschichte d. Iuden v. Dr. N. Grätz. Leipzig. 1878, B. 3, S. 284.

²⁾ I. Флавій.—О войнѣ Іудейской кн. 2, гл. 9, стр. 210. СПб. 1804.

лось совѣсти подсказывалъ имъ, что дѣло за которое они получили деньги, было безчестно. Но они не вняли голосу совѣсти. Деньги были для нихъ дороже, чѣмъ чистая совѣсть. Если серебро побѣдило ученика, пишетъ Евфимій Зигабенъ, то тѣмъ болѣе должно было побѣдить воиновъ. Великое, въ самомъ дѣлѣ, зло—сребролюбіе, и оно служитъ причиною великихъ золъ¹⁾. Воины стали разглашать сказанное имъ первосвященниками. Они говорили не всякому, но только тѣмъ, которые спрашивали ихъ. Первосвященники и старѣйшины, ссылаясь на воиновъ, также стали распространять свою клевету. Ихъ клевета, не смотря на то, что была нелѣпа, получила довѣріе среди іудеевъ. *И промчѣся слово сіе во Іудеѣхъ, пишетъ евангелистъ, даже до сего дне*²⁾. Члены Синедріона имѣли всѣ средства къ распространенію своей клеветы. Въ ихъ рукахъ находилась вся іудейская нація. Всякій смотрѣлъ на нихъ съ уваженіемъ, всякій прислушивался къ ихъ мнѣнію. Поэтому разъ сказанное первосвященниками слово должно было необходимо распространяться и встрѣтить себѣ довѣріе—особенно среди простаго народа. Тамъ же, гдѣ не могло подѣйствовать слово, члены Синедріона могли употребить силу. Такимъ образомъ, члены Синедріона, сами отказавшись отъ вѣры въ Іисуса Христа, препятствовали и другимъ придти къ вѣрѣ въ Него. Они вдвойнѣ виноваты и за это должны понести тяжелое наказаніе.

Евангелистъ Матеей замѣчаетъ, что ложный слухъ о похищеніи тѣла Іисусова сохранился до того времени, когда онъ писалъ свое евангеліе, то есть, до 40—42 года 1-го вѣка. Ев. Матеей, очевидно, предполагалъ, что этотъ слухъ долженъ былъ скоро заглухнуть. Но его предположенія не осуществились. Клевета, измышленная первосвященниками, распространялась въ теченіе всѣхъ вѣковъ. Въ сочиненіяхъ разныхъ лицъ мы находимъ ясныя указанія существованія этой клеветы въ первые вѣка, средніе и даже новые. О существованіи этой кле-

¹⁾ Толков. ев. отъ Матѣя, стр. 456.

²⁾ Καὶ διεφθίμθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίους μὲν: τῆς σήμερον. Въ кодексахъ Ватиканскомъ и Кембриджскомъ стоитъ τῆς σήμερον ἡμέρας. Лахманъ и Вейссъ на основаніи кодексовъ Синайскаго и Александрійскаго читаютъ μὲν: τῆς σήμερον.

веты въ первые вѣка можно находить указанія въ древней патристической литературѣ ¹⁾. Что клевета первосвященниковъ распространялась въ средніе вѣка, можно видѣть изъ сочиненій Ейсенменгера ²⁾. Въ концѣ прошлаго столѣтія эту клевету старался распространить Реймарусъ, извѣстный составитель Вольфенбюттлерскихъ фрагментовъ. Можно предположить, что и въ наше время эта нелѣпная ложь первосвященниковъ и старѣйшинъ находитъ себѣ распространеніе особенно среди протѣхъ необразованныхъ іудеевъ.

Такимъ образомъ, даже чудесное воскресеніе Иисуса Христа изъ мертвыхъ не привело народъ іудейскій къ вѣрѣ въ Него. Іудеи, имѣвшіе *законъ и пророки*, не узнали своего Мессію, Котораго ожидали, съ большимъ нетерпѣніемъ. Спрашивается, почему Иисусъ Христосъ не явился іудеямъ по воскресеніи? Быть можетъ, послѣ этого они увѣровали бы въ Него. Этимъ явленіемъ Онъ уничтожилъ бы и ложный слухъ о похищеніи Его тѣла учениками, и фактъ Его воскресенія былъ бы защищенъ отъ всякаго сомнѣнія. Еще язычникъ Цельсъ, жившій во 2-мъ вѣкѣ по Р. Хр., ставилъ это обстоятельство въ серьезный упрекъ Основателю христіанства, а ученый учитель церкви Оригенъ (*contra Celsum* 2, 55) признавалъ всю

¹⁾ См. Диалогъ съ Трифономъ Іуст. Мученика, гл. 17-я Апологія Тертуліана, гл. 21.

²⁾ Между прочимъ Ейсенменгеръ сообщаетъ, что въ 12 вѣкѣ была сочинена книжка, въ которой похищеніе тѣла Иисусова приписывалось Іудѣ предателю. Между Іудею и раввиномъ Тапнуса происходитъ слѣдующій разговоръ: „Зачѣмъ ты, Іуда, ѣшь, сказалъ Тапнуса, когда всѣ Израильтяне постятся и находятся въ скорби?“ Іуда, который въ это время сидѣлъ въ своемъ саду и ѣлъ, поднялся и сказалъ: „Радіи чего, мой господинъ, они постятся?“ Раввинъ сказалъ: „Радіи Сына непотребной женщины, который былъ повѣшенъ и погребенъ на мѣстѣ казни, но былъ унесенъ прочь, и я не знаю, кто взялъ Его изъ гроба. Но Его безбожные ученики объявляютъ, что Онъ вознесся на небо и королева (Кönigin) сказала, что она умертвитъ всѣхъ израильтянъ, если они не найдутъ Его“. Тогда Іуда сказалъ: „Если Сынъ непотребной женщины долженъ быть найденъ, то будетъ ли потомъ спасенъ Израиль и не испытаетъ ли онъ опять печали?“ Раввинъ Тапнуса сказалъ: „Если Онъ будетъ найденъ, то Израиль, конечно, будетъ спасенъ“. Тогда Іуда сказалъ: „Иди сюда, я хочу тебѣ показать Мужа, котораго ты ищешь, такъ какъ я укралъ Его изъ гроба вслѣдствіе опасенія, что безбожные ученики могли унести Его; я похоронилъ Его въ своемъ саду и сдѣлалъ такъ, чтобы надъ Нимъ протекала ключъ вода“. См. *Auferstehungsgeschichte von Nebe*, s. 120—121.

важность этого замѣчанія. Прекрасный отвѣтъ на это мы находимъ у Іоанна Златоуста. Вотъ что говоритъ онъ: „Многіе спрашиваютъ и говорятъ, почему Господь по воскресеніи не явился тотчасъ всѣмъ іудеямъ? Вопросъ тщетный и суетный. Если бы своимъ явленіемъ Онъ могъ всѣхъ обратить къ вѣрѣ, то не преминулъ бы явиться всѣмъ. Но Онъ никакъ не преклонилъ бы іудеевъ къ вѣрѣ, если бы явился имъ по воскресеніи: сему Онъ научаетъ насъ чрезъ Лазаря. Ибо, когда Христосъ воскресилъ сего четверодневнаго мертвеца, смердящаго и тлѣвшаго, когда, по гласу Его, сей мертвецъ, обвитый погребальными пеленами, всталъ предъ лицомъ всѣхъ, то и тогда не только не обратилъ ихъ къ вѣрѣ, но еще раздражилъ противъ Себя. Пришедшіе туда совѣщались убить и самого Лазаря за то, что онъ былъ предметомъ чуда Христова (Іоан. XII, 20). Итакъ, если они за то, что Господь другого воскресилъ изъ мертвыхъ, раздражены были противъ Него, то какимъ неистовствомъ вспылали бы противъ Него, если бы Онъ явилъ имъ Себя Самаго, воскресшаго собственною силою? Хотя они ничего не могли бы Ему сдѣлать, однако, съ большимъ неистовствомъ устремились бы къ нечестію. Посему, желая избавить ихъ отъ напраснаго неистовства, Онъ скрывался отъ нихъ. Притомъ они подверглись бы и болѣе жестокому наказанію, еслибы Онъ явился имъ послѣ своихъ страданій. Потому то, щадя ихъ, хотя Самъ и скрывался отъ очей ихъ, но въ то же время (для обращенія ихъ) и открывался въ знаменіяхъ и чудесахъ. Такъ, слышать Петра, говорящаго: *во имя Іисуса Христа востани и ходи* (Дѣян. III, 6), не менѣе значило, какъ и видѣть Христа воскресшаго. И что первое служило весьма сильнымъ доказательствомъ воскресенія Христова, и удобнѣе располагало къ вѣрѣ, нежели послѣднее, т. е. что сердца человѣческія скорѣе могли быть утверждены въ вѣрѣ видѣніемъ чудесъ, совершенныхъ во имя Его, нежели явленіемъ Его Самаго по воскресеніи,—это явствуетъ изъ слѣд.: Христосъ воскресъ и явился своимъ ученикамъ; нашелся однако же и между ними одинъ невѣрующій Ѳома, называемый Дидимъ. Для увѣренія своего онъ требовалъ вложить персты свои въ язвы гвоздинныя, осязать ребра Христовы. Если же

ученикъ оный, который три года жилъ со Христомъ, участвовалъ въ трапезѣ Господней, былъ свидѣтелемъ величайшихъ Его знаменій и чудесъ, слушалъ Его бесѣды и уже видѣлъ Его воскресшимъ, и при всемъ томъ, не прежде повѣрилъ, какъ когда узрѣлъ самыя язвы отъ гвоздей и копія: то, скажи мнѣ, какъ увѣровалъ бы въ Него весь міръ потому только, что всѣ видѣли Его въ то время воскресшимъ? Кто дерзнетъ утверждать сіе¹⁾.

Къ сказанному присоединимъ слѣдующее: въ дѣйствіяхъ Иисуса Христа во время земной жизни замѣчается одна общая характеристическая черта. Явившись въ образѣ раба, подавая исцѣленія людямъ, Онъ запрещалъ разглашать объ этомъ, отвергая, такимъ образомъ, земную славу; Онъ не считалъ спасительной той вѣры, которая вызвана знаменіями и чудесами и обличалъ книжниковъ и фариисеевъ за ихъ желаніе видѣть чудо (Матѣ. XII, 39). Его желаніе заключалось въ томъ, чтобы вѣра основывалась на внутреннемъ убѣжденіи, и чтобы невѣрующій міръ былъ приведенъ къ познанію истиннаго Бога могуществомъ слова и духа, чтобы царствіе Божіе распространялось на землѣ путемъ, насколько возможно, естественнымъ и не насилуяло человѣческой свободы, всячески отстраняясь отъ внѣшняго шума и блеска. Народное блистательное появленіе Побѣдителя смерти могло бы провозвести вѣру въ Него, но эта вѣра была бы шаткая и не составляла бы заслуги человѣка. Далѣе, явленіе Иисуса Христа могло бы возстановить народъ противъ духовной власти, могло бы повлечь вмѣшательство римскаго правительства и мирное основаніе христіанства стало бы невозможнымъ. Такимъ образомъ, мы должны удивляться божественной мудрости Спасителя, которая обнаружилась въ томъ, что Онъ не пожелалъ показать враждебнымъ Ему іудеямъ Своего величія.

Ив. Гмбогъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Воскресное чтеніе г. IX, стр. 49—50.

Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни.

(Окончаніе *).

К л я т в а.

1.

Кляться—значить утверждать что-либо съ указаніемъ на Бога, какъ на свидѣтеля истины, слышащаго клятву. Клянущійся какъ-бы такъ говорить: „пустъ Богъ будетъ противъ меня, если я лгу; но такъ какъ я не лгу, то и не опасуюсь наказанія“. При этомъ клянущійся иногда указываетъ и родъ наказанія, которому онъ согласенъ подвергнуться въ случаѣ своей неправды что называется экзекраціей. Клятва можетъ относиться къ прошедшему и къ будущему. Въ первомъ случаѣ она имѣетъ характеръ свидѣтельства, во второмъ обѣта.

Клятва какъ обѣтъ, хотя и умѣства иногда, что видно изъ примѣра начальника мытарей Закхея, призвавшаго Господа Іисуса во свидѣтеля, что онъ, Закхей, половину имѣнія отдастъ нищимъ и обиженнымъ воздастъ въ четверо,—умѣстна, говоримъ, иногда эта клятва, но весьма не безопасна, что видно изъ примѣровъ Іефеая, погубившаго необдуманнмъ обѣтомъ свою дочь, Саула, обѣтъ котораго едва не стоилъ головы его сына, и Ирода, ради клятвеннаго обѣщанія казнившаго величайшаго изъ пророкъ. Обѣтъ можетъ остаться неисполненнымъ, вслѣдствіе простой медлительности и отсрочекъ; поэтому *когда даешь обѣтъ Богу, то не медли исполнить его, потому что Онъ*

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1899 г. № 10.

не благоволятъ къ лупымъ: что обѣщашъ, исполни. Лучше тебѣ не обѣщать, нежели обѣщать и не исполнить (Еккл. V, 3—4).

Обѣтъ требуетъ величайшаго благоразумія отъ христіанина. Онъ долженъ быть высказанъ условно (напр., если буду живъ, то...), долженъ быть исполнимъ, согласенъ съ волею Божіею и при первой возможности исполненъ. Обѣтъ несогласный съ волею Божіею, напр. сдѣлать зло, отмстить, самъ по себѣ представляетъ великій грѣхъ. Кромѣ того, при привычкѣ дѣлать обѣты, человѣкъ впадаетъ въ такіа затрудненія, изъ которыхъ онъ не можетъ выдти безъ грѣха. Весьма наглядно изображаетъ эти затрудненія св. Іоаннъ Златоустъ: „часто бываетъ, что, когда мы обѣдаемъ дома и кто нибудь изъ слугъ провинится, жена поклянется высѣчь его; а мужъ въ свою очередь поклянется въ противномъ, будетъ стоять на перекоръ и не уступать: здѣсь, что бы мужъ и жена ни сдѣлали, неизбѣжно будетъ клятвопреступленіе. Одинъ изъ нихъ упадетъ въ клятвопреступленіе, или, даже, навѣрное оба; а какъ это, я сейчасъ скажу, потому что это то и удивительно. Поклявшійся высѣчь слугу или служанку и потомъ удержанный отъ этого, и самъ нарушаетъ клятву, потому что не дѣлаетъ того, въ чемъ клялся, и того, кто удержать его и воспрепятствуетъ исполнить клятву, дѣлаетъ онъ виновнымъ въ клятвопреступленіи, потому что одинаково виновны, какъ нарушающіе клятву, такъ и поставляющіе другихъ въ необходимость нарушить ее. Впрочемъ, это можно видѣть не только въ домахъ, но и на площадяхъ, и особенно въ бояхъ, когда бьющіеся клянутся другъ предъ другомъ—одинъ, что онъ побѣдетъ, другой, что не позволитъ этого. Бываетъ мастеръ поклянется, что не позволитъ ученику ѣсть и пить, пока тотъ не окончитъ даннаго ему дѣла; тоже нерѣдко дѣлаетъ и наставникъ съ юношей и госпожа съ служанкой. И вотъ, какъ настанетъ вечеръ, а дѣло не кончено, неизбѣжно бываетъ—или неисправнымъ умереть съ голоду, или поклявшимся—нарушить клятву. Лукавый демонъ, всегда злоумышляющій противъ нашего счастья, давшихъ клятву подвергаетъ въ безпечность, или дѣлаетъ другое затрудненіе, чтобы, когда дѣло не сдѣлается, послѣдовали и побои, и оскорбленія, и клятвопреступленія и тысячи другихъ золъ“¹⁾).

1) Твор. Златоуста II, 158.

Такъ опасенъ клятвенный обѣтъ. Но не вполне безопасно и клятвенное свидѣтельство. Человѣческая память слаба: отѣнки, подробности событія, произнесенныя при совершеніи событія слова утрачиваются памятью. Кроме того, при свидѣтельскомъ изложеніи событія могутъ быть, по невыработанности языка, употреблены неточныя выраженія; сочувствіе или несочувствіе свидѣтеля къ той или другой сторонѣ можетъ даже произвольно вліять на характеръ показанія; а между тѣмъ судъ требуетъ „сущей о всемъ правды“. Въ виду этого становится понятнымъ утвержденіе вселенскаго учителя, что за клятвою всюду слѣдуетъ клятвопреступленіе¹⁾.

2.

Клятвопреступленіе грѣхъ очень сложный. По своему происхожденію этотъ грѣхъ подобенъ сознательной лжи ребенка со ссылкой на присутствующаго здѣсь отца. Но если клятвопреступникъ не ясно сознаетъ вездѣприсутствіе небеснаго Отца, то онъ подверженъ грѣху маловѣрія. Почти во всѣхъ случаяхъ клятвопреступленіе заключаетъ въ себѣ невниманіе къ ближнему, нелюбовь къ нему и пренебреженіе его страданіями. Клятвопреступленіе есть грѣхъ и противъ государства, потому что ложною клятвою подрывается довѣріе людей другъ къ другу и оскверняется крайнее средство къ обнаруженію истины.

Клятвопреступленіе не только грѣхъ, но и бѣдствіе для виновнаго въ немъ. Онъ лишается мира и благодати. Онъ живетъ въ страхѣ и рѣдко имѣетъ способность къ раскаянію, потому что его состояніе—отчаяніе и отверженіе.

Внутри его червь неумирающій, хотя бы предъ людьми казался онъ правымъ. Онъ не хочетъ къ Богу, удаляется и отъ любовнаго общенія съ людьми. „По истинѣ, если клясться дѣло дьявольское, то какому наказанію подвергнетъ насъ преступленіе клятвъ!“²⁾.

Св. Григорій Богословъ на вопросъ: къ чести-ли Божіей

¹⁾ Тамъ-же, 219.

²⁾ Творенія Златоуста I, 55. По 64-му правилу св. Василія Великаго, клятвопреступникъ на 10 лѣтъ отлучается отъ св. причастія.

служить клятвы?—отвѣчаетъ: „Такъ, если-бы не было опасности отъ ложной клятвы. Тогда клятва—была-бы дѣломъ благочестія. Для кланущагося въ правду Богъ соблюденъ; а если кланемся ложно, то въ отношеніи къ намъ Онъ утраченъ. Ложная клятва есть отреченіе отъ Бога. Приобрѣтемъ такіе нравы, которые-бы внушали довѣріе. Благонравнымъ менѣе нужны въ клятвѣ; что говорю: менѣе? Имъ вовсе не нужна клятва. За нихъ порукою добрые нравы. Если клятва кажется тебѣ еще чѣмъ-то маловажнымъ, не хвалю сего. А если считаешь ее таковою, какова она въ дѣйствительности, то есть, дѣломъ весьма ужаснымъ, то отважусь на острое слово, и буду заклинать тебя самою клятвою—бѣгать клятвы“¹⁾.

Даже язычники понимали неприличіе клятвъ. Такъ Клиній, „давъ клятву, могъ-бы избѣжать потери трехъ талантовъ; но лучше заплатилъ ихъ, чѣмъ сталъ клясться, хотя клятва его была въ дѣлѣ справедливымъ“²⁾. Философъ Герокль въ комментаріи къ „золотымъ стихамъ“ пифагорійцевъ пишетъ: „только люди, обладающіе гражданскими добродѣтелями, могутъ свято клясться относительно разныхъ житейскихъ вещей, тогда какъ порочность есть именно настоящая мать клятвопреступничества; вслѣдствіе отсутствія тутъ нравственной устойчивости неизбѣжно попирается клятва. Въ самомъ дѣлѣ, будетъ-ли у корыстолюбиваго скряги святою клятва относительно полученія и отдачи денегъ? Устоятъ-ли въ своей клятвѣ невоздержный или трусливый?“³⁾.

3.

Значеніе клятвы подрывается не только явнымъ клятвопреступленіемъ, но и частымъ употребленіемъ клятвъ. „Слишкомъ часто примѣняемая присяга понижается въ своемъ значеніи, и въ народѣ тупѣетъ чувство правды“⁴⁾. Напрасно надѣются поддержать надающее при частомъ примѣненіи присяги уваженіе къ ней указаніемъ на кару закона и на страшный судъ

1) „Твор. Св. Отецъ“. V, 173 и далѣе.

2) Св. Василій Великій. „Бесѣда къ юношамъ о томъ, какъ получить пользу изъ язм. сочиненій“. Брош. Сергіевъ Посадъ. 1892 г.

3) Вѣра и Разумъ. 1897 г. № 16. Стр. 145.

4) Мартенсенъ „Христ. уч. о нрав.“ II, § 102.

Божій. Первый изъ двухъ страховъ проблематиченъ, а второй кажется далекимъ. И вотъ клятва—эта гарантія истины—начинаетъ гарантировать торжество лжи и обмана!

„Не странно ли, что слуга не смѣетъ назвать господина своего по имени безъ нужды и по пустому случаю, а мы имя Господа ангеловъ произносимъ съ великою небрежностію! Когда нужно тебѣ взять Евангеліе, ты, умывъ руки, берешь его съ великимъ почтеніемъ и благоговѣніемъ, съ трепетомъ и страхомъ, а имя Господа Евангелія безъ нужды носишь вездѣ на языкѣ. А въ клятвахъ, гдѣ и совсѣмъ не надлежало-бы приводить это чудное имя, сплетаешь разныя одну съ другою божбы! И какое будетъ намъ извиненіе, какое оправданіе, хотя бы тысячу разъ стали ссылаться на привычку? Богъ такъ бережетъ тебя, что говорить: *ниже главою твою клянися* (Мѡ. V, 36). А ты такъ пренебрегаешь Имъ, что клянешься и Его главою. Но что мнѣ, говоришь, дѣлать съ тѣми, кто ставятъ меня въ необходимость? Въ какую это необходимость, чловѣкъ? Пусть всѣ узнаютъ, что ты скорѣе рѣшишься все претерпѣть, чѣмъ преступить законъ Божій,—и не станутъ при-нуждать тебя. Не клятва даетъ чловѣку вѣру, но свидѣтельство жизни, непорочное поведеніе и добрая о немъ слава: многіе часто надрывались, клянясь,—и никого не убѣждали; а другіе однимъ наклоненіемъ головы приобрѣтали себѣ болѣе вѣры, нежели столько клавшіеся“¹⁾.

„Самый лучший способъ соблюдать святость клятвы—это при-бѣгать къ клятвѣ и не часто, и не легкомысленно, и не во всякаго рода дѣлахъ и обстоятельствахъ, и не для восполненія рѣчи, и не для подтвержденія вѣрности разсказываемаго, но приберегать ея употребленіе для тѣхъ случаевъ особенной необходимости и важности, въ которыхъ оказывается невозможнымъ никакой другой способъ спасенія, кромѣ завѣренія истины клятвою. Тѣмъ только мы и соблюдаемъ святость клятвы, если никогда не будемъ злоупотреблять клятвою“²⁾.

Какъ въ дѣйствительности частая божба приносила только

1) Твор. Златоуста. II, 101—102.

2) Герокиа Ф-фа каммент. къ „золотымъ стихамъ“ Пинеагора. Вѣра и Разумъ, 1897 г. № 16. Стр. 146.

вредъ обществу и государству,—въ доказательство этого св. Василий Великій приводитъ примѣръ изъ своего времени, когда сборщики податей заставляли поселянъ, просившихъ объ отсрочкѣ, клясться. „Нѣтъ пользы отъ клятвъ и для самыхъ взысканій; а въ душѣ своей клянущіеся даютъ мѣсто всѣмъ признанному злу. Какъ скоро люди научаются нарушать клятву, они не спѣшатъ уже платить должное, но думаютъ, что клятва изобрѣтена у нихъ въ орудіе обмана и въ предлогъ къ отсрочкѣ платежа“¹⁾).

4.

Въ виду такой опасности клятвы, умѣстенъ вопросъ: дозволена ли клятва въ священномъ Писаніи?

Относительно Ветхаго Завѣта отвѣтъ долженъ быть утвердительный. Тамъ клятва предписана: *Господа Бога твоего да не убоишися и именемъ Его кленемися.* (Втор. VI, 13). Но и ветхозавѣтные Евреи понимали, какое это страшное дѣло клясться именемъ Божиимъ, а потому съ чисто еврейской изобрѣтательностью въ клятвѣ обходили имя Божіе: клялись небомъ, землею, Іерусалимомъ, своею главою.

Иисусъ Христосъ въ нагорной бесѣдѣ высказываетъ высшее новозавѣтное ученіе о клятвѣ, причемъ отвергаетъ и еврейскія обходныя формы клятвы: *слышали вы, что сказано древнимъ: не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои. А Я говорю вамъ: не клянись вовсе: ни небомъ, потому что оно престолъ Божій; ни землею, потому что она подножіе ногъ Его; ни Іерусалимомъ, потому что онъ городъ великаго Царя. Ни головою своею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ. Но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго.* (Мѡ. V, 33—37). Самъ Спаситель, по Евангельскому повѣствованію, ни разу не употребилъ клятвы. Если-же Онъ нарушилъ Свое молчаніе, подвигнутый къ тому заклятіемъ ветхозавѣтнаго архіерея, то это ни мало не похоже на разрѣшеніе клятвы.

Изъ апостоловъ болѣе обстоятельныя указанія на клятву находимъ у ап. Павла и ап. Іакова.

¹⁾ Твор. Св. Василія В. Т. VI, 204, 205

Въ посланіи къ Евреямъ ап. Павелъ пишетъ: *люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ. Посему и Богъ, желая преимущественнѣе показать наследникамъ обѣтованія непреложность своей воли, употребилъ въ посредство клятву...* (VI, 16—17). Клятва человѣческая здѣсь разсматривается не съ нравственной ея стороны, но со стороны возможной отъ нея пользы—прекращенія спора. Изъ словъ апостола видно, что находящаяся въ книгахъ ветхозавѣтныхъ клятва Божія не можетъ служить образцомъ для клятвы человѣческой, такъ какъ *невозможно Богу солгать* (18) и, клявась, Онъ ссылается не на высшес, какъ люди, но на самого Себя, на свою предвѣчную истинность. Здѣсь только форма клятвы для уѣренія ветхозавѣтныхъ въ *непреложности воли Божией*. Вообще въ данномъ текстѣ ап. Павла не дается какого нибудь разрѣшенія употреблять клятву, а указывается только на фактъ существованія клятвы (*люди высшимъ клянутся*) и на полезность клятвы.

Но ап. Павелъ самъ не рѣдко употреблялъ въ своихъ посланіяхъ клятвенныя формулы, напримѣръ: *свидѣтель мнѣ, Богъ, что непрестанно воспоминаю о васъ* (Рим. I, 9). *Богъ свидѣтель, что я люблю всѣхъ васъ любовію Иисуса Христа.* (Филип. I, 8). *Никогда не было у насъ предъ вами ни словъ ласкательства, какъ вы знаете, ни видовъ корысти: Богъ свидѣтель* ¹⁾. Примѣчательно, что клятвы ап. Павла не являются ни обѣтами, ни свидѣтельствами въ собственномъ смыслѣ, но самосвидѣтельствами. Не свое поведеніе въ будущемъ и не внѣшній фактъ или событіе завѣряетъ апостоль съ призываніемъ имени Божія; но свое душевное состояніе или чувство, т. е. то, что для другихъ не видно, а для самого апостола несомнѣнно. Это самый безопасный и наиболѣе непредосудительный родъ клятвы.

Апостоль Іаковъ стоитъ вполне на точкѣ зрѣнія нагорной проповѣди, мало отъ нея уклоняясь даже въ слововыраженіяхъ: *прежде-же всего, братія мои, не клянитесь ни небомъ, ни землею, и ни какою другою клятвою: но да будетъ*

¹⁾ I, Сол. II, 5. Ср. 2 Кор. I, 23. Гал. I, 20.

у васъ: да, да, и нѣтъ, нѣтъ; дабы вамъ не подпасть осужденію. (Іак. V, 12).

Въ какомъ-же отношеніи стоитъ новозавѣтное ученіе о клятвѣ къ ветхозавѣтному? Въ такомъ, что Господь Іисусъ *не нарушитъ пришелъ законъ или пророковъ, но исполнитъ* (Мѡ. V, 17), углубить пониманіе закона, указать его цѣль и облегчить исполненіе. За отрицательной заповѣдью: *не во лжу кленешися*, Іисусъ показываетъ положительную: будь истиненъ, обходись безъ клятвы, такъ какъ клятва — отъ лукаваго, т. е. зло по происхожденію и по проявленіямъ. Происходитъ клятва отъ недостатка истинности и любви между людьми, проявленія ея—легкомысленная божба, казустика (Мѡ. XXIII, 16-22) и лжесвидѣтельство. „Учитель повелѣлъ намъ не клясться истиннымъ Богомъ, чтобы слово наше было вѣрнѣе клятвы“¹⁾). Въ обществѣ праведныхъ клятвѣ не найдется мѣста. Да и нѣтъ—вотъ наилучшая клятва, указывающая на внутреннее богообщеніе безъ внѣшнихъ его признаковъ. Какъ Богъ клянется самимъ Собою, такъ и человѣкъ, внутренне истинный носитель Бога, не ссылается на Бога, какъ на находящагося внѣ его.

5

Согласно съ евангельскимъ ученіемъ о клятвѣ, какъ о злѣ, учили и отцы Церкви съ древнѣйшихъ временъ. „Господь повелѣлъ вовсе не клясться, а говорить правду, утверждалъ апологетъ II-го в. мученикъ Іустинъ²⁾“. „Не всѣ, но совершеннѣйшіе стараются вовсе не клясться, по заповѣди Спасителя“³⁾, пишетъ Епифаній Кипрскій³⁾. „Убѣгай всякой клятвы,“ наставляетъ Григорій Богословъ⁴⁾. Всего-же болѣе указаній на предосудительность клятвы мы найдемъ у св. Іоанна Златоуста. Онъ находитъ предосудительною и самую обстановку клятвы: „Что ты дѣлаешь, человѣкъ? Заставляешь клясться предъ священной трапезою, и тамъ, гдѣ лежитъ Христосъ Закланнѣй, заколаешь брата своего? Разбойники убиваютъ на дорогахъ, а

1) Апост. Пост. V, 11-12.

2) 1 апологія, гл. 21-я.

3) Хр. Чт. Мартъ 1842 г. Стр. 324.

4) Хр. Чт. 1829 г. XXXVI, 25⁹.

ты убиваешь сына предъ лицомъ матери и совершаешь убійство преступнѣ Каинова. Тотъ умертвилъ своего брата въ пустынѣ, и временную смерть; а ты наносишь брату смерть среди церкви и смерть вѣчную! Ужели для того устроена церковь, чтобы намъ клясться? Нѣтъ, для того, чтобы молиться. Ужели для того стоитъ трапеза, чтобы мы заставляли клясться? Нѣтъ, для того стоитъ она, чтобы разрѣшали мы грѣхи, а не вязали. Но если ты не стыдишься ничего другого, такъ постыдись этой самой книги, которую подаешь для клятвы; раскрой Евангеліе, которое держа въ рукахъ, заставляешь ты другого клясться, и услышавъ, что Христосъ говоритъ тамъ о клятвахъ, вострепещи и удержись. Что-же Онъ говоритъ тамъ о клятвахъ? *Азъ же магалю вамъ не клятися осяко.* (Мѡ. V, 34.) А ты этотъ законъ, запрещающій клятву, дѣлаешь клятвою? О, дерзость, о, безуміе! Содрогаюсь, когда вижу, что кто нибудь подходитъ къ этой трапезѣ, налагаетъ на нее руки, прикасается къ Евангелію и клянется. На счетъ денегъ ты сомнѣваешься, скажи мнѣ, и убиваешь душу? Приобрѣтешь-ли ты столько, сколько дѣлаешь вреда душѣ и своей и ближняго? Если вѣришь, что это человекъ правдивый, не налагай на него обязательства клятвы; а если знаешь, что онъ лживъ, не заставляй его совершать клятвопреступленіе¹⁾.

Замѣчательно, что св. Іоаннъ Златоустъ обрушивается здѣсь не на клянущагося, а на принуждающаго къ клятвѣ. Клянущійся, если онъ не по правдѣ клянется, есть жертва собственной неправоты; а если онъ правъ и вынужденъ клясться, то онъ есть жертва человѣческой неправоты, недовѣрія и недостатка любви. Для него клятва не столько грѣхъ, сколько несчастье, необходимость. Грѣхъ въ причинѣ клятвы и на виновникѣ ея.

Клятва отъ лукаваго, но все же она свидѣтельствуетъ, что въ міровой борьбѣ зло еще не одержало побѣды надъ добромъ.

1) Твор. Златоуста II, 175-176. О предосудительности клятвы см. у него томъ I-й, стр. 55-56, 87, 90, 105. т. II, 218, 257 и мн. др. Замѣчательно весьма распространенное въ простолюдинахъ убѣжденіе, что присягать грѣхъ даже и въ случаѣ праваго свидѣтельства. Въ православной Церкви лица священнаго сана и монашествующіе не кланутся, но утверждаютъ истину въ важныхъ случаяхъ по должности.

Пронсходя изъ не вѣрія, клятва предполагаетъ въ себѣ существованіе довѣрія въ личныя отношенія къ Богу. Для вынуждающаго клятву и клянущагося Богъ вѣншее Существо, но все же Онъ признается ими. Клятва поѣтому есть нѣкоторое исповѣданіе Бога, какъ высшей правды, и признаніе верховенства этой правды надъ неправдою и ницетою человѣческою.

Св. учителя Церкви имѣли снисхожденіе къ этой немощи человѣческой и запрещеніе клятвы понимали въ смыслѣ ея ограниченія. „Нужно учить, писалъ св. Василій Великій, да не клянутся поспѣшно. Клятва и вообще возбранена: кольми паче даваемую на зло подобаетъ осуждать“¹⁾. А Ефремъ Сиринъ въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи употребилъ нѣсколько клятвенныхъ сформуль, чтобы придать большую силу своимъ словомъ. Точно также преп. Максимъ Грекъ, обвиняемый въ неправославіи, опровергалъ обвиненіе клятвою.

Что же при такихъ ограниченіяхъ станется съ указаніемъ нагорной проповѣди *не клятиса всяко*? Нагорная проповѣдь не кодексъ законовъ, не сводъ политическихъ и церковныхъ установленій къ немедленному исполненію, но маякъ, *уводящій* нашу мысль въ область духа и религіозно-правственнаго настроенія²⁾. Христіанинъ употребить клятву, но со скорбію, такъ какъ клятва, слышимая или самимъ произносимая, напоминаетъ ему, что въ христіанскомъ обществѣ не установилось то настроеніе, при которомъ клятва станетъ излишнею. При теперешнихъ нравахъ клятва допустима и потребна по тому-же основанію, по которому въ Ветхомъ Завѣтѣ оказался допущеннымъ и потребнымъ разводъ, *по жестокосердію* (Мф. XIX, 8) человѣческому.

Прот. Ст. Остроумовъ.

1) Вас. В. Канонич. прав. 29. Въ „книгѣ правилъ“.

2) Мартенсенъ Христ. ученіе о нравств. I, 400. Такое значеніе Евангельскихъ предписаній выяснено нами въ статьѣ „Законъ и Евангеліе.“ Вѣра и Разумъ. 1898 г. № 8 Стр. 453—467.

Евангельскія заповѣди о „блаженствахъ“, какъ ученіе о
высшихъ степеняхъ христіанской нравственности сравнительно
съ ветхозавѣтнымъ закономъ.

Ночь убо преиде, а день приближися
(Римл. XIII, 12).

Какъ въ природѣ темнота ночи смѣняется днемъ, такъ въ Новомъ Завѣтѣ *переходитъ* несовершенство всего Ветхаго Закона, ибо Самъ Господь пришелъ *исполнити* его (Мѡ. V, 17). Высшая степень совершенства новозавѣтнаго нравственнаго закона, естественно, прежде всего проявилась въ основаніи, центрѣ этого закона,—заповѣди о любви, выразившись въ явномъ возвышеніи ея среди другихъ нравственныхъ заповѣдей и полномъ освѣщеніи и раскрытіи ея.

И въ Моисеевомъ нравственномъ законѣ дана была заповѣдь о любви; но какъ и многое другое, она дана была тамъ какъ бы подѣ нѣкоторымъ покровомъ, мракомъ, и не предъявлялась *прямо и ясно* во всемъ своемъ преимущественномъ значеніи, какъ *исполненіе закона* (Римл. XIII, 10), служа завершеніемъ всѣхъ другихъ заповѣдей (Мѡ. XXII, 40) скрытымъ образомъ. Ибо если бы эта заповѣдь ясно была указана въ Ветхомъ Завѣтѣ какъ основаніе, сущность всего нравственнаго закона, то непонятно было бы обращеніе къ Спасителю законника, искушавшаго Его вопросомъ: *Учителю, кая заповѣдь болшии есть въ законъ* (Мѡ. XXII, 36)? Но это обращеніе становится вполне понятнымъ при томъ предположеніи, что наибольшая въ законѣ заповѣдь не была въ Ветхомъ Завѣтѣ ясно указана, какъ именно таковая, почему въ то время лишь нѣкоторые, только болѣе совершенные люди могли дѣлать догадки на счетъ ея значенія въ законѣ.

Причина этого обстоятельства понятна. Во всемъ своемъ прямомъ значеніи заповѣдь о любви была еще недоступна ветхозавѣтному человѣку. Прежде чѣмъ открыто поставить ее въ главное правило жизни, ветхозавѣтнаго человѣка еще нужно было воспитать предварительно до этого идеальнаго начала нравственности,—истинной любви, какъ глубочайшаго и всеобъемлющаго внутренняго настроенія души, изъ котораго, какъ изъ источника, должна протекать вся наша нравственная дѣятельность. Поэтому открыто, ясно поставленная въ качестве основной заповѣди, объемлющей собою другія заповѣди, которыя она въ общемъ можетъ всѣ замѣнить, заповѣдь о такой любви составила-бы для ветхозавѣтнаго человѣка слишкомъ высоко поставленную цѣль. Онъ долженъ былъ восходить къ этой цѣли постепенно, чрезъ посредство другихъ, болѣе доступныхъ и близкихъ къ нему, частныхъ и внѣшнихъ заповѣдей закона, возводившихъ къ ней, какъ къ своему завершенію ¹⁾.

Вотъ почему Ветхозавѣтный Законодатель не настаиваетъ прямо и ясно на заповѣди о любви, какъ главной, именно, изъ всѣхъ заповѣдей нравственнаго закона. Онъ преимущественно и почти исключительно занимается предписаніемъ частныхъ, меньшихъ заповѣдей закона (при томъ не столько даже чисто нравственныхъ, число которыхъ нѣсколько увеличено было уже позднѣйшими пророками, сколько обрядовыхъ, научавшихъ нравственно-доброму посредствомъ символовъ), занимается преимущественно указаніемъ частныхъ дѣлъ любви, которыя, очевидно, должны были постепенно развить въ исполнителяхъ закона любовь, какъ общее нравственное настроеніе души и идеальное основаніе нравственности. И только какъ бы въ выводѣ, въ концѣ, въ отдаленномъ логическомъ заключеніи другихъ нравственныхъ заповѣдей, онъ замѣчаетъ: *и возлюбими Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, и отъ всея души твоея, и отъ всея силы твоея* (Втор. VI, 5); *и возлюбими ближняго своего яко самъ себе* (Лев. XIX, 18). При такомъ своемъ по-

¹⁾ Отсюда понятнымъ и естественнымъ становится образное выраженіе Спасителя о законѣ и пророкахъ (Мѡ. XXII, 40), что они висятъ, какъ бы прирѣпленные къ утвержденной на высотѣ заповѣди о любви и какъ бы долу спускающіеся отъ нея къ ветхозавѣтному человѣку, служа для него посредствующей лѣстницей на эту высоту.

ложеніи среди множества частныхъ заповѣдей о внѣшнихъ дѣлахъ любви, заповѣдей къ тому же неоднократно повторяющихся въ законѣ, однажды и какъ бы только въ концѣ прямо высказанная заповѣдь о любви *не могла не ускользнуть* отъ вниманія ветхозавѣтныхъ людей, по крайней мѣрѣ, очень многихъ. Они естественно сосредоточивали свое вниманіе на подавляющихъ своимъ числомъ меньшихъ заповѣдяхъ и въ наибольшей заповѣди, съ особенной цѣлью поставленной Законодателемъ какъ бы въ тѣни, могли находить (и то, вѣроятно, только нѣкоторые, болѣе благочестивые изъ нихъ) лишь нѣкоторый намекъ на то, что, именно, любовь отъ всей души составляетъ истинную основу нравственныхъ отношеній къ Богу и ближнимъ, и что въ существѣ дѣла всѣ многочисленныя нравственныя заповѣди Моисея и пророковъ ведутъ къ этой заповѣди о любви, какъ къ своему основанію и завершенію.

Въ этой предуготовительной постановкѣ и слабомъ раскрытіи заповѣди о любви и состояло главное несовершенство ветхозавѣтнаго нравственнаго закона въ самомъ себѣ. Этотъ законъ научалъ любви къ Богу и ближнимъ не столько чрезъ прямое требованіе ея, какъ душевнаго настроенія, составляющаго основную нравственную обязанность, сколько чрезъ указаніе частныхъ и внѣшнихъ дѣлъ любви, и не столько даже чрезъ указаніе положительно добрыхъ дѣлъ, сколько чрезъ запрещеніе злыхъ. Но какъ бы ни были многочисленны эти указанія, они все таки не въ состояніи были предвидѣть всѣ случаи въ жизни каждаго человѣка, чтобы служить ему необходимымъ въ нихъ руководствомъ, почему многіе изъ этихъ случаевъ изъ предписаній закона совершенно ускользали. Съ другой стороны, черезъ эти же частныя, фактическія только, указанія внутреннее существо нравственнаго закона не выражалось въ Ветхомъ Завѣтѣ совершеннымъ образомъ. Внѣшняя буква этого закона не только недостаточно выражала его внутренній идеалъ, но нерѣдко какъ бы невольно заслоняла его, преобладала надъ нимъ. Вотъ почему св. Павелъ, сравнивая этотъ законъ съ новозавѣтнымъ, называетъ его въ отличіе отъ послѣдняго, который есть духъ, буквой убивающей (2 Кор. III, 6), хотя въ глубочайшемъ существѣ своемъ этотъ законъ содержалъ то-же самое и преслѣдовалъ ту-же высшую цѣль, что и законъ

новозавѣтный (Мѡ. V, 48; см. Лев. XIX, 2), почему въ другомъ мѣстѣ апостолъ и о немъ замѣчаетъ, что и онъ, очевидно—въ существѣ своемъ духовенъ (Рим. VII, 14), ибо виновникомъ и того и другаго закона былъ одинъ и тотъ же Господь.

Не то мы видимъ въ Новомъ Завѣтѣ. Здѣсь заповѣди о любви прямо и ясно отводится принадлежащее ей по праву первое, царское мѣсто (Іак. II, 8) въ ряду другихъ заповѣдей. Самъ Спаситель, какъ нельзя болѣе, ясно засвидѣтельствовалъ, *яко первыйше вѣсѣхъ заповѣдѣй: слыши, Израилю, Господь Богъ вашъ Господь единъ есть: и возлюбихи Господа Бога твоего вѣсѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и вѣсѣмъ умомъ твоимъ, и всею крѣпостію твоею: сія есть первая заповѣдь. И вторая подобна ей: возлюбихи ближняго своего яко самъ себе. Большая сѣхъ има заповѣдь нѣсть* (Мар. XII, 29—31). И апостолы наставляли на этой истинѣ, поясняя при этомъ, что это не только первѣйшая заповѣдь, но и всеобъемлющая, что въ ней—исполненіе закона (Рим. XIII, 10), *ибо весь законъ во единомъ словеси исполняется во еже: возлюбихи ближняго твоего якоже себѣ* (Гал. V, 14). *Еже бо: не прѣлюбѣ сотвориши, не оубіеши, не украдеши, не лжесвидѣтельствуеши, не позощеши, и аще кака има заповѣдь, въ семъ словеси совершается* (Рим. XIII, 9).

Отсюда теряютъ въ новозавѣтномъ законѣ, *упраздняются* въ своемъ прежнемъ значеніи, частныя заповѣди (Еф. II, 15), которыя царили въ законѣ древнемъ. Новый Законодатель хотя иногда тоже высказываетъ заповѣди подобнаго рода, но только для примѣра, чтобы только показать и научить этимъ, какъ слѣдуетъ исполнять въ частныхъ случаяхъ жизни основную и всеобщую нравственную обязанность истинной любви къ Богу, ближнимъ и себѣ. При чемъ самымъ характеромъ этихъ заповѣдей Онъ не рѣдко даетъ ясно понять, что дѣло не въ буквѣ ихъ, какъ это было въ Вѣтомъ Завѣтѣ, а въ духѣ, для котораго буква, внѣшнія формы, должны, очевидно, въ отдѣльныхъ случаяхъ жизни свободно создаваться человѣкомъ. Въ самомъ дѣлѣ, не съ этою-ли цѣлію Спаситель приводитъ иногда такого рода наставленія, которыя, явно, нужно исполнять не по буквѣ? *Аще, говорить, на примѣръ, Онъ, око твое десное соблажняетъ тя, изми е, и верзи отъ себе... И аще десная*

твоя рука соблазняетъ тя, устаы ю, и верзи отъ себе: уне бо ти есть, да пошибнетъ единъ отъ удъ твоихъ, а не все тѣло твое свержено будетъ въ геенну... Аще же ты кто удиритъ въ десную твою ланиту, обрати ему и другую (Мѡ. V, 29—30, 39) и т. п. И не съ тою же ли, между прочимъ, цѣлію, имѣя дѣло съ народомъ, привыкшимъ понимать и исполнять законъ по буквѣ, Онъ, чтобы освободить его отъ рабства буквѣ, такъ любилъ и часто употреблялъ приточный способъ поученія?

Въ противоположность Моисею, Новый Законодатель преимущественное Свое вниманіе останавливаетъ на утвержденіи и уясненіи заповѣди о любви, какъ внутреннемъ настроеніи души, изъ котораго, какъ изъ источника, естественно, сами собой, должны проистекать всѣ добрыя помышленія и дѣла,— всѣ разнообразныя виды частныхъ добродѣтелей, которыя безъ этого внутренняго своего основанія не могутъ имѣть настоящей цѣны, какъ и апостоль съ особенной силой свидѣтельствуеъ объ этомъ: *аще языки человѣческими глаголю и ангельскими... и аще имамъ пророчество, и вѣсмъ вся тайны... и аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставаютъ, любви же не имамъ, ничтоже есмь. И аще раздамъ вся имѣнія моя, и аще предамъ тѣло мое, во еже сжещи е, любви же не имамъ ни какая польза ми есть (I Кор. XIII, 1—3). Почему? Потому что безъ любви, какъ безъ своего основанія, всѣ добрыя дѣла были-бы преходящи, имѣя характеръ непрочный, подобно зданію, построенному безъ твердаго фундамента, на песокъ: пойдутъ дожди, подуеъ вѣтеръ, подступитъ вода, подопретъ стѣны, и будетъ паденіе велие (Мѡ. VII, 26—27)... Какъ можно видѣть изъ заключенія „нагорной проповѣди“ Спасителя, которая по преимуществу есть проповѣдь о любви, любовь, именно, даетъ добрымъ дѣламъ человѣка прочное, глубокое основаніе (Лук. VI, 48). Почему опять? Потому что истинная любовь есть самое глубокое внутреннее нравственное настроеніе человѣка, которое при своемъ развитіи охватываетъ все существо его и всецѣло *предаетъ* и направляетъ его къ тому, чтобы тѣмъ, кого заповѣдано любить, всегда дѣлать добро и никогда не дѣлать зла, хотя бы и съ лишеніями для себя. Поэтому, какъ говоритъ апостоль, *любы долготерпитъ, милосерд-**

стаетъ: любви не завидитъ: любви не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своихъ си, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется о неправдѣ, радуется же о истинѣ: вся покрываетъ, всему въру емаѣтъ, вся уповаѣтъ, вся терпитъ (I Кор. XIII. 4—7). Проникая сердце человѣка до глубины человѣческой души, любовь содѣлываетъ его истинной сокровищницей добрыхъ дѣлъ (Лук. VI, 45), древомъ плодоснымъ, отъ котораго не могутъ родиться худые плоды (Мѣ. VII, 18). Она есть соль духовной, нравственной чистоты, и тотъ свѣтъ, безъ котораго человѣкъ не можетъ всегда идти истиннымъ путемъ, ибо, какъ сказано, только *любяи брата своего, во свѣтъ пребываетъ, и соблазна въ немъ нѣтъ. А ненавидяи брата своего, во тмѣ есть, и во тмѣ ходитъ, и не вѣсть, камо идетъ, яко тма ослѣпи очи ему* (I Иоан. II, 10—11). Нужно имѣть эту соль и возжечь въ себѣ этотъ свѣтъ, и кто имѣетъ ихъ, тотъ останется неповрежденнымъ и будетъ ходить во свѣтъ (Мар. IX, 50; Лук. XI, 34—36).

Въ евангельскомъ законѣ ученіе о любви, какъ внутреннемъ настроеніи, являющимся корнемъ, источникомъ, свѣтомъ или, какъ теперь принято называть, главнымъ началомъ нравственности, достигаетъ высшаго совершенства. Здѣсь,—особенно въ нагорной проповѣди и въ составляющихъ зерно ея изреченіяхъ о блаженныхъ, это настроеніе подвергается глубочайшему анализу,—съ показаніемъ, съ какихъ простѣйшихъ душевныхъ состояній оно начинается, каковыми заканчивается его постепенное развитіе, въ какомъ духѣ и въ какихъ главныхъ добрыхъ плодахъ проявляется оно вовнѣ, и какъ вообще въ немъ или черезъ него постепенно *восхищается* царствіе Божіе, кончая послѣдней и высшей его ступеню,—царствіемъ небеснымъ.

Какъ не безъ основаній можно предполагать, первыя четыре изреченія о блаженныхъ указываютъ самую общую аналитическую схему постепеннаго развитія любви христіанина къ самому себѣ.

Согласно самому первому изреченію: *блаженн нищии духомъ: яко тмѣъ есть царствіе небесное* (Мѣ. V, 3; см. Лук. VI, 20), истинная любовь къ себѣ для всѣхъ необходимо начинается съ *нищеты духовной*. Послѣдняя состоитъ въ сознаніи и чувствѣ, что сами по себѣ мы ничего не имѣемъ, что слѣдовало-бы

намъ имѣть для собственнаго блага, а если что и имѣемъ, то это обладаніе наше большею частью противно истинному благу и потому подлежитъ отверженію. Отсюда ближайшимъ нравственнымъ плодомъ нищеты духовной, какъ первой, по указанію Спасителя, и для всѣхъ необходимой ступени по пути къ царствію небесному, естественно является наше *самоотверженіе* для Бога, котораго Господь, дѣйствительно, прежде всего и требуетъ отъ каждаго послѣдователя Своего: *аще кто хочеть по Мнѣ ити, говоритъ Онъ, да отречется себе* (Лук. IX, 23), и *всякъ отъ васъ, иже не отречется всего своего имѣнія, не можетъ быти Мой оученикъ* (Лук. XIV, 33).

Блаженни плачущіи, сказалъ далѣе Спаситель (Мѡ. V, 4), и согласно этому изреченію, сознаніе и чувство нищеты духовной естественно должны вызвать скорѣе глубокое сердечное сокрушеніе, *плачь* о ней, соединенный, какъ съ естественнымъ же плодомъ своимъ, сердечнымъ желаніемъ и глубокимъ внутреннимъ рѣшеніемъ воли выйти изъ нищеты и обогатиться (Лук. XV, 17—18). Это—вторая ступень въ развитіи нравственной любви человѣка къ себѣ. Стоящимъ на этой ступени обѣтовано Спасителемъ утѣшеніе: *блаженни плачущіи: яко тѣи уутѣшатся* (Мѡ. V, 4), и они не только *уутѣшатся*, но и *возвзмуться* (Лук. VI, 21) и *возвеселятся* предъ Отцемъ своимъ небеснымъ (Лук. XV, 23—24).

Блаженни кроткіи (Мѡ. V, 5). Это третья ступень. На этой ступени искреннее и глубоко-обдуманное рѣшеніе нравственно-обогатиться (Лук. XV, 17—18), естественно также возбуждаетъ чувство *кротости*, сердечнаго смиренія (Мѡ. XI, 28) предъ Богомъ, (Іак. IV, 9—10), вслѣдствіе необходимаго сознанія, что сами по себѣ мы не имѣемъ силъ и средствъ не только для обогащенія, но и для избавленія себя отъ различныхъ лишеній нищеты, отъ ея смертельнаго голода и наготы (Лук. XV, 14—17), почему вся надежда у насъ должна быть на Бога, *яко Той печется о насъ* (I Петр. V, 7). Явившимъ такое смиреніе обѣтованы отъ Бога могущество, силы и средства по подобію владыкъ земныхъ, наслѣдующихъ землю: *блаженни кроткіи: яко тѣи наслѣдуютъ землю* (Мѡ. V, 5), *яко всякъ возносяйся, смирится: смиряя же себе, вознесется* (Лук. XVIII,

14), *зане Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать* (I Петр. V, 5)¹⁾.

Но надежда на благодать Божию не должна производить бездѣтельнаго успокоенія сердца. Напротивъ, согласно дальнѣйшему, четвертому изреченію: *блажени алчущіи и жаждущіи правды* (Мѡ. V, 6), эта надежда должна возбуждать въ истинно любящемъ себя послѣдователѣ Христовомъ самое пламенное желаніе и стремленіе все съ своей стороны сдѣлать и всѣмъ, въ случаѣ надобности,—самымъ дорогимъ въ мірѣ семь пожертвовать, лишь бы только оправдаться предъ Богомъ, съ яснымъ сознаніемъ о себѣ и о милосердіи Богѣ, спасающемъ насъ (Рим. XIV, 12). Это самое дѣятельное исканіе *оправданія*, по силѣ и характеру своему сравниваемое въ „изреченіи“ съ тѣлесною *алчбой и жаждой*, составляетъ высшую ступень въ развитіи истинной любви къ себѣ самому. Восходящимъ на эту ступень обѣтовано Спасителемъ полное удовлетвореніе, насыщеніе: *блажени алчущіи и жаждущіи правды*, сказалъ Онъ: *яко тѣмъ насытятся* (Мѡ. V, 6). Поэтому *просите, и дастся вамъ: ищите, и обрящете: томыщите, и отверзется вамъ* (Мѡ. VII, 7). *Аще же око твое десное соблажняетъ тя, изми е, и верзи отъ себе: уне бо ти есть.... И аще десная твоя рука соблажняетъ тя, устыци ю* (Мѡ. V, 29—30). И если (очевидно) богатство твое также мѣшаетъ тебѣ быть совершеннымъ, *иди, продаждь имѣніе твое, и даждь нищимъ: и имѣти имаша сокровище на небеси: и гряди въ слѣдъ Мене* (Мѡ. XIX, 21). *Иже погубитъ душу свою Мене ради и евангелія, той спасетъ ю* (Мар. VIII, 35).

Слѣдующія четыре изреченія (5, 6, 7, 8) указываютъ постепенное развитіе любви къ ближнимъ (Мѡ. V, 7—10).

Блажени милостивіи (Мѡ. V, 7), сказалъ Господь прежде всего о проявленіи этой любви и такимъ образомъ начало ея

¹⁾ И всѣмъ въ этомъ состояніи необходимо изъ глубины сердца, со смиреніемъ и плачемъ, исповѣдать предъ Отцемъ небеснымъ собственное паденіе въ вѣщету, немощь и недостойнство, по примѣру приточнаго блуднаго сына: *Отче, сограшихъ.... предъ Тобою: и уже нѣтъ достоинъ нарецися сынъ Твой: сотвори мя яко единаго отъ наемникъ Твоихъ... И свазеть Отець рабамъ Своимъ: *изнесите одежду перую, и облечите ео, и дадите перстень на руку ео, и сапоги на нозы: и приведите телецъ упитанный заколите, и ядше веселимся* (Лук. XV, 18—19, 22—23).*

указаль въ *милости*, снисходительности къ ближнимъ,—въ милосердіи, жалости къ нимъ. Эти, столь сродныя между собою, чувства необходимо являются въ челоуѣкѣ, познавшемъ собственную нищету и недостатки и естественно предполагаемъ ихъ необходимо у всѣхъ людей: почему развитіе любви къ ближнимъ начинается и идетъ параллельно съ развитіемъ зарождающейся въ нищетѣ духовной, истинной любви къ себѣ. И опытъ показываетъ, что чувство милости, жалости, болѣе и прежде другихъ „человѣчныхъ“ чувствъ въ насъ возможно по отношенію къ другимъ людямъ, иногда совершенно чуждымъ намъ, даже врагамъ: почему и приточный самарянинъ, увидавъ при дорогѣ израильянина, едва живымъ оставленнаго разбойниками, *милосердова, сжамился* надъ нимъ (Лук. X, 33), хотя, по обычаю народа своего, онъ долженъ былъ ненавидѣть его, какъ врага (Іоан. IV, 9). Въ несовершенныхъ это чувство состраданія къ ближнимъ, прощенія имъ обидъ, поддерживается и усиливается надеждой и съ ихъ стороны, равно какъ и со стороны Судіи всѣхъ, Бога, встрѣтить и имѣть такое-же милостивое отношеніе, по изреченію Господню: *блаженн милостивии: яко тии помиловани будутъ* (Мѣ. V, 7),—помялованы будутъ и людьми и Богомъ (Мѣ. VI, 14—15). И такъ, заповѣдуетъ Господь, *будите... милосерди, якоже и Отецъ вашъ милосердъ есть* (Лук. VI, 36). И *что же видѣши сучецъ, иже во оупъ брата твоего, бревна же, еже есть во оупъ твоёмъ, не чуеши* (Мѣ. VII, 3) и потому, конечно, не снисходишь къ нему? *Не судите, и не судятъ вамъ... Отпущайте, и отпустятъ вамъ: дайте, и дастся вамъ: мѣру добру, на ткану и потрясну и проливающуся дадутъ на лоно ваше* (Лук. VI, 37—38). *Вся убо, елика аще хотите да творятъ вамъ челоуѣцы, тако и вы творите имъ* (Мѣ. VII, 12).

Блаженн чистии сердцемъ, сказалъ Господь далѣе (Мѣ. V, 8). Это—вторая ступень, на которой милостивое отношеніе къ ближнимъ становится уже чуждымъ всякаго, хотя-бы и позволительнаго, своекорыстія, при которомъ ему всегда угрожаетъ опасность быть чисто внѣшнимъ. Болѣе совершенное отношеніе къ ближнимъ должно быть основано на любви совершенно безкорыстной и проистекать изъ *чистаго сердца*, въ которомъ не должно быть и тѣни какой-либо вражды къ ближнимъ, не говоря уже о внѣшнихъ непріязненныхъ дѣйствіяхъ, могу-

щихъ возбудить противъ насъ ближнихъ нашихъ, чтобы они имѣли что противъ насъ. Поэтому, *всякъ имъйся на брата своего осуде*, по учению Спасителя, *повиненъ есть суду: иже бо аще речетъ брату своему, рака, повиненъ есть сонмищу, а иже речетъ, уроче, повиненъ есть гееннѣ огненной* (Мѡ. V, 22). И напротивъ, въ чистотѣ и мирѣ сердца указанъ Спасителемъ великій нравственный плодъ: *блаженнѣе чистѣи сердцемъ: яко тѣи Бога оузрятъ* (Мѡ. V, 8), т. е. они не только, какъ милостивые, помилованы будутъ,—избавятся отъ гнѣва, суда и удаленія Божія, но и удостоятся, какъ бы допущены будутъ къ зрѣнію лица Божія ¹⁾.

Но и изгнаніе изъ собственнаго сердца всякой вражды къ ближнимъ не составляетъ еще высшаго совершенства въ отношеніяхъ къ нимъ. *Блаженнѣе миротворцы* (Мѡ. V, 9). Ищущіе совершенства должны стремиться къ тому, чтобы *умиротворять* и сердца ближнихъ, особенно-враговъ, не только прощая имъ обиды и не противясь, не воздавая зломъ за зло (Мѡ. V, 9), но напротивъ, побѣждая ихъ добромъ (Рим. XII, 17, 21). *Миръ имъйте между собою*, заповѣдуетъ поэтому Спаситель (Мар. IX, 50; см. Рим. XII, 18), и *аще убо принесеши даръ твой ко олтарю, и ту помянеши, яко братъ твой имать нѣчто на тя: остави ту даръ твой предъ олтаремъ, и шедъ прежде смирися съ братомъ твоимъ, и тогда пришедъ прinesi даръ твой* (Мѡ. V, 23—24). Но этого мало: *любите враги ваши, благословите клеветующыя вы, добро творите ненавидящымъ васъ, и молитесь за творящихъ вамъ напасть, и изгоняющыя вы: яко да будете сынове Отца вашего, иже есть на небесехъ, яко солнце Свое сіяетъ на злыя же и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя* (Мѡ. V, 44—45). Такимъ миротворцамъ, по обѣтованію, предлежитъ высокое званіе и состояніе. Они не только допущены будутъ къ зрѣнію лица Божія вообще, чего удостоятся и чистые сердцемъ, но приняты будутъ въ болѣе близкое общеніе съ Богомъ, какъ по дѣламъ своимъ достойныя дѣти Его, какъ сказано: *блаженнѣе миротворцы: яко тѣи сынове Божіи нарекутся* (Мѡ. V, 9), ибо они уподобятся собственному однородному Сыну Божію, чрезъ Котораго умиротворено все, и земное и небесное (Кол. 1, 20).

¹⁾ Безъ этой же чистоты и мира сердца, какъ говорятъ апостолъ, *никто-же узритъ Господа* (Евр. XII, 14).

До чего должна простирается такая дѣятельная любовь къ ближнимъ, имѣющая высшей цѣлю свою спасеніе, оправданіе ихъ, указываетъ слѣдующее, четвертое изреченіе о любви къ ближнимъ: *блаженіи изгнани правды ради* (Мѡ. V, 10). Какъ и для собственнаго спасенія, христіанинъ все съ своей стороны долженъ сдѣлать для исправленія ближняго (начиная съ обличенія его наединѣ: Мѡ. XVIII, 15—17) и въ случаѣ необходимости, какъ и для собственнаго оправданія предъ Богомъ, всѣмъ земнымъ долженъ пренебречь для спасенія его, хотя бы для этого пришлось подвергнуться даже *изгнанію* и смерти. Этимъ онъ явитъ высшую любовь къ ближнему, ибо, какъ говоритъ Спаситель, *болши сея любве никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя* (Іоан. XV, 13). Явившимъ такую любовь со всякимъ терпѣніемъ *избраннымъ ради, да и ти спасеніе улучать* (2 Тим. II, 10), принадлежитъ, по слову Господа, царствіе небесное: *блаженіи изгнани правды ради: яко тѣхъ есть царствіе небесное* (Мѡ. V, 10),—принадлежитъ, очевидно, болѣе, чѣмъ кому либо изъ стоящихъ на предшествующихъ ступеняхъ, ибо они, все терпящія для спасенія другихъ, не только вообще приняты будутъ въ это царствіе и не только будутъ въ немъ близкими къ Богу, какъ сыны Его—миротворцы, но, какъ говоритъ апостолъ, *съ Нимъ и воцарятся* (2 Тим. II, 12).

Наконецъ, послѣднее, девятое изреченіе имѣетъ своимъ предметомъ любовь къ Богу. Это высшая ступень блаженства любви. Любовь эта заключается и прежде всего проявляется и въ предъидущихъ видахъ любви,—къ ближнимъ и себѣ,—ибо истинно любя ближнихъ и себя, мы любимъ собственно то, что заповѣдано намъ любить Богомъ,—соблюдаемъ такимъ образомъ заповѣдь Его, а это, по слову Самого Господа (Іоан. XIV, 23), есть уже истинное проявленіе любви къ Богу; и не можемъ мы любить невидимаго Бога, не любя прежде ближнихъ (1 Іоан. IV, 20—21) и тѣмъ болѣе—самыхъ себя, какъ видимый образъ и подобіе Божіе. Съ другой стороны, въ любви къ Богу, какъ стремленіи къ нескончаемому совершенству, любовь къ ближнимъ и себѣ достигаетъ высшаго совершенства. Вотъ почему заповѣдь о любви къ Богу поставлена послѣ всѣхъ, какъ заключеніе и вѣнецъ любви

къ ближнимъ и себѣ. До чего должно простираться это исполненіе христіанской любви (совершенство исполненія закона), и какіе плоды оно имѣетъ, ясно говоритъ само евангельское изреченіе: *блаженни есте, егда поносятъ вамъ, и издедутъ и рекутъ всякъ злое глаголю, на вы живуще Мене ради. Радуйтеся и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесехъ* (Мѡ. V, 11—12; св. Лук. VI, 22—23).

Эти девять изреченій Господнихъ о блаженныхъ составляютъ, можно сказать, зерно не только нагорной проповѣди, но и всего евангельскаго правоученія, такъ что къ нимъ могутъ быть сведены, въ качествѣ поясненій, всѣ другія нравственныя изреченія, наставленія и притчи Спасителя. И въ нихъ, именно, во всей полнотѣ сообщается, чрезъ столь совершенное, глубоко-психологическое ученіе о любви, совершенство евангельскому нравственному закону.

Въ этомъ ученіи снимается покрывало несовершенной буквы, затемнявшей божественный нравственный идеаль въ Ветхомъ завѣтѣ, и этотъ идеаль открывается во всемъ своемъ внутреннемъ совершенствѣ; и не частныя какія-либо, хотя бы и многочисленныя, какъ въ Ветхомъ завѣтѣ, заповѣдуются теперь намъ совершить дѣла, но всѣ свои дѣйствія, безъ исключенія, согласовать съ этимъ идеаломъ, ибо онъ открытъ намъ теперь въ самомъ источникѣ, въ которомъ зараждаются человѣческія дѣйствія: *любви Божія изліяся въ сердца наша* (Рим. V, 5), откуда исходятъ не только всѣ дѣйствія, но и помышленія (Лук. VI, 45).

И ближайшимъ образомъ имѣя въ виду, именно, это величайшее значеніе, какое любовь явно получила въ законѣ Христовомъ, въ отличіе отъ закона ветхаго, таившаго ее какъ бы въ сумракѣ ночи, ап. Павелъ восклицаетъ: *нощь убо преиде, а день приближися* (Рим. XIII, 12), какъ и другой апостоль о томъ-же самомъ замѣчаетъ: *тма мимоходитъ, и свѣтъ истинный сей уже сіяетъ* (1 Іоан. II, 8).

И сіе, видяще время, яко часъ уже намъ отъ сна востати. Нынь бо ближайшее намъ спасеніе... Нощь убо преиде, а день приближися: отложимъ убо дѣла темная, и облечемъ во оружіе свѣта. Яко во дни, благообразно да ходимъ (Рим. XIII, 11—13).

Д. Добросмысловъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пістає воо̄мен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковь, 30 Іюня 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

НЕВѢРІЕ ХІХ ВѢКА.

(Продолженіе *).

Иоаннъ Георгъ Гаманъ (1730.—1788), извѣстный подъ эпитетомъ „сѣвернаго мага“, былъ другомъ Канта, Гердера и Якоби. Изучивъ основательно философію, онъ однако-же не нашель въ ней полнаго удовлетворенія для своего пытливаго ума, хотя ученіе Якоби и казалось ему наиболѣе симпатичнымъ. Находясь въ крайней нуждѣ и бѣдности и не встрѣчая ни какой даже нравственной поддержки у тѣхъ, которые проповѣдывали добро ради добра и нравственность независимую отъ религій, онъ сталъ со вниманіемъ читать книги Св. Писанія и былъ пораженъ оригинальностію и глубиною боготкровеннаго ученія, которое одно разъяснило ему многія стороны жизни, бывшія для него непонятными. Отъ Св. Писанія онъ уже прямо перешель къ христіанскому ученію, въ которомъ его особенно занималъ вопросъ о дѣйствиіи благодати и значеніи христіанскихъ таинствъ. Гамана не безъ основанія причисляютъ къ новѣйшимъ мистикамъ, вышедшимъ изъ школы Шеллинга и Якоби. И дѣйствительно для него не имѣло такого значенія знаніе, какъ самодостовѣрность вѣры каждаго отдѣльнаго лица. Въ этомъ пунктѣ своего ученія онъ былъ истиннымъ послѣдователемъ Якоби. Чтобы понять все благодѣтельное значеніе христіанскихъ таинствъ, по его ученію, для этого недостаточно изучать догматику христіанства; для этого необходимъ собственный опытъ,—лично самому нужно пережить то благотворное для человѣка дѣйствіе божественной

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 11.

благодати, которое сообщается въ христіанскихъ таинствахъ. „Такъ какъ нашъ разумъ, говоритъ Гаманъ, только изъ вѣшнихъ отношеній видимыхъ, чувственныхъ и непостоянныхъ вещей заимствуетъ матеріаль своихъ понятій, чтобы образовать ихъ по формѣ самой внутренней своей природы и или пользоваться или примѣнять ихъ для своего употребленія, то основаніе религіи заключается во всемъ нашемъ существованіи и внѣ сферы нашихъ познавательныхъ силъ, которыя всѣ вмѣстѣ взятыя представляютъ самый случайный и самый абстрактный образъ (модусъ) нашего существованія. Отсюда — та миѳическая или повѣстическая артерія всѣхъ религіи, ихъ глуность и жалкій образъ въ глазахъ чуждой, некомпетентной, холодной, безжизненной философіи, которая нагло и ложно приписываетъ искусству своего воспитанія высшее назначеніе нашего господства надъ землею“. Что же касается христіанства, то въ немъ „сокрытое въ сердцѣ и устахъ всѣхъ религіи горчичное зерно антропоморфоза и апотеоза является въ величіи древа познанія и жизни посреди рая; всякое философское противорѣчіе и вся историческая загадка нашего существованія, непроницаемая ночь его *terminus a quo* и *terminus ad quem* разрѣшаются свидѣтельствами воплотившагося Слова“. Такимъ образомъ для Гамана духовно возбужденный человѣкъ есть истинный философъ религіи, для котораго догматическое ученіе само по себѣ не представляетъ ни какого интереса. Такой человѣкъ, по мнѣнію Гамана, только въ вочеловѣченіи Слова можетъ найти вполне удовлетворительное рѣшеніе всякой загадки и примиреніе всѣхъ противорѣчій, надъ которыми напрасно трудится чуждая вѣры и свѣта философія богоотчужденнаго разума. Впрочемъ, мы ошиблись бы, еслибы предположили, что Гаманъ слѣпо слѣдуетъ церковному ученію; напротивъ во многихъ пунктахъ онъ подвергаетъ его такой же беспощадной критикѣ, какъ и ученіе эмпирическаго раціонализма. Характеристическою особенностію мистическаго міровоззрѣнія Гамана нужно признать его стремленіе точно опредѣлить сущность религіи, показать слѣды Божественнаго Промысла въ исторіи и представить тожество челоуѣчности (гу-

манности) съ христіанствомъ. Съ этимъ міровоззрѣніемъ Гамана близко родственно міровоззрѣніе Гердера.

Иоганнъ Готфридъ Гердеръ (1744—1803), сынъ кантора, получивъ образованіе въ кенигсбергскомъ университетѣ, былъ учителемъ и проповѣдникомъ въ Кенигсбергѣ, Ригѣ и Бюккебургѣ, затѣмъ—придворнымъ проповѣдникомъ, генераль суперъ-интендентомъ и оберконсисторіальнымъ совѣтникомъ и даже президентомъ въ Веймарѣ. Гердеръ принадлежитъ къ числу выдающихся и плодотворнѣйшихъ нѣмецкихъ писателей. Его сочиненія можно подраздѣлить на три группы: одни относятся къ религіи и богословію, другія—къ философіи и исторіи, третьи—къ искусству и литературѣ. Религіозно-философскія воззрѣнія Гердера не представляютъ самостоятельной школьно-философской системы. На нихъ замѣтно отразилось вліяніе Канта въ его до-критическій періодъ, Лейбница, Спинозы и даже отчасти Якоби. Онъ не далекъ былъ отъ мысли о личномъ божественномъ духѣ, вѣровалъ въ безсмертіе человѣческой души, но понималъ его только въ смыслѣ ученія о переселеніи душъ. Впрочемъ, скоро онъ отказался отъ всякаго теоретическаго супранатурализма и былъ проповѣдникомъ ученія о чистой и возвышенной человѣчности или гуманности, само христіанство понимая только какъ религію человѣчности. Его можно было бы назвать представителемъ такъ называемаго семипантеистическаго субъективизма. Онъ былъ врагомъ того бездушнаго пониманія Библии, какое онъ встрѣтилъ въ сочиненіяхъ нѣмецкихъ рационалистовъ; но съ другой стороны онъ не принялъ и церковно-протестантскаго или ортодоксальнаго ученія. Библия имѣла для него высшій эстетическій смыслъ; въ ней онъ видѣлъ не откровеніе вѣчнаго Бога, какъ оно было возвѣщено людямъ въ ветхомъ завѣтѣ пророками, а въ новомъ—Самимъ Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, но и не измышленіе обыкновенныхъ людей. По его ученію, Библия заключала въ себѣ не божественное въ собственномъ смыслѣ, а божественное въ смыслѣ общечеловѣческаго—человѣчески истинное, человѣчески-благородное, человѣчески возвышенное въ формѣ высшей истинно-человѣческой эстетики. Сверхъестественное для Гердера то же, что и неестественное, бессмысленное, пустое,

противучеловѣческое. Само собою понятно, что Гердеръ не отрицаетъ того, что въ Библии почти всѣ рассказы имѣютъ своимъ содержаніемъ сверхъестественный элементъ, но онъ того мнѣнія, что сверхъестественный характеръ все таки совершенно чуждъ первоначальному духу Библии и что онъ внесенъ въ нее невѣжественными людьми только постепенно и въ теченіи весьма продолжительнаго времени, вслѣдствіе чего совершенно естественное откровеніе природы и духа и превратилось въ откровеніе неестественное и даже противуестественное. Всякое сверхъестественное откровеніе, говоритъ Гердеръ, было бы противно плану мірозданія и нарушало бы правильное теченіе жизни, а ученіе о немъ должно быть признано просто оскорбительнымъ для всевѣдѣнія и премудрости Творца. Неудивительно послѣ этого, что Гердеръ оказывается самымъ рѣшительнымъ противникомъ супранатуралистическаго или ортодоксально-протестантскаго ученія о богодуховности. Свой взглядъ на исторію какъ на „поступательное развитіе человѣчества къ человѣчности“, свою идею гуманности и тѣсной связи между поэзіею и религіею Гердеръ перенесъ и въ ученіе о богодуховности. Супранатуралистическую теорію объ этомъ предметѣ онъ считаетъ безсмысленною и пустою, относя ее къ „теоріямъ о золотомъ зубѣ бѣлаго слона и о золотыхъ бедрахъ Пивагора“; подъ Духомъ Святымъ онъ разумѣетъ не Третье Лицо Божества, а только религіозный геній человѣчества, то истинное, возвышенное и благородное, что отначала было вложено Творцомъ въ чистую и благородную природу человѣческую и что только постепенно обнаруживалось или открывалось въ исторіи человѣчества, благодаря его лучшимъ и благороднѣйшимъ представителямъ. И вотъ именно библию Гердеръ призналъ самымъ древнѣйшимъ, вѣрнѣйшимъ и точнѣйшимъ откровеніемъ этого генія общечеловѣческаго. Свой взглядъ на религію, Библию и богодуховность Гердеръ считаетъ единственно вѣрнымъ и потому только единственно возможнымъ, чуждымъ крайностей какъ господствовавшаго въ его время легкомысленнаго невѣрія, мирившагося со всѣми другъ друга исключающими противорѣчіями, такъ и „безсодержательной ортодоксальной вѣры церковной“; въ противоположность поверхно-

стному рационализму его ученія будто бы само въ себѣ содер-
жить свое оправданіе. Тѣмъ не менѣ недостатки міровоззрѣ-
нія Гердера усмотрѣть легко. У Гердера, какъ и у предше-
ствовавшихъ ему рационалистовъ, недостаетъ ни глубокаго по-
ниманія христіанской религіи и ея ученія, ни глубокаго на-
учнаго и философскаго анализа. Пантеистическій оттѣнокъ от-
части въ духѣ Спинозы, отчасти въ духѣ Шеллинга, равно
какъ и субъективное пониманіе религіи въ духѣ Якоби не
скрыли всей пустоты его религіозно-философской системы, кото-
рая въ своей сущности мало чѣмъ отличается отъ пустого и безсо-
держательнаго вульгарнаго нѣмецкаго рационализма, хотя самъ
Гердеръ всегда отзывается о немъ крайне несочувственно. Впро-
чемъ, благодаря прекрасному, почти всегда истинно поэтическо-
му и живому изложенію, взгляды Гердера имѣли большое вліяніе на
умственное движеніе того времени и ими увлекались даже нѣ-
которые изъ предавшихъ своей церкви католиковъ (напр., *Гю-
леръ*). Конечно, у Гердера есть много изслѣдованій, заслужи-
вающихъ полнаго вниманія и не потерявшихъ своего значенія
даже и въ наше время; но эти изслѣдованія почти теряются
въ общемъ одностороннемъ направленіи его воззрѣній. Особенно
заслуживаютъ вниманія замѣчанія Гердера, сдѣланныя по по-
воду ложно-критическаго отношенія современныхъ ему раціо-
налистовъ къ книгамъ Св. Писанія. Въ его время стали яв-
ляться такъ называемыя теоріи первоевангелія. Гердеръ съ
полною основательностію доказалъ, что наши каноническія
евангелія не могли образоваться изъ одного общаго всѣмъ имъ
письменнаго памятника. Далѣе,—Гердеръ съ энергіею и умѣн-
емъ опровергъ всѣ пошлыя и грубыя нападки вольнодумцевъ
на Пятюквизіе Моисея, и указалъ основанія, по которымъ къ
писаніямъ Моисея слѣдуетъ относиться съ величайшимъ ува-
женіемъ, какъ къ достопримѣчательнѣйшему памятнику рели-
гіознаго доисторическаго времени и собранію древнѣйшихъ
сохраненныхъ для насъ документовъ касательно исторіи чело-
вѣческаго рода. Впрочемъ, ученія, содержащагося въ Пятю-
квизіи Моисея, Гердеръ, кажется, не считалъ ни оригиналь-
нымъ, ни первоначальнымъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ высказы-
ваетъ мнѣніе, что Моисей почерпнулъ свою космогонію изъ

той чистой и первоначальной религии, къ пониманію которой ключъ можно находить только въ писаніяхъ Зороастра, тѣмъ не менѣе, Гердеръ, вовсе не былъ склоненъ къ тому, чтобы ветхозавѣтное ученіе ставить въ генетическую зависимость отъ Зороастровой или Египетской религии, какъ думали современные ему легкомысленные рационалисты и натуралисты. Онъ не отрицалъ того, что въ ученіи парсизма и книгахъ ветхаго за-вѣта есть общіе пункты, какъ, напр., ученіе о твореніи, раздѣленіе времени, понятіе о Богѣ, ангелахъ и природѣ; но онъ называлъ слишкомъ противнымъ здравому смыслу самое намѣреніе объяснить ихъ знакомствомъ іудеевъ съ вавилонскими, персидскими и индійскими вѣрованіями во время вавилонскаго плѣна. Общіе пункты ученія въ различныхъ религіяхъ Гердеръ охотно объяснялъ изъ той перворелигии, изъ которой произошли всѣ вооще религіи; на еврейскій же народъ онъ вообще смотрѣлъ, какъ на носителя и хранителя этихъ древнихъ и священныхъ преданій перворелигии, обезображенныхъ и чувственно искаженныхъ всѣми другими народами древняго міра. Моисею, по крайней мѣрѣ, въ существенномъ, Гердеръ приписывалъ учрежденіе ветхозавѣтной теократіи вмѣстѣ со всѣми ея установленіями. Нельзя не поставить въ заслугу Гердеру и то, что онъ обратилъ вниманіе ученыхъ на ветхозавѣтное ученіе и такимъ образомъ вызвалъ многія серьезныя изслѣдованія въ этой области.

Примирительное или посредствующее направленіе между Кантомъ и Якоби хотѣлъ проложить *Фризъ*.

Яковъ Фридрихъ Фризъ (1773—1843) былъ ученикомъ Якоби и слушалъ въ іенскомъ университетѣ его лекціи; впоследствии онъ самъ былъ профессоромъ въ томъ же университетѣ и даже образовалъ свою особую философскую школу, къ послѣдователямъ которой принадлежали: *Шлейденъ*, *Апельтъ*, *Мирбтъ*, *Калькеръ*, *Галлиеръ*, *Шмидъ*, *Шлеммихъ*, а изъ богослововъ—*Де Ветте*.

Фризъ согласенъ съ Кантомъ въ томъ, что формы пространства и времени, равно какъ и категоріи разсудка прирождены человѣку, суть формы познанія субъективныя, апріорныя, которыя мы уже сами присоединяемъ къ тому, что мы получаемъ

отвѣтъ чрезъ наши внѣшнія чувства. Онъ поэтому согласенъ съ Кантомъ и въ томъ, что при помощи разсудка мы познаемъ не вещи сами въ себѣ, а только ихъ явленія и свойства. Вещь сама въ себѣ для Канта остается навсегда неизвѣстнымъ *X*-мъ, недоступнымъ для нашего познанія. Фризь соглашается съ Кантомъ, что вещь сама въ себѣ дѣйствительно недоступна для познанія, но-только—для познанія теоретическаго разума. Тѣмъ не менѣе ея существованія отрицать нельзя, иначе было бы непонятно, къ чему относить тѣ свойства и качества, которыя нашъ теоретическій разумъ познаетъ какъ явленія вещи самой въ себѣ. Мало этого,—вещь сама въ себѣ какъ сущность познаваемыхъ нами явленій, есть то именно реальное бытіе, которое убѣждаетъ насъ въ объективномъ существованіи внѣшняго міра. Но какимъ образомъ для насъ становится возможнымъ это убѣжденіе? Въ рѣшеніи этого вопроса Фризь оставляетъ Канта и переходитъ на сторону Якоби. То, что лежитъ за предѣлами явленій, по его мнѣнію, есть уже предметъ предчувствія и вѣры, устанавливаемой требованіями практическаго разума. Такимъ образомъ Фризь различаетъ два рода познанія: а) знаніе, выводимое чрезъ рефлексію изъ воспріятій внѣшняго и внутренняго чувства и доставляющее содержаніе эмпирически—математическому пониманію міра, и б) знаніе основывающееся на идеальныхъ предчувствіяхъ разсудка и доставляющее матеріалъ для эстетически—религіознаго міросозерцанія, опирающагося на чистыя чувства безъ возрѣнія и безъ опредѣленнаго понятія. Чувственное есть предметъ знанія, органами котораго являются чувства и разсудокъ; сверхчувственное—предметъ вѣры, органомъ которой является предчувствіе, и при посредствѣ его-то познается сверхчувственное. Вслѣдствіе этого и религію Фризь опредѣляетъ какъ предчувствіе вѣчнаго въ конечномъ или въ мірѣ явленій, а основныя идеи религіи выводитъ изъ религіозно-эстетической потребности, т. е., источникомъ религіи онъ признаетъ чувство, понимая однако-же его только какъ эстетическую способность, вслѣдствіе чего философія религіи поставляется въ тѣсную внутреннюю связь съ эстетическими возрѣніями. Вообще же сущность религіи Фризь указываетъ въ томъ одушевленіи, предан-

ности и благоговѣннѣ, которыми обусловливается усиленіе чувства безъ опредѣленнаго и точнаго формулированія соотвѣствующихъ ему религиозныхъ мыслей. Вотъ почему вѣра и можетъ раскрываться, не встрѣчая помѣхи со стороны разума и науки. Такъ какъ, признавъ реальность только за вещью самой въ себѣ, къ которой относятся познаваемые нами явленія, Фризь долженъ былъ прійти къ утвержденію, что для всего условнаго, случайнаго и измѣняемаго мы всегда должны предполагать безусловное, необходимое и постоянное, то понятно, какимъ образомъ такія всеобщія истины, какъ бытіе живого Бога, безсмертіе души и свободу человѣческой воли, онъ долженъ былъ признать не постулатами практическаго разума, какъ призналъ Кантъ, а чисто разумными убѣжденіями. Наконецъ, увѣренность въ бытіи живого Бога необходимо привела Фриза къ признанію дѣйствій Божественнаго Промысла, цѣлесообразному устройству міра и т. д.

Въ длинномъ ряду мыслителей, которыми такъ богата была первая половина нашего столѣтія и которые имѣли весьма сильное вліяніе на развитіе новѣйшей богословской науки, видное мѣсто занимаетъ *Шлейермахеръ*. Нѣмецкіе историки называютъ его „знаменитѣйшимъ богословомъ“, „выдающимся умомъ“, „гениальнѣйшимъ мыслителемъ“, „на плечахъ котораго покоится почти все новѣйшее (неконфессіональное) богословіе“.

Фридрихъ Даниэль Эрнстъ Шлейермахеръ (1768—1834), сынъ реформатскаго полковаго священника Готлиба Шлейермахера, принадлежавшаго сначала къ мистической ронсдорфской сектѣ (эллеріанцевъ или сіонитовъ), въ числѣ учредителей которой былъ и его отецъ, а затѣмъ увлекшагося рационализмомъ и, наконецъ, ставшаго членомъ „братской общины“, вѣрованіе которой имѣло большое вліяніе на складъ душевной жизни нашего мыслителя. Получивъ первоначальное обученіе въ братскомъ педагогіумѣ въ Ниски (Nisky), Фридрихъ Шлейермахеръ поступилъ затѣмъ въ семинарію братства въ Барби, но былъ недоволенъ постановкою преподаванія науки въ этомъ учебномъ заведеніи. Въ письмахъ къ своему отцу онъ жаловался на то, что обученіе въ семинаріи ведется весьма дурно, что о научномъ изясненіи у нихъ вѣтъ и рѣчи, что доказательства въ

пользу религіозныхъ истинъ указываются ваставниками поверхностно, что въ семинарской библіотекѣ нельзя найти сочиненій новѣйшихъ богослововъ, которыхъ взгляды и возраженія въ классѣ почти не опровергаются и чрезъ это только усиливается сомнѣніе среди учащейся молодежи въ истинахъ Откровенія. Недовольный школьнымъ обученіемъ въ семинаріи Шлейермахеръ занялся подпольнымъ изученіемъ раціоналистическихъ и атеистическихъ писателей и подъ вліяніемъ ихъ совершенно потерялъ живую вѣру въ Бога, которую проповѣдуетъ христіанство. „Я не могу вѣрить“, писалъ онъ тогда своему отцу, „чтобы то былъ вѣчный, истинный Богъ, Который Самъ назвалъ Себя только Сыномъ Человѣческимъ; я не могу вѣрить, чтобы Его смерть была искупленіемъ для человѣка, такъ какъ Онъ Самъ ясно не высказалъ этого ни одного раза и такъ какъ я не могу признать, чтобы такое искупленіе было необходимо; Богъ не можетъ желать вѣчнаго наказанія для людей.—они не были совершенны; они были сотворены не съ совершенствомъ, но лишь съ стремленіемъ къ нему“. Оставивъ съ такими расшатанными вѣрованіями и раціоналистическими воззрѣніями семинарію, Шлейермахеръ поступилъ въ галльскій университетъ, гдѣ съ увлеченіемъ слушалъ богословіе у извѣстнаго тогдашняго раціоналиста—Землера, изучая вмѣстѣ съ тѣмъ и новѣйшую философію. По выходѣ изъ университета, занимая должность домашняго учителя въ семействѣ графа Дона-Шлобиттенъ, онъ посвятилъ себя изученію греческаго языка и сочиненій Канта, Платона, Спинозы, Фихте, Шеллинга, Якоби, Шлегеля, Гердера и др. Каждый изъ этихъ философовъ, повидимому, приводилъ его въ восторгъ и увлекалъ его своими воззрѣніями. О Платонѣ онъ говоритъ: „Нѣтъ писателя, который бы такъ подѣйствовалъ на меня и такъ посвятилъ меня во святая святыхъ не только философіи, но и человѣка вообще, какъ этотъ божественный мужъ“. Спиноза былъ для него человѣкомъ „святымъ“ и мыслителемъ, „исполненнымъ духа святого“. „Принесите со мной благоговѣнно въ жертву—воскликаетъ онъ,—щепотку волосъ тѣни святого отвергнутаго Спинозы! Его проникалъ высокій міровой духъ, безконечное было его началомъ и концомъ, вселенная—его единственною

и вѣчною любовью. Въ святой невинности и глубокомъ смиреніи онъ отражался въ вѣчномъ мірѣ и взиралъ на него точно такъ же, какъ и онъ самъ былъ его милымъ зеркаломъ. Полонъ вѣры былъ онъ и полонъ святаго духа и потому онъ стоитъ одиноко и недосягаемо, мастеръ въ своемъ искусствѣ, но выше пошлаго цеха, безъ учениковъ и безъ права гражданства! Какъ проповѣдникъ, университетскій профессоръ и писатель, Шлейермахеръ имѣлъ сильное вліяніе на современниковъ и на развитіе какъ богословской, такъ и философской мысли.

Сочиненія Шлейермахера весьма многочисленны и разнообразны по своему содержанию. Но цѣльной и законченной системы міровоззрѣнія онъ не оставилъ послѣ себя. Напротивъ въ его сочиненіяхъ весьма замѣтны слѣды вліянія многочисленныхъ мыслителей, въ особенности же Платона, Спинозы, Канта, Шеллинга и Якоби. Сначала современники даже затруднялись, къ какому философскому направленію его нужно причислить и только отрекались отъ него, вслѣдствіе чего у демократовъ онъ слылъ приверженцемъ деспотизма, у роялистовъ—якобинцемъ, у пантеистовъ—дуалистомъ, у теистовъ—деистомъ, а у людей дѣловыхъ—человѣкомъ легкомысленнымъ и болтуномъ,—*Mensch, dem die Zunge zu lang sei*,—„человѣкомъ, у котораго слишкомъ длиненъ языкъ“. За то въ наше время нѣмецкіе историки, повидимому, не находятъ словъ для превознесенія заслугъ Шлейермахера. „Шлейермахеръ, говоритъ, напр., Целлеръ, былъ не только величайшимъ богословомъ, какого только имѣла протестантская церковь со временъ реформаціи, не только мужемъ церкви, великія мысли котораго о соединеніи протестантскихъ исповѣданій, о болѣе свободномъ церковномъ устройствѣ, о правахъ науки и религіозной индивидуальности будутъ пробиваться, не смотря ни на какое противодѣйствіе, и уже теперь снова начали подыматься изъ глубокаго затменія, не только талантливымъ проповѣдникомъ, высокоодареннымъ учителемъ вѣры, который глубоко дѣйствовалъ на душу и образовывалъ сердце разсудкомъ и разсудокъ сердцемъ,—Шлейермахеръ былъ также философомъ, который безъ замкнутой формы системы разсѣялъ однако самыя плодотвор-

ныя сѣмена, изслѣдователемъ древности, труды котораго для знанія греческой философіи составляютъ эпоху, наконецъ—человѣкомъ, который честно содѣйствовалъ государственному возрожденію Пруссіи и Германіи, который въ личныхъ сношеніяхъ вліялъ на весьма многихъ, увлекаая, воспитывая и научая, который не въ одномъ дѣятелѣ пробудилъ совершенно новую духовную жизнь.—Шлейермахеръ первый основательнѣе изслѣдовалъ особенную сущность религіи и тѣмъ оказалъ необыкновенную услугу также и практическому опредѣленію ея отношенія къ другимъ областямъ. Онъ—одинъ изъ самыхъ выдающихся людей, работающихъ уже болѣе вѣка надъ тѣмъ, чтобы вывести всеобщее—человѣческое изъ положительнаго, преобразовать традиціи въ духѣ нашего времени, одинъ изъ самыхъ передовыхъ поборниковъ новѣйшаго гуманизма“. Въ нижеслѣдующемъ будетъ показано, насколько этотъ отзывъ о Шлейермахерѣ и его заслугахъ преувеличенъ.

Не подлежатъ сомнѣнію увлеченіе Шлейермахера пантеистическими мировоззрѣніями Спинозы и Шеллинга. Пантеистическимъ оказывается у него самое понятіе о Богѣ. вмѣстѣ съ Кантомъ Шлейермахеръ признаетъ субъективными формы пространства и времени; но онъ идетъ далѣе Канта, когда этимъ формамъ, равно какъ и категории причинности онъ вмѣстѣ съ тѣмъ приписываетъ и вполне объективное, реальное значеніе, противопоставляя такимъ образомъ реальному субъекту реальный объектъ. Но объекты, существующіе въ необозримомъ множествѣ во внѣшнемъ мірѣ, имѣютъ однако же общую связь между собою, сливаются въ единство, которое не привносится только мыслящимъ субъектомъ, а имѣетъ дѣйствительное и реальное бытіе. Это-то единство мірового цѣлаго, по ученію Шлейермахера, и есть само Божество или міровой духъ (Weltgeist), какъ безразлично употребляетъ Шлейермахеръ эти слова въ своихъ „Рѣчахъ о религіи къ образованнымъ между ея поносителями“, „Абсолютная причинность Бога, говоритъ онъ въ другомъ сочиненіи¹⁾, тождественна съ причинностію связи природы и не простирается далѣе ея“. Богъ есть то само без-

¹⁾ Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang dargestellt, Berlin. 1821.

конечное, которое составляет предметъ всѣхъ нашихъ религіозныхъ чувствованій, и въ единеніи съ которымъ состоитъ идея безсмертія. Это понятіе о Богѣ хотя Гёте и назвалъ „слишкомъ христіанскимъ“ (zu christlich), но современники Шлейермахера, какъ супранатуралисты, такъ и раціоналисты, сразу отвергли его какъ пантеистическое, а самаго Шлейермахера стали обвинять въ искаженіи христіанскаго ученія и пантеизмѣ (Саккъ). Шлейермахеръ рѣшилъ защищать себя, извѣщаясь неточностію выраженій, которыя онъ употреблялъ, и увѣряя читателей, что его не поняли, причемъ онъ старался яснѣе раскрыть свое ученіе о Богѣ, хотя положеніе дѣла отъ этого нисколько не измѣнилось. Пантеисты допускаютъ тождество міра и Бога. Шлейермахеръ въ своей „догматикѣ“ и „діалектикѣ“, желая отстранить отъ себя упрекъ въ пантеизмѣ, сталъ учить о Богѣ какъ о бытіи не только отличномъ отъ міра, но и противоположномъ ему, какъ объ отрицаніи міра. Между Богомъ и міромъ нѣтъ ничего общаго, нѣтъ никакого другого отношенія, кромѣ совмѣстнаго существованія (Zusammensein). По ученію Шлейермахера, Богъ и міра суть *Correlata*, т. е., коррелятивныя понятія, то же, что у Спинозы *natura naturans* и *natura naturata*. Въ идеѣ Бога, по ученію Шлейермахера, мыслится абсолютное и живое единство міра идеальнаго и реальнаго со включеніемъ всѣхъ противоположностей, т. е., Богъ есть, какъ выражается самъ Шлейермахеръ, цѣлостность всего сущаго, разсматриваемая какъ единство; а въ понятіи міра напротивъ мыслится относительное единство идеальнаго и реальнаго подъ формою противоположности т. е., міръ есть та же самая цѣлостность всего сущаго, но распавшаяся на множественность и раздѣльность. Поэтому Бога нельзя мыслить ни тождественнымъ съ міромъ, ни отдѣленнымъ отъ міра, но въ то же время Богъ и міръ находятся между собою въ такой тѣсной взаимной связи, что не можетъ быть мыслимо ни бытіе Бога безъ міра и внѣ его, ни бытіе міра безъ Бога и внѣ Бога. Мы не знаемъ о бытіи Бога внѣ міра, говоритъ Шлейермахеръ; но если Богъ не могъ быть никогда безъ міра, то ясно, что Богъ не могъ быть и до міра. Шлейермахеръ находилъ невозможнымъ прилагать къ Богу и

понятіе личности, сознанія или духовности, потому что эти понятія будто бы вносили бы ограниченіе, конечность, различеніе, противоположеніе, приличныя только міру. Такимъ образомъ, не подлежитъ сомнѣнію, что Шлейермахеръ никогда не оставлялъ своего пантеистическаго понятія о Богѣ. Правда, Шлейермахеръ, повидимому, принимаетъ христіанскій догматъ о сотвореніи вещей чрезъ абсолютную причинность Бога. „Міръ, говоритъ онъ, отъ Бога“: тѣмъ не менѣе онъ намѣренно отклоняетъ отъ себя разъясненіе этого догмата, такъ какъ онъ будто бы не имѣетъ никакого отношенія къ благочестію; но въ дѣйствительности Шлейермахеръ только не хотѣлъ ясно обнаруживать своего грубо-пантеистическаго міровоззрѣнія, хотя въ другихъ случаяхъ онъ вовсе не былъ такъ скрытенъ. Ученіе Филона ему кажется симпатичнѣе повѣствованія Моисея. Въ Св. Писаніи онъ даже не находитъ яснаго ученія объ ангелахъ и злыхъ духахъ. Разсказъ о грѣхопаденіи прародителей для него поэма; зло—условіе добра и потому установлено Богомъ, предопредѣлено имъ; причина грѣха въ чувственности человѣческой природы. Какъ пантеистъ, не отдѣляющій Бога отъ міра, Шлейермахеръ также не допускалъ возможности какъ сверхъестественнаго откровенія, такъ и чудесъ. Правда, онъ иногда какъ бы допускаетъ возможность сверхъестественнаго, но при этомъ увѣряетъ, что сверхъестественное не есть вполнѣ сверхъестественное. Чудеса, по его мнѣнію, для благочестія даже были бы вредны, но во всякомъ случаѣ не нужны и излишни. Какъ пантеистъ, онъ все естественное готовъ считать сверхъестественнымъ и все сверхъестественное—естественнымъ.

Но если сверхъестественное откровеніе не возможно, то какимъ же путемъ мы можемъ постигать Бога, чтобы поставить себя въ извѣстныя отношенія къ нему? Рѣшеніе этого вопроса, очевидно, находится въ непосредственной зависимости отъ того, что разумѣетъ Шлейермахеръ подъ религіею, въ чемъ полагаетъ онъ ея сущность и изъ какого источника, по его мнѣнію, она черпаетъ свое содержаніе. Въ рѣшеніи этого вопроса Шлейермахеръ не соглашается ни съ Кантомъ, ни съ Фихте, ни даже съ Якоби. „Религія, говоритъ онъ въ своемъ

сочиненіи „Der christliche Glaube“ не есть ни знаніе, ни дѣйствіе, но чувство, непосредственное самосознаніе. Ея содержаніе есть чувство абсолютной зависимости. Въѣсть съ этимъ сознаніемъ абсолютной зависимости человѣку дано также и знаніе существованія абсолютной причинности, отъ которой онъ зависитъ“. Что религія не есть только извѣстная форма знанія, какъ думалъ Фихте,—это, конечно, вѣрно, потому что, какъ свидѣтельствуется ежедневный опытъ, теоретическія познанія даже въ религіозной области не всегда влекутъ за собою благочестіе и могутъ существовать безъ него; прекрасное знаніе Библии само по себѣ не дѣлаетъ человѣка религіознымъ или вѣрующимъ; съ другой стороны глубокое и истинно-религіозное чувство можетъ проявляться и безъ соотвѣствующихъ теоретическихъ познаній, какъ свидѣтельствуется объ этомъ жизнь многихъ христіанскихъ подвижниковъ и простыхъ благочестивыхъ людей. Но для Шлейермахера было и другое основаніе отказаться отъ отождествленія религіи съ знаніемъ. Какъ мы видѣли, по понятію Шлейермахера, Богъ, какъ единство мірового цѣлаго, а не какъ опредѣленный объектъ не можетъ даже и быть предметомъ знанія; онъ является только условіемъ или предположеніемъ всякаго знанія. Правда, Шлейермахеръ допускаетъ познаніе и въ религіи, но это познаніе особаго рода, отличное отъ обыкновеннаго научнаго познанія. Это познаніе исключаетъ всякое посредство чувственнаго воспріятія и соотвѣствующихъ ему формъ воззрѣнія. Это—непосредственное сознаніе единства разума и природы, бытія всего конечнаго въ безконечномъ и чрезъ безконечное, всего временнаго въ вѣчномъ и чрезъ вѣчное. Благочестіе не раждаетъ, но сопровождаетъ знаніе. Искать и находить безконечное во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ бытіи и измѣненіи, во всякомъ дѣйствованіи и страданіи, и самую жизнь имѣть только въ непосредственномъ чувствѣ и знать ее, какъ это безконечное бытіе,—вотъ что, по ученію Шлейермахера, составляетъ религію. Религія есть жизнь въ безконечной природѣ цѣлаго, въ одномъ и въ цѣломъ, въ Богѣ,—жизнь, которая имѣетъ все и обладаетъ всѣмъ въ Богѣ и имѣетъ Бога во всемъ; но она не есть ни знаніе, ни познаваніе ни Бога, ни міра. Она

есть нѣчто среднее между наукою и искусствомъ. Она есть ощущение и предчувствіе безконечнаго. Сущность религіи состоитъ въ томъ, чтобы въ воздѣйствіяхъ вселенной, какъ она открывается въ каждое мгновеніе въ своей непрерывной дѣятельности, воспринимать въ нашу жизнь все единичное, какъ часть безконечнаго и единаго цѣлаго и подчиняться его велѣніямъ.

Еще менѣе вмѣстѣ съ Кантомъ Шлейермахеръ готовъ отождествлять религію съ нравственностію или считать ее постулатомъ послѣдней. Опытъ свидѣтельствуетъ, что можно прекрасно знать всѣ требованія нравственности,—и въ то же время не быть человѣкомъ религіознымъ; съ другой стороны—можно быть благочестивымъ, не зная въ чемъ состоитъ система морали, но руководствуясь только вѣрою и внутреннимъ убѣжденіемъ, что извѣстныя дѣйствія совпадаютъ съ волею Божіею и потому богоугодны, религіозны по самому своему существу. Такovy всѣ дѣйствія богодухновенныхъ людей, образцовъ истиннаго благочестія, рядомъ съ которымъ не можетъ существовать ни какой видъ безнравственности. Здѣсь то же говоритъ Шлейермахеръ, что и относительно знанія: религія не раждаетъ, но сопровождаетъ всякое нравственное дѣйствіе. Человѣкъ религіозный повсюду ищетъ и во всемъ находитъ дѣйствіе изъ Бога или—лучше—дѣйствованіе самаго Бога въ человѣкѣ, что не можетъ не быть нравственнымъ. Но Шлейермахеръ не могъ отождествлять религію съ нравственностію и по другой причинѣ. Нравственность основывается на свободѣ воли человѣческой. Для Шлейермахера же свобода воли представляется только въ смыслѣ развитія личности человѣка изъ первоначально данныхъ отъ природы основъ. Какъ убѣжденный пантеистъ, хотя и прикрывавшійся теистическими фразами, Шлейермахеръ питалъ явныя симпатіи къ детерминизму и потому онъ не усматривалъ существенной разницы между законами нравственными и обыкновенными законами природы. Только по непослѣдовательности онъ не сталъ открыто на сторону безусловнаго детерминизма.

Шлейермахеръ, наконецъ, не могъ согласиться и съ Якоби, который, какъ мы знаемъ, источникомъ религіи призналъ вѣру

или наше внутреннее чувство, потому что у Якоби это внутреннее чувство есть не что иное какъ созерцаніе и потому должно быть отнесено, собственно говоря, къ познавательнымъ способностямъ человѣка. Шлейермахеръ поэтому не усматриваетъ существенной разницы между Фихте и Якоби въ ученіяхъ о религіи.

По мнѣнію Шлейермахера, сознаніе Божества достигается въ насъ ни чрезъ наше знаніе, ни чрезъ наше дѣйствованіе, а только чрезъ ту психическую дѣятельность, которая обыкновенно обнаруживается подъ формою ощущенія или чувствованія. Частнѣе Шлейермахеръ опредѣляетъ религію какъ чувство абсолютной, всецѣлой и полнѣйшей зависимости человѣка отъ Бога. Но такъ какъ подъ Богомъ Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, разумѣетъ не живое личное и всесовершеннѣйшее Существо, а только единство мірового цѣлаго, чистое отрицаніе всего множественнаго и противоположнаго, то очевидно, что и религію онъ понимаетъ какъ чувство абсолютной зависимости вообще отъ природы какъ духовной, такъ и физической въ ея цѣломъ единствѣ. „Каждое чувство становится для насъ религіознымъ, говоритъ Шлейермахеръ, настолько, насколько дѣйствуетъ на насъ и производитъ впечатлѣніе не что либо единичное какъ таковое, но въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ цѣлое, какъ откровеніе Божества, и такимъ образомъ въ вашу жизнь входитъ не единичное и конечное, но Богъ, въ которомъ только одномъ отдѣльное есть единое и все“. Сущность религіи поэтому и состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы чувствовать себя всегда единымъ и нераздѣльнымъ съ вѣчнымъ и недѣлимымъ міровымъ единствомъ. Религіознымъ чувствомъ слѣдовательно является не простое только чувство внѣшней зависимости, но зависимости внутренней, т. е., чувство благочестивое, особое и благородное предрасположеніе человѣка духовно стремиться къ безконечному и вѣчному.

Такъ какъ, по Шлейермахеру, сущность религіи состоитъ только въ чувствѣ и Божество не можетъ быть объектомъ нашего познанія, то Шлейермахеру не оставалось ничего другого какъ утверждать, что для насъ возможны только образныя, антропоморфическія или отрицательныя представленія о Богѣ, что религіозныя представленія вообще суть только способы, въ

какихъ проявляется религіозное чувство и что даже всѣ такъ называемыя доказательства бытія Божія не должны имѣть мѣста въ богословіи. Доказательства относятся къ области знанія, къ философіи, но не къ религіи и даже не къ богословію.—Полагая сущность религіи только въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ единого Бога, Шлейермахеръ не придаетъ никакого значенія ученію различныхъ религій о духахъ добрыхъ и злыхъ, о бытіи ангеловъ и діавола, утверждая, что это ученіе не имѣетъ отношенія къ благочестію и религіозному сознанію человѣчества.

Въ исторіи развитія религіи Шлейермахеръ различаетъ три ступени: фетишизмъ, политеизмъ и монотеизмъ. Монотеистическія религіи суть іудейство, выражающее идею непосредственнаго воздаянія или воздѣйствія безконечнаго на всякое отдѣльное и конечное, и христіанство, сущность котораго состоитъ въ признаніи всеобщей испорченности и необходимости искупленія.

Само собою понятно, что ученіе христіанскаго откровенія Шлейермахеръ понимаетъ по своему. Ученіе о Троичности. Лицъ въ Богѣ въ смыслѣ христіанскаго догмата онъ отвергаетъ, признавая это ученіе только опредѣленіемъ способовъ откровенія Бога, подъ Духомъ Святымъ онъ разумѣетъ духъ христіанскаго общества или церкви, который состоитъ въ вѣчномъ стремленіи къ совершенству и въ вѣчномъ приближеніи къ первоначальной цѣли этого совершенства. Святой Духъ, какъ посвящаетъ не разъ свою мысль Шлейермахеръ, есть соединеніе Духа Божія (т. е. міроводо всеединства) съ духомъ человѣческимъ въ формѣ принципа, оживляющаго общую жизнь христіанской церкви или общества. Вотъ почему и самымъ большимъ грѣхомъ должно признавать грѣхъ противъ этого духа. На немъ основывается и сама церковь, подъ которою Шлейермахеръ разумѣетъ общество людей, исполненныхъ благочестія. Безсмертіе души онъ понимаетъ какъ постоянное стремленіе человѣка къ первоначальной цѣли совершенства, каковое стремленіе продолжается и за гробомъ, и достиженіе абсолютнаго совершенства въ смыслѣ абсолютнаго окончанія этого процесса онъ считаетъ немислимымъ. Что же касается первоначальнаго совершенства міра и человѣка, то Шлейермахеръ разумѣетъ подъ нимъ простую способность и воспріимчивость къ совершенному. Грѣхъ

онъ понимаетъ какъ противодѣйствіе духу со стороны плоти и допускаетъ его только тамъ гдѣ есть сознаніе его; человѣчество грѣховно по необходимости и потому грѣхъ царствуетъ въ немъ отъ самаго начала. Какъ благодать немислима безъ сознанія грѣха, такъ и грѣхъ, по Шлейермахеру, не можетъ быть сознаваемъ иначе какъ въ связи съ понятіемъ благодати. Ученіе объ искупленіи составляетъ самую сущность христіанской религіи; тѣмъ не менѣе Шлейермахеръ утверждаетъ, что необходимость искупленія не можетъ быть доказана.

Ученіе Шлейермахера объ Иисусѣ Христѣ можетъ быть сведено къ слѣдующему. Понятіе человѣка Шлейермахеръ, подобно Шеллингу, рассматриваетъ съ двухъ сторонъ: человѣкъ въ бытіи (идея) и человѣкъ въ бываніи (объективная дѣйствительность). Первый безгрѣшенъ, второй склоненъ къ ошибкамъ, погрѣшностямъ, порокамъ,—и дѣйствительно пороченъ. Явленіе перваго въ бываніи, т. е., въ жизни, но съ сохраненіемъ безгрѣшности, непорочности,—и есть сверхъестественное рожденіе Господа нашего Иисуса Христа. Такимъ образомъ рожденіе (или—вѣрнѣе—появленіе въ міръ) Христа дѣйствительно есть явленіе сверхъестественное, чудесное, но лишь настолько, насколько нельзя объяснить себѣ, какимъ образомъ въ дѣйствительной, внѣшней жизни (въ бываніи) Христосъ остался безгрѣшнымъ и не принесъ съ собою въ міръ наклонности къ грѣху. Здѣсь же, т. е., на землѣ, идея Высочайшаго Существа завладѣла всѣмъ сознаніемъ Иисуса,—и въ этомъ состоитъ вся сущность, все значеніе Христа, какъ Искупителя человѣчества. Бытіе Бога въ Немъ составляло все Его внутреннее Я, а потому и не было въ Немъ ничего такого, что не опредѣлялось бы волею Бога. Вотъ почему Христосъ является чистѣйшимъ образомъ, или, какъ обыкновенно говорятъ, идеаломъ всего человѣчества. Въ живомъ единеніи съ Нимъ можетъ быть всякій, кто только воодушевленъ Его духомъ, проникнуть Его ученіемъ. Общество такихъ людей есть *христіанская* церковь, которая такимъ образомъ можетъ быть признана отображеніемъ Христа, какъ Христосъ—ея первообразомъ. Частнѣе взгляды Шлейермахера на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Иисуса Христа, какъ онъ изложенъ въ его чтеніяхъ по „жизни Иисуса“, представляется слѣдующимъ. Христосъ родился отъ совершенно

обыкновенныхъ людей и совершенно обыкновеннымъ образомъ, но безъ грѣха; воспитаніе получилъ такое же, какъ и всякій іудейскій отрокъ того времени. Отъ другихъ людей Онъ отличался только полнѣйшимъ совершенствомъ или, какъ говорить Шлейермахеръ, максимумомъ богосознанія, которое впоследствии сдѣлалось регуляторомъ всей Его жизни и дѣятельности. Достигнувъ тридцатилѣтняго возраста и принявъ крещеніе отъ Іоанна, Онъ началъ свое общественное служеніе, постоянно избирая центромъ своей дѣятельности то Капернаумъ, то Іерусалимъ. Общественное служеніе Іисуса Христа состояло главнымъ образомъ въ Его ученіи и отчасти въ дѣлахъ милосердія къ страждущему человѣчеству. Многія изъ Его дѣлъ кажутся дѣйствительно необыкновенными, но впрочемъ лишь настолько, насколько мы не въ силахъ объяснить ихъ на основаніи добытыхъ въ наше время научныхъ положеній; объяснять же ихъ нужно, по всей вѣроятности, или полнотою мессіанскаго достоинства Іисуса, или теплотою вѣры тѣхъ, надъ которыми они были совершены. Что такое эти дѣйствія въ ихъ сущности, — Шлейермахеру неизвѣстно, но только они не чудеса въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ ихъ церковь. Ученіе Христа было ново и оригинально, не находилось ни въ какой внутренней связи съ ученіемъ ветхозавѣтнаго откровенія, а напротивъ во многихъ пунктахъ даже расходилось съ нимъ. Вотъ почему Іисусу приходилось часто сталкиваться съ ветхозавѣтными воззрѣніями и установленіями. Уже одно это должно было возбудить противъ Него многихъ іудеевъ и особенно ихъ авторитетовъ — книжниковъ и фарисеевъ, которые въ то время близко держались ветхозавѣтныхъ воззрѣній и традицій. Къ этому еще нужно присоединить грозныя обличительныя рѣчи Христа, порицавшаго лицемеріе и внѣшнюю, бездушную набожность фарисеевъ, пороки народа и его склонность къ одной только обрядности и внѣшности. Все это было причиною того, что противъ Іисуса составилъ полуофициальный заговоръ съ цѣлю Его умертвить. И дѣйствительно, — въ одно время Христосъ былъ схваченъ, осужденъ и распятъ на крестѣ. Нѣтъ основанія думать, что Онъ умеръ на крестѣ дѣйствительною смертію, хотя официально Онъ и былъ признанъ дѣйствительно умершимъ. Друзья сняли

Его со креста и похоронили, по особому стеченію обстоятельствъ, въ чьемъ-то чужомъ гробѣ (не—Іосифовомъ), и потому впослѣдствіи тѣло Его, очевидно, нужно было поренести въ болѣе постоянное мѣсто. Такъ ли оно было на самомъ дѣлѣ, или, быть можетъ, Христось, пробудившись, Самъ вышелъ изъ гроба, только на третій день послѣ погребенія тѣла Христа въ гробѣ не оказалось. Разнеслась молва, что Христось воскресъ изъ мертвыхъ. И дѣйствительно, Онъ являлся тогда своимъ ученикамъ, но совершенно однакоже такимъ, какимъ Онъ былъ и во время страданій, и не сверхъестественнымъ, а обыкновеннымъ образомъ. А такъ какъ и въ это время Христось былъ такимъ же точно, какъ и во время своей земной жизни, имѣлъ такое же смертное тѣло, плоть и кости, то Его жизнь и по воскресеніи снова окончилась, разумѣется, обыкновенною смертію; проживалъ же Онъ теперь до Своей второй смерти, по всей вѣроятности въ Виваніи, гдѣ Онъ лучше всего могъ вести скрытную и удивленную жизнь. Само собою разумѣется, что ученики Иисуса были твердо увѣрены въ томъ, что за Свою богоугодную жизнь и дѣла Онъ долженъ прославиться въ царствіи Божіемъ; а изъ этой увѣренности съ теченіемъ времени выработался рассказъ о событіи мнимо-историческаго характера—вознесеніи Христа на небо.

Такимъ образомъ, въ ученіи Шлейермахера Христось не только не Богъ, но и не истинный Богочеловѣкъ, какъ выражается одинъ изъ критиковъ Шлейермахера (Штауденмайеръ), только полубогъ, превосходящій всѣхъ остальныхъ смертныхъ своимъ сверхъестественнымъ рожденіемъ или—точнѣе—явленіемъ въ міръ безъ наклонности ко грѣху. Но такъ какъ причина безгрѣшности Иисуса Христа, по Шлейермахеру, заключалась въ максимумѣ богосознанія, то очевидно, что и отличіе Христа отъ другихъ людей полагается также только въ богосознаніи Его. Что же касается Его искупительнаго значенія, то оно (будтобы) состоитъ не въ крестной смерти Христа, а лишь въ идеальности Его лица, жизни и ученія. Отличительный признакъ христіанскаго благочестія, говоритъ Шлейермахеръ, состоитъ въ томъ, что въ немъ центральнымъ пунктомъ является идея искупленія. Но христіанинъ познаетъ этотъ фактъ искупленія въ церкви въ фактѣ христіанскаго

сознанія и жизни. Тотъ искупляетъ уже себя чрезъ Христа, кто мыслить, чувствуетъ, живетъ и дѣйствуетъ подобно Христу, по-христіански, находится въ жизнеобщеніи со Христомъ. Дѣятельность въ церкви становится какъ-бы дѣятельностію самаго Христа,—и отъ этой-то дѣятельности Христа въ жизни человѣчества должно заключать и къ Его лицу. Богъ предназначилъ блаженство всѣмъ людямъ, но не иначе какъ чрезъ Христа и чрезъ вѣру въ Него. Блаженны вѣрующіе въ Него уже въ этой жизни,—они избранники Божіи; а не вѣрующіе въ Него здѣсь уже самымъ невѣріемъ своимъ лишены блаженства; впрочемъ, Шлейермахеръ допускаетъ, что эти лица въ другое время, по непостижимому для насъ нынѣ дѣйствию Христа, будутъ участвовать въ искупленіи.

Шлейермахеръ поставилъ себѣ задачу—установить вѣчный договоръ между живою христіанскою вѣрою и свободнымъ научнымъ изслѣдованіемъ, такъ чтобы вѣра не мѣшала научному изслѣдованію, а научное изслѣдованіе не мѣшало вѣрѣ. Въ области богословія онъ также хотѣлъ проложить такъ называемое посредствующее или примирительное направленіе. Онъ хотѣлъ примирить раціоналистическія воззрѣнія на истинны Откровенія съ церковнымъ ученіемъ. Но, конечно, такого примиренія онъ не достигъ, да и не могъ достигъ, потому что его собственное міровоззрѣніе было чуждо цѣльности и систематичности, а составныя части его нерѣдко свидѣтельствуютъ о слишкомъ искусственномъ соединеніи ихъ. По своему ученію о Богѣ и Его отношеніи къ міру, Шлейермахеръ, какъ мы видѣли, стоитъ прямо на сторонѣ пантеизма; въ пониманіи евангельской исторіи и истинъ Божественнаго Откровенія онъ, очевидно,—близокъ къ раціонализму. Его полувѣрованіе и полуютрицаніе бросаются въ глаза каждому изучающему его многочисленныя сочиненія. Болѣе или менѣе оригинальнымъ представляется его ученіе о религіи, какъ чувствѣ абсолютной зависимости. Но не трудно видѣть полную научную несостоятельность такого взгляда на религію.

1. Религія не можетъ состоять въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ Бога, пока Богъ понимается въ пантеистическомъ смыслѣ, какъ бытіе не только не отдѣльное отъ міра, но и тождественное съ нимъ;
- 2) Религія не можетъ быть признана дѣломъ одного сердца, потому что религіозность и чувствитель-

ность—не тождественныя понятія; религіозное достоинство чувства опредѣляется извѣстными теоретическими представленіями и связью съ извѣстною нравственною дѣятельностію. 3) Чувство абсолютной зависимости отъ безконечнаго не исчерпываетъ всего содержанія религіи, которая напротивъ не въ меньшей мѣрѣ предполагаетъ чувство свободы въ человѣкѣ и самостоятельное отношеніе его къ Богу. Человѣкъ можетъ чувствовать и даже сознавать свою безусловную зависимость отъ законовъ природы; но это чувство зависимости не можетъ носить религіознаго характера (пантеизмъ и матеріализмъ).

Не смотря на указанныя недостатки, міровоззрѣніе Шлейермахера—повторяемъ—имѣло весьма сильное вліяніе на развитіе богословской мысли. Его приемы были усвоены лучшими учеными того времени, а его взгляды и мысли не потеряли своего значенія еще и въ настоящее время для протестантскихъ богослововъ. Къ ученію Шлейермахера примкнули даже ортодоксы, какъ напр., Твестень, Нишъ, Закъ, Мюллеръ; его взгляды замѣтны у Неандера, Ульмана, Умбрейта, Люкке, Ольсгаузена, Гундесагена, Гагенбаха и др.; его вліянію подчинялись даже представители раціоналистическаго критицизма, какъ, напр., Де-Ветте, Баумгартенъ-Крузій, Газе, Блеекъ, Шварцъ, Гизелеръ и Кредверъ. У Шлейермахера часто ищутъ для себя опоры и всѣ представители такъ называемой отрицательной евангельской критики (Бауръ и Штраусъ).

Но что—главное, такъ это то, что къ числу послѣдователей Шлейермахера принадлежатъ почти всѣ лучшіе христіанскіе апологеты между протестантскими богословами. Поэтому мы будемъ говорить о послѣдователяхъ Шлейермахера подробнѣе въ свое время. Теперь же остановимъ свое вниманіе на выдающемся современникѣ Шлейермахера, имѣвшемъ столь сильное вліяніе на развитіе философской и богословской мысли (хотя, къ сожалѣнію, преимущественно во враждебномъ христіанству духѣ), что въ этомъ отношеніи рядомъ съ нимъ можно было поставить развѣ одного только Канта. Мы говоримъ о Гегелѣ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

Историческій способъ изъясненія ученія Апостола Павла о человѣкѣ грѣха.

Историческій способъ изъясненія ученія Апостола Павла о человѣкѣ грѣха не существовалъ вовсе ни въ древне-христіанскія времена, ни въ средніе вѣка; онъ былъ неизвѣстенъ до 17-го вѣка, когда появился среди протестантскихъ богослововъ. Не смотря на трехвѣковую почти давность существованія этого способа толкованія, приверженцевъ его среди протестантовъ не очень много. Изъ римско-латинскихъ богослововъ сторонниками его оказалось три богослова, а изъ православныхъ—ни одного.

Основная мысль этого способа изъясненія, раздѣляемая почти всѣми приверженцами его, та, будто Апостоль подъ пришедствіемъ Господа, которое должно быть предварено явленіемъ человѣка грѣха, разумѣлъ не то видимое пришествіе Христа, которое будетъ при кончинѣ міра для совершенія всеобщаго страшнаго суда, а невидимое, духовное явленіе для суда только надъ однимъ Іудейскимъ народомъ, осуществившееся въ окончательномъ завоеваніи Палестины Римлянами, въ полномъ разгромѣ Іудей, въ разсѣяніи Іудеевъ по всему свѣту, въ разрушеніи Іерусалима и Іерусалимскаго Храма. Соотвѣтственно этому основному положенію въ ученіи Апостола о человѣкѣ грѣха представители историческаго способа объясненія его находятъ указанія только на лица и событія, современныя Апостолу Павлу, относящіяся къ періоду времени, который закончился разгромомъ Іудей, Іерусалима и Храма въ 70-мъ году по Рождествѣ Христовѣ. Иные же изъ сторонниковъ истори-

ческаго способа изъясненія, хотя и не принимаютъ этой основной темы его, тѣмъ не менѣе все вообще ученіе о человѣкѣ грѣха примѣняютъ къ лицамъ и событіямъ, современнымъ Апостолу Павлу.

Первый далъ историческое изъясненіе ученія Апостола Павла о человѣкѣ грѣха знаменитый ученый *Гуго Гроціи* (родился въ Голландіи въ 1583 г., умеръ въ 1645 г.). По исповѣданію это былъ армянинъ ¹⁾, а по своимъ разнообразнымъ сочиненіямъ и разносторонней учености онъ былъ юристъ, апологетъ,—догматистъ, экзегетъ и проповѣдникъ.

Въ своихъ *замѣткахъ* (Annotationes) на Ветхій и Новый Заветъ, вышедшихъ въ свѣтъ въ 1641—1644 г.г., т. е. предъ самою смертію автора, онъ первый высказалъ своеобразное мнѣніе, будто то Посланіе Апостола Павла къ Фессалоникійцамъ, которое всѣ признаютъ Вторымъ Посланіемъ къ нимъ, на самомъ дѣлѣ написано раньше Перваго Посланія и потому оно есть Первое, а называемое Первымъ есть Второе Посланіе ²⁾.

Другое оригинальное мнѣніе Гуго Гроція относительно Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ то, что будто это Посланіе написано за много лѣтъ раньше того времени, къ какому обычно его относятъ, будто оно написано не въ началѣ пятидесятихъ, а въ концѣ тридцатыхъ годовъ, именно, во второй годъ царствованія Калигулы, т. е., въ 38-мъ году по Рождествѣ Христовѣ.

Въ связи съ этимъ мнѣніемъ о раннемъ времени написанія Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ находится у Гуго Гроція и рѣшеніе вопросовъ о томъ, кого Апостолъ называлъ человѣкомъ грѣха, что означаютъ *отступленіе, тайна беззаконія*, и кто названъ *державшимъ*.

Итакъ, кого Апостолъ называлъ человѣкомъ грѣха?

По мнѣнію Гуго Гроція Апостолъ называлъ такъ именно того императора, который царствовалъ, когда было написано Посланіе, т. е., Калигулу. Калигула, какъ извѣстно, отличался

¹⁾ Армяне или ремонстранты—одна изъ протестантскихъ сектъ.

²⁾ Эта гипотеза въ 19-мъ вѣкѣ возобновлена Бауромъ и Эвальдомъ. De-Wette. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. Zweiter Theil. Sechste Ausgabe. Berlin. 1860. S. 276—277.

необычайною жестокостію и вмѣстѣ съ тѣмъ требовалъ себѣ поклоненія, какъ Богу. Въ началѣ своего царствованія, когда, по мнѣнію Гуго Гроція, Апостолъ писалъ свое Посланіе, Калигула еще таилъ свое нечестивое настроеніе, старался казаться доброжелательнымъ, хотя и не былъ таковымъ на самомъ дѣлѣ. На это и указываетъ Апостолъ словами о тайнѣ беззаконія. Скоро Калигула сталъ и явно обнаруживать свое нечестіе, когда онъ, по свидѣтельству жезвеописателя римскихъ цезарей Светонія, потребовалъ отъ всѣхъ поклоненія себѣ, какъ высочайшему Божеству, и захотѣлъ поставить въ Іерусалимскомъ Храмѣ свою колоссальную статую, какъ сообщаютъ это Іосифъ Флавій и Филонъ. Поэтому подъ Храмомъ Божиимъ, въ которомъ сядетъ человекъ грѣха, должно разумѣть Іерусалимскій храмъ. Подъ *отступленіемъ* Гуго Гроція разумѣть нечестіе Калигулы. *Держащимъ* названъ тогдашній проконсулъ Сиріи и Іудеи Л. Вителлій, который посовѣтовалъ не ставить статуи Цезаря въ храмъ. Своеобразная особенность толкованія Гуго Гроція состоитъ еще въ томъ, что будто беззаконникъ (*ὁ ἀνομος*), о которомъ Апостолъ говоритъ въ этомъ же мѣстѣ, въ 7-мъ стихѣ 2-й главы Посланія, есть иное лицо, нежели человекъ грѣха; беззаконникомъ Апостолъ будто бы назвалъ Симона Волхва ¹⁾.

Это толкованіе ученія Апостола Павла о человекѣ грѣха произвольно и на столько переполнено несообразностями, что нельзя не удивляться, какъ могъ высказать его столь ученый и талантливый богословъ.

Прежде всего не выдерживаетъ критики основное положеніе историческаго способа изясненія ученія Апостола о человекѣ грѣха, будто подъ пришествіемъ Господа, которое казалось Фессалоникійцамъ уже наступающимъ, Апостолъ разумѣлъ невидимое явленіе Христа на землѣ, выразившееся въ наказаніи Іудеевъ разгромомъ ихъ отечества, Іерусалима и храма чрезъ нашествіе Римлянъ.

¹⁾ Изложеніе толкованія Гуго Гроція можно читать въ извѣстномъ, критико-эзегетическомъ Комментаріи на Новый Заветъ Мейера. Въ этомъ Комментаріи Толкованіе на Посланія къ Фессалоникійцамъ составлено Любманомъ для раннихъ изданій и Борнманомъ для позднѣйшихъ.

Конечно, наказаніе Божіе на престонародномъ языкѣ называется „посѣщеніемъ Божіимъ“, и суды Божіи, какъ предначатки послѣдняго суда, постоянно совершаются надъ людьми и народами. Но изъ самаго текста ясно видно, что Апостолъ говоритъ не о тайномъ посѣщеніи Божіемъ, которое проявляется въ наказаніяхъ, равно какъ и въ милостяхъ Божіихъ, а объ явномъ, видимомъ пришествіи Іисуса Христа на землю, имѣющемъ быть при кончинѣ міра, для суда надъ всѣмъ міромъ, а не надъ однимъ только Іудейскимъ народомъ и его странюю. Апостолъ говоритъ о томъ пришествіи Іисуса Христа, о которомъ Ангелы при вознесеніи Іисуса Христа на небо сказали Апостоламъ: *Сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, придетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли его восходящимъ на небо* (Дѣян. 1, 11), т. е., придетъ видимо и со славою. Съ тѣхъ поръ хрістіане всѣхъ вѣковъ не переставали ожидать видимаго втораго пришествія Іисуса Христа. Но въ особенности сильно было это ожиданіе въ первые вѣка хрістіанства, начиная съ вѣка апостольскаго. Кромѣ многихъ другихъ свидѣтельствъ, ясное указаніе на это находится во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ. Это Посланіе было и написано съ цѣлю успокоить Фессалоникійцевъ, встревоженныхъ устною молвою и какимъ-то посланіемъ, будто день Господень, т. е., день втораго пришествія Іисуса Христа, уже наступаетъ. Что Фессалоникійцы ожидали именно видимаго втораго пришествія Іисуса Христа, и что Апостолъ говоритъ имъ въ Посланіи именно объ этомъ пришествіи, а не о какомъ-то духовномъ явленіи Его для суда надъ Іерусалимомъ и Іудеею, это ясно видно изъ словъ Апостола: *Молимъ васъ, братія, о пришествіи Господа нашего Іисуса Христа и нашемъ собраніи къ Нему не спшитъ колебаться умомъ и смущаться...* (2 Фесс. 2, 1—2). Развѣ при разрушеніи Іерусалима хрістіане, или люди собирались къ Іисусу Христу? А при второмъ видимомъ пришествіи Іисуса Христа, это, дѣйствительно, будетъ. Тогда *Онъ пошлетъ Ангеловъ своихъ съ трубою зримою; и соберутъ избранныхъ Его отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ* (Матѣ. 24, 31); тогда *соберутся предъ Нимъ всѣ народы* (Матѣ. 25, 31—32).

Далѣе, если бы Апостоль и Фессалоникійцы подъ пришествіемъ Господа разумѣли наказаніе Іудей, то тревога и страхъ Фессалоникійцевъ были бы необъяснимы. Вѣдь они жили въ Греціи, а не въ Іерусалимѣ и не въ Іудеѣ, и потому разгромъ Іудей ни какою опасностію имъ не угрожалъ. Фессалоникійскіе христіане изъ Іудеевъ, конечно, могли почувствовать жалость къ бѣдственной участи своихъ палестинскихъ единоплеменниковъ. Но отсюда еще далеко до тревоги, столь сильной, что для прекращенія ея Апостоль призналъ нужнымъ написать къ нимъ Посланіе. Притомъ же, повидимому, большинство христіанъ въ Фессалоникѣ были изъ язычниковъ, какъ это показываютъ слова Перваго Посланія къ Фессалоникійцамъ: *Вы обратились къ Богу отъ идоловъ* (I, 9).

Но не одна только вторая глава Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ, въ которой содержится ученіе о челоувѣкѣ грѣха, какъ имѣющемъ предварить второе пришествіе Господа, а также и вся первая глава ясно показываетъ, что Апостоль говоритъ о второмъ видимомъ пришествіи Іисуса Христа съ неба, въ соприсутствіи Ангеловъ и святыхъ, для суда надъ грѣшниками и праведниками, для осужденія первыхъ на вѣчныя муки и для воздаянія вторымъ за ихъ вѣру и добродѣтели благами царствія Божія; тогда и Самъ Онъ прославится въ вѣровавшихъ въ Него, во святыхъ Своихъ. Напримѣръ, Апостоль говоритъ Фессалоникійцамъ, что имъ, оскорбляемымъ, праведно воздать отрадою, *въ явленіе Господа Іисуса съ неба, съ Ангелами силы Его* (I, 6—7), и *удостоится царствія Божія* (I, 5). Но при разрушеніи Іерусалима для Фессалоникійцевъ, равно какъ и для прочихъ христіанъ, никакой отрады не было, и царствіе Божіе, ради котораго они страдали, не открылось.

И въ Первомъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ, къ которому Второе Посланіе имѣетъ близкое отношеніе, какъ по времени написанія, такъ и по содержанію, Апостоль писалъ о второмъ видимомъ пришествіи Іисуса Христа при кончинѣ міра; потому что писалъ, что пришествіе Его будетъ *со всеми святыми Его* (3, 13), что оно совершится *при гласѣ Архангела и трубы Божіей* (4, 15. 16), что при этомъ произойдетъ воскресеніе

ніе мертвыхъ и восхищеніе живущихъ на воздухъ въ срѣтеніе Господу (4, 16. 17). При разрушеніи Іерусалима, какъ извѣстно, ничего подобнаго не было; но все это будетъ при кончинѣ міра, какъ ясно предречено объ этомъ и въ другихъ священныя книгахъ. Кромѣ того, Апостоль желаетъ, чтобы ко времени пришествія Господа сердца Фессалоникійцевъ были непорочны предъ Богомъ и Отцемъ (3, 13); а это показываетъ, что онъ говоритъ о такомъ пришествіи Христа, при которомъ отъ нихъ потребуется отчетъ въ ихъ жизни, чего не было при разрушеніи Іерусалима.

Самыя выраженія: *день Господень, день Христовъ*, которыми Апостоль обозначилъ день второго пришествія Іисуса Христа, какъ въ Первомъ (5, 2), такъ и во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ, означаютъ день второго видимаго пришествія Іисуса Христа для суда надъ всѣмъ родомъ человѣческимъ, а не надъ однимъ только Іудейскимъ народомъ. Такое значеніе эти выраженія имѣютъ у самого же Апостола Павла въ другихъ его посланіяхъ. Напр., въ Посланіи къ Филиппійцамъ онъ говоритъ, что онъ молится о нихъ, чтобы они *были чисты и непреткновенны въ день Христовъ* (1, 10); говоритъ еще, что святость ихъ послужитъ къ похвалѣ его въ день Христовъ (2, 16). Въ Первомъ Посланіи къ Коринтянамъ Апостоль повелѣваетъ кровосмѣсника *передать сатанѣ во изможденіе плоти, чтобы духъ былъ спасенъ въ день Господа нашего Іисуса Христа* (5, 5). Въ томъ же Посланіи онъ пишетъ Коринтянамъ, чтобы они, *ожидая явленія Господа нашего Іисуса Христа, были неповинны въ день Господа нашего Іисуса Христа* (1, 7—8). Во Второмъ Посланіи онъ пишетъ Коринтянамъ: *Мы будемъ вашею похвалою, равно и вы нашею, въ день Господа нашего Іисуса Христа* (1, 14). Затѣмъ въ словахъ Апостола Петра: *Придетъ же день Господень, какъ тать ночью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же, разорвавшись, разрушатся, земля и все дѣла на ней сломятъ* (2 Петр. 3, 10), днемъ Господнимъ, очевидно, называется день второго пришествія Христа при кончинѣ міра. Должно замѣтить, что и Апостоль Павелъ въ Первомъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ говоритъ, что *день Господень такъ прійдетъ, какъ тать*

ночью (5, 2), а во Второмъ Посланіи онъ пишетъ, что Господь Иисусъ при явленіи Своемъ съ неба совершитъ отмщеніе *въ пламеняющемъ огнѣ* (1, 7—8). Ясно, что въ обоихъ своихъ Посланіяхъ къ Фессалоникійцамъ Апостоль Павелъ днемъ Господнимъ и пришествіемъ Господа называетъ то самое, что и Апостоль Петръ въ приведенныхъ словахъ, т. е., день второго пришествія Иисуса Христа при кончинѣ міра для страшнаго суда надъ міромъ. Къ тому же заключенію приводитъ сопоставленіе словъ Апостола изъ Перваго Посланія къ Фессалоникійцамъ, что Господь сойдетъ съ неба *при гласъ Архангела и трубъ Божіей* (4, 16), съ словами Иисуса Христа въ Его рѣчи о кончинѣ міра и о Своемъ второмъ пришествіи: *пошлетъ Ангеловъ Своихъ съ трубою громогласною* (Мате. 24, 31). Какъ Иисусъ Христосъ сказалъ, что второе пришествіе Его будетъ внезапно и неожиданно, въ неизвѣстное время: такъ и Апостоль Павелъ въ Первомъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ говоритъ, что день Господень придетъ, какъ тать ночью (5, 2).

Произвольны и невѣрны и другія положенія въ толкованіи Гуго Гроція.

Такъ, онъ относитъ время написанія Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ ко второму году царствованія Калигулы, или къ 38-му году по Рождествѣ Христовѣ; но на самомъ дѣлѣ оно было написано долго спустя послѣ смерти Калигулы, уже въ царствованіе Нерона. По крайней мѣрѣ, это принято наукою. Но если это такъ, то все толкованіе Гуго Гроція оказывается не вѣрнымъ. Подъ человекомъ грѣха Павелъ не могъ разумѣть Калигулу, потому что объ умершемъ уже Калигулѣ нельзя сказать, что онъ откроется, сядетъ въ Храмъ Божіемъ. Далѣе, если человекъ грѣха—не Калигула, то и *державцій*—не Л. Вителлій. Если человекъ грѣха—не Калигула, то и *тайна беззаконія* и *отступленіе* не могутъ означать нечестія Калигулы, тайнаго и открытаго.

Одно ложное положеніе вынуждаетъ дѣлать и другія невѣрныя предположенія. Признавши человека грѣха Калигулой, Гуго Гроцій вынужденъ былъ признать беззаконника инымъ лицомъ, нежели человекъ грѣха; потому что беззаконнику Апостоль приписываетъ ложныя знаменія и чудеса, а Кали-

гула чудесъ не творилъ. Между тѣмъ изъ текста совершенно ясно видно, что Апостоль говоритъ о явленіи или пришествіи одного лица, которое онъ сначала называетъ человѣкомъ грѣха ¹⁾, а потомъ беззаконникомъ.

Толкованіе Гуго Гроція замѣчательно тѣмъ, что онъ первый изъ протестантовъ подъ человѣкомъ грѣха разумѣть не папу, и нигдѣ не говоритъ, что антихристъ явился въ лицѣ папѣ. Полагаютъ, что своимъ новымъ объясненіемъ ученія о человѣкѣ грѣха онъ желалъ положить начало примиренію протестантовъ съ латинянами. Онъ жилъ во время опустошительной тридцатилѣтней войны и былъ одушевленъ идеею примиренія и союза протестантовъ съ латинянами. Желаніе высказаться въ этомъ направленіи поддерживалось въ немъ самымъ положеніемъ его, какъ шведскаго посланника при Французскомъ дворѣ. Онъ хотѣлъ вытѣснить протестантское вѣроисповѣдное толкованіе ученія объ антихристѣ и очистить папу отъ пятна. Его считали даже тайнымъ папистомъ. Іезуитъ Шоттъ вращался около него, домогаясь обратить его въ латинскую вѣру. Поэтому многіе протестантскіе богословы сильно нападали на него и опровергали его толкованіе ²⁾. Отсюда видно, что его изясненіе ученія Апостола о человѣкѣ грѣха имѣетъ ту хорошую отрицательную сторону, что онъ первый изъ протестантовъ отрѣшился отъ воззрѣнія, будто человѣкъ грѣха означаетъ папѣ.

Должно, наконецъ, замѣтить, что Гуго Гроцій не отрицалъ того, что долженъ явиться антихристъ. Вслѣдъ за испанскимъ іезуитомъ Альказаромъ онъ признавалъ антихристомъ турокъ. Впрочемъ и Лютеръ, а также и нѣкоторые другіе протестантскіе богословы видѣли въ туркахъ антихриста, именно—восточнаго антихриста. Рѣзкая особенность взгляда Гуго Гроція на антихриста въ томъ, что онъ, вопреки всѣмъ прежнимъ богословамъ, не нашелъ въ ученіи о человѣкѣ грѣха указанія на антихриста, что онъ видѣлъ въ немъ указанія только на

¹⁾ Въ нѣкихъ кодексахъ Новаго Завѣта, и притомъ древнѣйшихъ, вмѣсто: *человѣкъ грѣха*, написано: *человѣкъ беззаконія*.

²⁾ Heubner. Praktische Erklärung des Neuen Testaments, herausgegeben von Aug. Hahn. Vierter Band. 1839. s. 174.

современныя Апостолу лица и событія и не раздѣлялъ общераспространеннаго въ его время среди протестантовъ воззрѣнія, будто антихристъ—папа, и будто именно папу изобразилъ Апостоль въ челоуѣкѣ грѣха.

Толкованіе Гуго Гроція столь явно противорѣчитъ хронологіи, исторіи, прямому смыслу словъ Апостола и параллельнымъ мѣстамъ Писанія, что только немногіе богословы усвоили себѣ его толкованіе, но и то не въ полномъ видѣ, измѣнивши его въ частностяхъ каждый по своему вкусу.

Однимъ изъ такихъ послѣдователей Гуго Гроція былъ англичанинъ *Гаммондъ*, написавшій Толкованіе на Новый Зауѣтъ. Клерикъ перевелъ его съ англійскаго на латинскій языкъ, дополнилъ примѣчаніями и издалъ въ 1714 году. Ученіе Апостола о челоуѣкѣ грѣха Гаммондъ изъясняетъ слѣдующимъ образомъ.

По мнѣнію Гаммонда наше собраніе къ Іисусу Христу, о чемъ Апостоль говоритъ въ началѣ второй главы Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ, означаетъ собраніе многихъ новыхъ учениковъ для исповѣданія Христіанской вѣры. Но это великое распространеніе Евангелія наступитъ не сразу теперь же, потому что сначала должно наступитъ великое отпаденіе христіанъ отъ вѣры въ ересь гностиковъ, и затѣмъ явно выступитъ Симонъ Волхвъ, какъ антихристъ, и покажетъ все свое высокоумное самообоготвореніе, объявитъ, что онъ—высочайшій отецъ всего бытія и создатель самого Бога іудейскаго, явится противникомъ Христа и Апостоловъ. Все это сбудется только тогда, когда Апостоль Павелъ оставитъ свое бесплодное проповѣданіе среди Іудеевъ и обратится исключительно къ язычникамъ. *Держащій и удерживающее* и есть это мимолетное соединеніе христіанскаго Евангелія съ іудействомъ. *Тайна беззаконія* означаетъ два вида злодѣяній гностиковъ: гнусный развратъ и ненависть къ христіанамъ. Убіеніе беззаконника—это борьба Петра, а по другимъ сообщеніямъ—Петра и Павла, въ Римѣ съ Симономъ Волхвомъ, окончившаяся смертію послѣдняго, о чемъ повѣствуютъ Лже-Клементины.

Изложеніе и подробное опроверженіе этого толкованія Гаммонда сдѣлалъ англійскій богословъ Даніиль Уитби въ своемъ

„Парафразъ и Комментаріи на Новый Заветъ“¹⁾. Но вѣтъ и надобности опровергать это толкованіе обстоятельно. Хотя предъ толкованіемъ Гуго Гроція оно имѣетъ то преимущество, что человѣка грѣха и беззаконника Гаммондъ призываетъ за одно лице: но во всемъ остальномъ оно столь же не правдоподобно, какъ и толкованіе Гуго Гроція. Оно искусственно натянуто и не соотвѣтствуетъ содержанію ученія Апостола. Подобно толкованію Гуго Гроція оно держится на невѣрной хронологіи. День Господень, если даже признать его днемъ разрушенія Иерусалима, совсѣмъ не совпадаетъ съ временемъ смерти Симона Волхва, послѣдовавшей, по свидѣтельству Евсевія и Симеона Метафраста, въ царствованіе Клавдія,—быть можетъ, онъ погибъ въ 42-мъ году, когда, какъ свидѣтельствуется Иеронимъ, Апостоль Петръ былъ въ Римѣ. Несоотвѣтствіе Гаммондова толкованія съ хронологіей обнаруживается и въ томъ, что Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ было написано не мало лѣтъ спустя послѣ смерти Симона Волхва. и потому Апостоль не могъ говорить о явленіи его и гибели въ будущемъ времени. Далѣе, ни съ чѣмъ не сообразна мысль, будто соединеніе христіанства съ іудействомъ могло задерживать явленіе или открытое дѣйствованіе Симона Волхва. Затѣмъ, Симонъ Волхвъ никогда не возсѣдалъ, какъ Богъ, ни въ храмѣ Иерусалимскомъ, ни въ церкви христіанской. Наконецъ, должно прибавить, что Уитби, слѣдуя Котелерію, приводитъ много вѣскихъ доказательствъ противъ достовѣрности сказанія, будто Симонъ Волхвъ, летая въ Римѣ по воздуху, упалъ, по молитвѣ Петра, на землю и разшибся: въ передачѣ сказанія объ этомъ событіи есть разнорѣчія; писатели трехъ первыхъ вѣковъ совершенно молчатъ объ этомъ событіи; впервые о немъ сообщаетъ памятникъ подложный; само событіе маловѣроятно. Но если и допустить, что Симонъ Волхвъ разшибся,—по однимъ сказаніямъ до смерти, по другимъ до полусмерти,—упавши съ воздуха на землю въ силу молитвы Пе-

¹⁾ A Paraphrase and Commentary on the New Testament. Intwo volumes. Vol. II. The seventh Edition. London. 1760. Pag. 394—397. A Paraphrase with Annotations on the Second Epistle of st. Paul to the Thessalonians. The Preface.

тра, всетаки о такомъ событіи Апостоль Павелъ едва-ли могъ выразиться, что Господь Иисусъ *истребитъ его явленіемъ пришествія своего*.

Амстердамскій профессоръ *Клерикъ* (род. въ Женевѣ въ 1657 г., умеръ въ 1736 г.) по исповѣданію арминіанинъ, склонявшійся къ соцініанству и аріанству, хотя перевелъ, дополнилъ и издалъ Комментарій Гаммонда на Новый Заветъ, однако не согласенъ съ его изъясненіемъ ученія Апостола Павла о человѣкѣ грѣха и высказываетъ свое, впрочемъ сходное съ изъясненіемъ Гаммонда, толкованіе. По его мнѣнію *отступленіе* означаетъ отложеніе Іудеевъ отъ Римлянъ. Человѣкъ грѣха—коллективное понятіе и означаетъ взбунтовавшихся Іудеевъ, а въ особенности—предводителя ихъ Симона, сына Гіора. Храмъ Божій—Храмъ Іерусалимскій, оскверненный нападеніемъ и кровопролитіемъ Зилотовъ и Идумеевъ. *Тайна беззаконія* состояла въ томъ, что подъ видомъ свободы народа Іудейскаго и особенно болѣе тщательнаго соблюденія закона Моисеева скрывалось непотребное домогательство владычества, пока, когда силы умножились, не открылось наконецъ явно то, чего добивались тайно. *Удерживающее* или *держашій* означаетъ не одно лицо, а совокупность различныхъ представителей власти и силы: римскаго правителя, аристократію, первосвященниковъ, римскія войска и т. п. ¹⁾.

Толкованіе Клерика отличается единствомъ и выдержанностію одной главной мысли. Но не понятно, почему Апостоль бунтующихъ Іудеевъ изображаетъ подъ видомъ одного лица и вообще говоритъ таинственно и образно о томъ, о чемъ онъ могъ сказать прямо и ясно. Далѣе, Зилоты и Идумеи не присвоивали себѣ имени и власти Бога. Они освернили храмъ Іерусалимскій безчинствами и кровопролитіемъ, но не потому, что они потеряли вѣру въ Бога, не изъ богохульства, а потому, что во время борьбы храмъ, какъ зданіе крѣпкое и обширное, естественно превратился въ крѣпость, сталъ мѣстомъ защиты и нападенія, и что люди во время ожесточенной рѣзни становятся настоящими звѣрьми.

¹⁾ Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Meyer. Zehnte Abtheilung, die Briefe an die Thessalonicher umfassend. Bearbeitet von Lünemann. Dritte Auflage. 1867. S. 226—227.

Значительное сходство съ толкованіемъ Клерика имѣть толкованіе разсматриваемаго библейскаго мѣста англичанина *Уитби*, о которомъ мы уже упоминали выше. Подобно Клеріку онъ подь *отступленіемъ* разумѣть возмущеніе Іудеевъ противъ Римлянъ, и это мнѣніе подтверждаетъ тѣмъ, что въ Священномъ Писаніи и другіе мятежи Іудеевъ называются отступленіемъ; напр., въ книгахъ: I Ездры 4, 12. 15. 19; II Ездры, 2, 18. 22. 27; Нееміи, 2, 19; 6, 6; I Маккавейской 13, 16; II Маккавейской 5, 17. Словомъ отступленіе означаетъ также великое отпаденіе Іудеевъ отъ вѣры, бывшее не въ одной Іудеѣ и Палестинѣ, но повсюду, гдѣ было проповѣдано Евангеліе. И въ сочиненіяхъ Іосифа Флавія отступленіемъ называются мятежи Іудеевъ. Человѣкъ грѣха или человѣкъ беззаконія, т. е., не подчиняющійся закону и власти.—Это названіе вполне примѣнимо къ Іудейскому народу, такъ какъ во времена Іосифа Флавія онъ былъ народомъ, имѣвшимъ какъ бы врожденное отвращеніе отъ подчиненія царямъ, ослѣпленнымъ вслѣдствіе отверженія обѣтованнаго Мессіи (Римл. 11, 8), погруженнымъ въ грѣхи. Онъ—сынъ погибели, потому что уготованъ на погибель (Римл. 9, 22). Онъ—противникъ Христа и Апостоловъ. Онъ превозносится надъ всѣмъ, что называется Богомъ, т. е., надъ царями (Псал. 81, 6), именно, надъ римскими императорами. Его синедрионъ, его священники, первосвященники, книжники, толкователи закона, сидятъ въ храмѣ Божіемъ. *Тайна беззаконія* уже дѣйствуетъ—означаетъ то, что Іудеи уже напоены пагубными мыслями о томъ, чтобы не платить законной подати Цезарю и не подчиняться какой бы то ни было власти; они уже предприняли нѣсколько попытокъ бунта не только въ Вавилонѣ, но и въ Іудеѣ, будучи обольщаемы и возмущаемы ложными пророками. *Державицѣй* означаетъ лице,—не правленіе, а правителя, императора, точнѣе—царствовавшего въ это время Клавдія. Клавдій былъ расположенъ къ Іудеямъ, издалъ въ пользу ихъ два эдикта, и потому при немъ Іудеи не имѣли побужденія затѣять открытый бунтъ противъ римскаго владычества. Напротивъ, послѣ Клавдія состояніе ихъ дѣлалось все хуже и хуже, и у нихъ все болѣе и болѣе назрѣвало намѣреніе поднять знамя бунта противъ Рима. *О дер-*

жащемъ сказано: *пока отъ среды будетъ*; слова эти означаютъ, что Клавдій умеръ насильственной смертію, будучи отравленъ, по свидѣтельству Светонія. Человѣкъ грѣха откроется *въ свое время*, т. е., во время, назначенное для пришествія лжехристовъ и антихриста, въ послѣдній часъ іудейской церкви. *Откроется беззаконникъ* или чрезъ дѣйствительное отложеніе Іудейскаго народа отъ римскаго правительства, или чрезъ великое отступленіе вѣрующихъ этого народа ¹⁾.

Это толкованіе снабжено остроумными соображеніями и обильною ученостію. Уитби не просто высказываетъ свои мнѣнія, а подтверждаетъ ихъ многими доказательствами и опровергаетъ возможныя и дѣйствительныя возраженія противъ нихъ. Въ этомъ отдѣлѣ своего комментарія онъ показалъ себя толкователемъ ученыхъ, остроумнымъ, трудолюбивымъ и тщательнымъ. Не удивительно, что его Комментарій выдержалъ множество изданій: первымъ изданіемъ онъ выпущенъ въ 1718 году, а въ 1760 году вышло уже седьмое изданіе его. И однако, не смотря на эти высокія достоинства его Комментарія, вышеизложенное объясненіе ученія Апостола Павла о челѣвѣкѣ грѣха не свободно отъ недостатковъ всѣхъ вообще историческихъ изъясненій этого ученія. Оно не соотвѣтствуетъ ни буквѣ, ни смыслу и содержанію ученія Апостола. Напр., могъ-ли Апостолъ о бунтующемъ Іудейскомъ народѣ сказать, что *пришествіе его, по дѣйствію сатаны, будетъ со всякою силою и знаменіями и чудесами ложными*? А если онъ такъ выразился, то это значить, что подъ беззаконникомъ онъ разумѣлъ вовсе не Іудейскій народъ. Если и при талантливости толкователя, и при изобильной его учености, и при полнотѣ и обстоятельности толкованія, это послѣднее оказывается натянутымъ и неправдоподобнымъ, то отсюда нельзя не вывести заключенія, что невѣрна самая точка зрѣнія на смыслъ словъ Апостола, что чисто историческое толкованіе ихъ не пригодно, что приверженцы этого толкованія находятъ въ словахъ Апостола указанія на такія лица, событія и состоянія, какихъ въ

¹⁾ A Paraphrase and Commentary on the New Testament. Vol. 2. Pag. 403—412. A Paraphrase with Annotations on the second Epistle of st. Paul to the Thessalonians.

нихъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ, что Апостоль говоритъ совсѣмъ о другомъ, и что для непредубѣжденнаго читателя Посланія сразу же бросается въ глаза несоотвѣтствіе историческаго способа толкованія словъ Апостола съ прямымъ смысломъ, связью и содержаніемъ послѣднихъ.

Къ толкованію Гуго Гроція всего ближе примыкаетъ изъясненіе арминіанскаго богослова Ветштейна (род. въ Базелѣ въ 1693 г., ум. въ 1754 г.). Свой Комментарій на Новый Завѣтъ онъ писалъ въ теченіе сорока лѣтъ и издалъ его въ 1751—1752 г.г.

Въ Комментаріи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ онъ даетъ слѣдующее объясненіе ученія о чловѣкѣ грѣха. Чловѣкъ грѣха—императоръ Титъ, войско котораго, по свидѣтельству Іосифа Флавія, внесло изображенія боговъ въ опустошенный храмъ Іерусалимскій, приносило тамъ жертвы и провозгласило Тита императоромъ. *Державный*—Неронъ, смерть котораго должна была предшествовать владычеству Тита. *Отступленіе*—убіеніе императоровъ Гальбы, Оттона и Вителлія, сопровождавшееся каждый разъ возмущеніемъ войска и междоусобною войною ¹⁾).

Толкованіе Ветштейна преимуществуетъ предъ прочими историческими изъясненіями тѣмъ, что оно не противорѣчитъ хронологіи; но подобно имъ не согласно съ смысломъ словъ Апостола. Напр., приложимы-ли къ императору Титу слова, что его *пришествіе, по дѣйствию сатаны, будетъ со всякою силою и знаменіями и чудесами ложными, и со всякимъ неправеднымъ обольщеніемъ погибающихъ?*

Шеттгеній или *Шеттгенъ* (род. въ 1687 г.) почти во всѣхъ изреченіяхъ разсматриваемаго мѣста находитъ указанія на фарисеевъ. Такъ, *отступленіе* означаетъ отпаденіе фарисеевъ, но не отъ здраваго ученія, потому что отпаденіе отъ здраваго ученія уже совершилось и еще до Христа было въ силѣ; именемъ отступленія обозначено то единственное и знаменитое возстаніе, при которомъ Іудеи, наущаемые фарисеями и раввинами, отложились отъ власти Римлянъ. Чловѣкомъ грѣха

¹⁾ Комментарій Мейера въ обработкѣ Люнемана. S. 225—226.

названо не одно лице, а всѣ фарисеи, раввины, законники, которые по преимуществу достойны этого имени, такъ какъ они не только сами согрѣшили, но и другихъ вводили въ грѣхъ. Ибо они научили людей нарушать божественныя заповѣди, чтобы соблюдаемы были ихъ собственныя преданія. Даже совершили они и грѣхъ противъ Святаго Духа, когда богохульно поносили божественныя чудеса Христа, не смотря на то, что все въ Немъ самымъ точнымъ образомъ соотвѣтствовало при знакамъ Мессіи, и совѣсть ихъ въ этомъ убѣждала; и однако они не хотѣли отказаться отъ своей власти и преклониться предъ столь смиреннымъ человѣкомъ. Наконецъ и жизнь ихъ была постояннымъ грѣхомъ; потому что во все то время они ни о чемъ другомъ не думали, какъ только о томъ, чтобы, возбудивши бунтъ, свергнуть римское иго. То же нужно сказать и о римскомъ первосвященникѣ, подъ которымъ должно разумѣть не одно лице, а многихъ первосвященниковъ, и не ихъ только, но и весь римскій клиръ. Вся ихъ жизнь прежде и теперь есть не что иное, какъ грѣхъ, что изобильно доказано изъ источниковъ церковной исторіи. „Сынъ погибели“, „противящійся“, „превозносящійся надъ Богомъ и святынею“—все это примѣнимо какъ къ фарисеямъ и раввинамъ, такъ и къ папамъ съ ихъ клиромъ.—Подъ храмомъ Божіимъ нужно разумѣть Иерусалимскій храмъ. Въ немъ сидѣли фарисеи, такъ какъ прежде всего они были засѣдателями великаго Синедріона. Въ храмѣ Божіемъ фарисеи сидѣли какъ Богъ, потому что они были судьи, элогимъ, которые произносили судъ именемъ Божіимъ. Фарисеи злоупотребляли этимъ божественнымъ авторитетомъ для своей выгоды, корысти и честолюбія. Кромѣ того фарисеи дѣйствовали за одно съ священниками и первосвященниками. Эти послѣдніе, сидя въ храмѣ Божіемъ, думали, что они замѣщаютъ Бога, внушали народу то, что имъ самимъ казалось полезнымъ, Писаніе толковали по собственному разумѣнію и злоупотребляли своею властію.—*Тайна беззаконія*— превратное ученіе фарисеевъ.—*Что означастъ удерживающее и держащій*, сказать не легко. Быть можетъ, разумѣются христіане, которые своими молитвами отсрочивали бѣдственную

судьбу Іудейскаго народа, пока, побуждаемые предсказаніемъ Божиимъ, не удалились изъ Іерусалима въ Целлу ¹⁾).

Изъ числа образцовъ историческаго способа толкованія разсматриваемаго мѣста это изъясненіе, пожалуй, наименѣе не согласно съ прямымъ смысломъ словъ Апостола; однако и оно вызываетъ существенныя возраженія. Напр., фарисеи и раввины не объявляли себя Богомъ. Кромѣ того, не понятно, почему Апостоль Павелъ фарисеевъ и раввиновъ назвалъ въ единственномъ числѣ человѣкомъ грѣха.

Славившійся богословскою ученостію галльскій профессоръ оаннъ Августъ *Нессельтъ* (род. въ Галле въ 1734 г., ум. въ 1807 г.) полагалъ, что Апостоль *отступленіемъ* назвалъ бунтъ Іудеевъ противъ римскаго владычества; человѣкомъ грѣха—зачинщиковъ этого бунта, предводителей Іудеевъ; *держащимъ*—императора Клавдія; а подъ убіеніемъ беззаконника разумѣлъ наказаніе Іерусалима.

Въ подтвержденіе своего изъясненія Нессельтъ ссылается частію на то, что Апостоль въ обоихъ посланіяхъ къ Ѳессалоникійцамъ борется противъ Іудеевъ, частію на параллельныя мѣста Писанія, именно, на рѣчь Іисуса Христа о судьбѣ Іерусалима (Матѣ. 24 гл.; Марк. 13 гл., Лук. 21 гл.) и на Апокалипсисъ (6 и слѣдующія главы), гдѣ говорится о концѣ Іудейскаго народа. Но на самомъ дѣлѣ ссылки на эти параллельныя мѣста не могутъ дать опоры толкованію Нессельта, потому что въ рѣчи Господа и въ Апокалипсисѣ содержатся предсказанія не о разрушеніи только Іерусалима, но и о конечныхъ судьбахъ міра и человѣческаго рода, а содержаніе ученія о человѣкѣ грѣха даетъ болѣе основанія сближать его съ предсказаніями о кончинѣ міра, нежели съ пророчествами о концѣ Іерусалима и Іудей.

Вопреки другимъ приверженцамъ историческаго способа изъясненія ученія Апостола о человѣкѣ грѣха Нессельтъ день Господень признаетъ днемъ дѣйствительнаго пришествія Господа. Онъ какъ будто не замѣчаетъ того, что по смыслу словъ

¹⁾ Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum. Dresdae et Lipsiae. 1733. Horae hebraicae et talmudicae in Epistolam posteriorem ad Thessalonicenses. Pag. 840—845.

Апостола явленіе человѣка грѣха будетъ непосредственно предшествовать пришествію Господа или дню Господню. Поэтому, если подъ пришествіемъ Господа должно разумѣть пришествіе Его предъ кончиною міра, то въ человѣкѣ грѣха уже нельзя видѣть предводителей возстанія Іудеевъ противъ Римлянъ.

Знаменитый богословъ, профессоръ и пасторъ Іоаннъ Георгъ *Розенмюллеръ* (род. въ 1736 г., ум. въ 1815 г.)¹⁾, кромѣ множества другихъ сочиненій, написалъ Схоліи на Новый Заѣтъ въ шестнадцать томахъ. Этотъ обширный и многоученый трудъ выдержалъ множество изданій.

При изъясненіи Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ, перечисливши историческія толкованія ученія о человѣкѣ грѣха, Розенмюллеръ отдастъ предпочтеніе толкованію Нёссельта. Подобно послѣднему онъ полагаетъ, что *отступленіе* есть возмущеніе Іудеевъ противъ владычества Римлянъ, что человѣкъ грѣха—коллективное понятіе и означаетъ Іудеевъ—бунтовщиковъ, что *державцій* есть императоръ Клавдій, или вообще люди, благопріятствующіе христіанству, что *тайна беззаконія* означаетъ сокровенныя козни²⁾.

Относительно пришествія Христова Розенмюллеръ полагаетъ, что хотя въ словахъ Апостола несомнѣнно говорится о пришествіи Господа для послѣдняго суда, однако Павелъ могъ вмѣстѣ съ этимъ имѣть въ виду и пришествіе Христа для разрушенія Іерусалима³⁾.

Эта послѣдняя мысль Розенмюллера не состоятельна. Хотя и до разрушенія Іерусалима оставалось еще почти двадцать лѣтъ, такъ что и объ этомъ событіи Апостолъ могъ сказать, что не наститъ еще день Христовъ; однако вся рѣчь его показываетъ, что онъ имѣетъ въ виду какое-то одно время, а не двѣ отдаленныя другъ отъ друга эпохи. Будучи знатокомъ Писанія, Розенмюллеръ не могъ не признать, что день Господень, какъ вообще въ Писаніи, такъ и въ настоящемъ мѣстѣ, озна-

1) Это—Розенмюллеръ отецъ. Сынъ его Эрнстъ Фридрихъ Карлъ былъ ориенталистъ и написалъ Схоліи на Ветхій Заѣтъ и множество другихъ сочиненій по библіологіи.

2) Scholia in Novum Testamentum. Tom. IV. Editio quinta, auctior et emendatior. Norimbergae. MDCCCVI. Pag. 729—742.

3) Ibid. Pag. 727.

часть день второго пришествія Христа для послѣдняго суда; но, держась историческаго способа толкованія этого мѣста, онъ выпужденъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ признать его и днемъ суда надъ Іерусалимомъ, вопреки прямому смыслу словъ Апостола и цѣли, съ которою они были написаны Фессалоникийцамъ.

Профессоръ въ Іенѣ Виллибальдъ *Гриммъ* (родился въ Іенѣ въ 1807 г.)¹⁾, опровергая доводы Баура противъ подлинности обоихъ Посланій къ Фессалоникийцамъ, даетъ поясненія къ ученію о человѣкѣ грѣха. Бауръ подъ *удерживающимъ* и *держащимъ* разумѣтъ Римскую имперію, какъ четвертую всемірную монархію по книгѣ Даніила. Такой взглядъ широко распространенъ и между тѣми богословами, которые признаютъ Второе Посланіе подлиннымъ. Но Гриммъ не признастъ этотъ взглядъ правильнымъ по двумъ причинамъ: во-первыхъ, не понятно употребленіе мужескаго рода для обозначенія Римской имперіи въ простой прозаической рѣчи Апостола; во-вторыхъ, Павелъ нигдѣ свои апокалипсическія ожиданія не связывалъ съ политическими ожиданіями своего времени.

Кого же разумѣтъ подъ *удерживающимъ* и *держащимъ* самъ Гриммъ?

Такъ какъ, разсуждаетъ онъ, при отсутствіи всякихъ экзегетическихъ и историческихъ вспомогательныхъ средствъ для уясненія этихъ реченій можно дѣлать только догадки, то изъ догадокъ нужно отдать предпочтеніе тѣмъ, которыя всего менѣе оставляютъ мѣста недоумѣніямъ. А этому требованію, кажется, ни одна догадка не соответствуетъ въ такой мѣрѣ, какъ мнѣніе Бѣме, что *держащій* означаетъ соборъ Апостоловъ, съ тѣмъ только видоизмѣненіемъ, что главою этого собора нужно признать не Іакова Праведнаго, а самого Павла²⁾: потому что онъ, по собственному признанію, болѣе всѣхъ другихъ Апостоловъ потрудился для царства Христова и вмѣстѣ съ тѣмъ всего сильнѣе противоудѣйствовалъ началу, враждебному христіанству. Главную опору это объясненіе находить

1) Этого Гримма нужно отличать отъ Іосифа Гримма, римско-латинскаго богослова, профессора въ Регенбургѣ и Вюрцбургѣ, роливагося въ 1827 г.

2) Нѣкоторые богословы, напр., Коппе, Шоттъ, подъ *держащимъ* разумѣютъ одного Павла.

въ противоположности между Богомъ и сатаною, Христомъ и антихристомъ, Святымъ Духомъ и духомъ міра. По вознесеніи Христа въ невидимый міръ Его мѣсто на землѣ заступили Апостолы, какъ преимущественные носители и спльнѣйшіе органы Его духа. Предположеніе, что Павелъ при выраженіи *держави* думалъ всего болѣе о себѣ самомъ, тѣмъ менѣе противорѣчитъ понятію о его смиреніи, чѣмъ болѣе онъ отдаляетъ на задній планъ свою личность въ общемъ и неопредѣленномъ коллективномъ выраженіи. И не говоритъ-ли онъ также и въ другихъ мѣстахъ съ возвышеннымъ сознаниемъ о своемъ служеніи и терпѣніи ради царства Христова (1 Кор. 15, 10; 2 Кор. 6, 4 и слѣд.; 11, 23 и слѣд.), равно какъ о данномъ ему божественномъ благодатномъ озареніи (2 Кор. 12, 1 и слѣд.) и вообще о высокомъ положеніи Апостоловъ въ царствѣ Божіемъ (Еф. 2, 20)? Можно, пожалуй, находить противорѣчіе этому толкованію въ изреченіи: *отъ среды будетъ*, если понимать его, какъ устраненіе чрезъ смерть, такъ какъ Павелъ надѣялся дожить до пришествія Христа (1 Тесс. 4, 15; 1 Кор. 15, 52). Но уже Шоттъ напоминалъ, что это выраженіе не означаетъ непременно смерть, а значить вообще быть устраненнымъ, напр., посредствомъ плѣвенія (сравн. подобное выраженіе въ 1 Кор. 5, 2. 13). Притомъ въ другомъ мѣстѣ Павелъ допускаетъ возможность и того, что онъ умретъ еще раньше пришествія Христа (2 Кор. 4, 14). При нашемъ объясненіи, заканчиваетъ свои соображенія Гриммъ, *удерживающее* въ среднемъ родѣ будетъ означать препятствующую силу, которую производятъ Апостолы, а мужское *держави* нужно признать родовымъ или коллективнымъ понятіемъ лицъ, которыя ее производятъ, по аналогіи съ другими мѣстами Писанія (Іоан. 19, 11; Гал. 5, 10; 2 Кор. 11, 4) ¹⁾.

Это объясненіе *удерживающаго* и *державаго* не согласно съ словами Апостола Павла о явленіи беззаконника вслѣдъ за взятіемъ отъ среды державаго. Если бы *державимъ* Павелъ назвалъ себя самаго и другихъ Апостоловъ, то по смерти ихъ явился бы беззаконникъ, а между тѣмъ этого не случилось.

¹⁾ Theologische Studien und Kritiken. 1850. S. 790 - 792. Die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher.

Изъ римско-латинскихъ богослововъ историческаго способа объясненія ученія Апостола Павла о человѣкѣ грѣха держались два знаменитыхъ ученыхъ—Гардуинъ и Деллингерь.

Иезуитъ Іоаннъ *Гардуинъ* (родился въ 1646 г. въ Бретани, умеръ въ 1729 г.), талантливый, трудолюбивый и плодовитый ученый, написалъ множество сочиненій по разнымъ отраслямъ богословія, по археологіи и филологіи. Онъ отличался чрезвычайною оригинальностію во взглядахъ, доходившею до необузданнаго произвола и легкомысленнаго фантазерства. Напримѣръ, большинство твореній классическихъ писателей онъ считалъ неподлинными и приписывалъ ихъ перу средневѣковыхъ монаховъ; отвергалъ онъ и подлинность многихъ святоотеческихъ твореній, а инныя изъ нихъ считалъ испорченными чрезъ вставки; онъ даже оспаривалъ подлинность еврейскаго текста Ветхаго Завѣта и подлинность Александрійскаго перевода его, т. е., семидесяти толковниковъ. Высказалъ онъ много своеобразныхъ мыслей и въ своемъ Толкованіи на Новый Завѣтъ (*Commentarius in Novum Testamentum*), напечатанномъ въ первый разъ въ 1741 г. Здѣсь онъ, наприимѣръ, говоритъ, что Апостолы проповѣдывали евангеліе на латинскомъ языкѣ, и что Киѳа, котораго порицалъ Павелъ, былъ не Апостолъ Петръ, а другое лице.

Не удивительно, что такой мыслитель въ объясненіи столь темныхъ словъ, какъ слова Апостола Павла объ антихристѣ, не пошелъ проторенными путями, а высказалъ своеобразное мнѣніе. Между тѣмъ какъ никто изъ отцовъ и учителей церкви и изъ римско-латинскихъ богослововъ ни мало не сомнѣвался въ томъ, что Апостолъ говоритъ о событіяхъ, имѣющихъ быть въ послѣднія времена міра, и подъ днемъ Господнимъ или Христовымъ всѣ они разумѣли день второго пришествія Іисуса Христа и кончины міра, Гардуинъ первый изъ римско-латинскихъ богослововъ находитъ въ словахъ Павла указанія на лица и событія не послѣднихъ временъ міра, а современныя Павлу. Возможно, что эту основную мысль своего толкованія Гардуинъ заимствовалъ у Гуго Гроція, единственнаго богослова, который высказалъ эту мысль раньше Гардуина; но во

всемъ прочемъ его изъясненіе словъ Апостола о человѣкѣ грѣха не похоже на Гроціево толкованіе ихъ.

Повидимому, Гардуинъ придавалъ словамъ Апостола о пришествіи Христовомъ иносказательный смыслъ, понималъ это пришествіе духовно, потому что время этого пришествія онъ называетъ тѣмъ блаженнымъ временемъ, когда всѣ христіане, іудеи и язычники соберутся въ одно тѣло въ царствѣ Христа, которое есть церковь. Но будетъ это, по мнѣнію Гардуина, не прежде, какъ сначала настанетъ отпаденіе іудеевъ отъ Моисеева закона къ идолослуженію и явно откроется и будетъ открыто царствовать въ святомъ городѣ покровитель римскаго идолослуженія, человѣкъ—грѣшникъ. По взгляду Гардуина, этимъ именемъ названъ позднѣйшій іудейскій первосвященникъ Ананія (Дѣян. 23, 2—5); а *державшій* тотъ, кто былъ первосвященникомъ во время написанія Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ. Онъ долженъ быть устраненъ, взятъ отъ среды чрезъ смерть, чтобы дать мѣсто человѣку грѣха. Въ началѣ своего первосвященническаго служенія человѣкъ грѣха выступитъ какъ лжепророкъ и погибнетъ при разрушеніи Іерусалима Титомъ ¹⁾.

Что это толкованіе, допускающее, что все, сказанное Апостоломъ о человѣкѣ грѣха, исполнилось еще въ первомъ вѣкѣ, есть чистая фантазія, это самоочевидно. Іудеи, за рѣдкими исключеніями, не переходили изъ іудейства въ язычество, а только въ нѣкоторой своей части они перешли въ христіанство. Ананія сдѣлался первосвященникомъ въ 47 году, т. е., раньше, чѣмъ написано было Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ; слѣдовательно, если бы Апостоль человѣкомъ грѣха назвалъ Ананію, то онъ сказалъ бы, что человѣкъ грѣха уже открылся. Признавши толкованіе Гардуина правильнымъ, придется допустить, что Апостоль одного и того же Ананію назвалъ и человѣкомъ грѣха и *державшимъ*. Хотя Ананія былъ саддукей, другъ Римлянъ, человѣкъ жестокой, необузданный, деспотичный, корыстолюбивый и непріязненный Павлу, однако онъ не выдавалъ себя за Бога. Ананія былъ убитъ Іудеями въ 66-мъ го-

¹⁾ Lünemann. S. 227.

ду, въ началѣ іудейской войны, за свою приверженность къ Римлянамъ, а пришествія Христова тогда не послѣдовало, если бы мы даже стали понимать его духовно, какъ объединеніе всѣхъ людей въ одномъ царствѣ Христовомъ или въ Церкви ¹⁾.

Толкованіе Гардуина было повторено ученикомъ его *Берюйеромъ* въ его „Парафразъ на Посланія Апостоловъ“. Представляя подражаніе Комментарію Гардуина, этотъ Парафразъ занимаетъ третью часть обширнаго сочиненія Берюйера: „Histoire du Peuple de Dieu“ (Исторія народа Божія). Это сочиненіе неоднократно было запрещаемо папами, начальниками ордена, Сарбонною, многими французскими епископами и даже Парижскимъ парламентомъ ²⁾.

Переходимъ, наконецъ, къ разсмотрѣнію изъясненія ученія о человѣкѣ грѣха знаменитаго богослова нашего времени Мюнхенскаго профессора Іоанна Іосифа Игнатія *Деллингера* (родился въ 1799 г., умеръ въ 1891 г.). Онъ не написалъ толкованія на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ, но ученіе о человѣкѣ грѣха изъяснилъ въ своемъ историко-догматическомъ сочиненіи „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“ (Христіанство и церковь въ эпоху основанія). Это сочиненіе вышло въ свѣтъ въ 1860 г., т. е., раньше, чѣмъ Деллингеръ отдѣлился отъ Латинской церкви и сталъ во главѣ тѣхъ латинянь, которые были недовольны провозглашеніемъ ученія о непогрѣшимости папы догматамъ на Ватиканскомъ соборѣ въ 1870 г. и составили особое, отдѣльное отъ Латинской церкви, общество, получившее названіе „старокатоликовъ“.

Общій взглядъ Деллингера на ученіе о человѣкѣ грѣха состоитъ въ томъ, что Павелъ свои предсказанія о будущемъ заимствовалъ изъ пророчествъ Іисуса Христа и Даниила и изъ наблюденій надъ нѣкоторыми событіями своего времени. По предсказаніямъ Іисуса Христа и Даниила должно произойти оскверненіе Іерусалимскаго храма отъ вражескаго войска. Съ другой стороны, за четырнадцать лѣтъ раньше Апостолъ пе-

¹⁾ Кромѣ Дѣяній Апостоловъ свидѣнія объ Ананіи находятся въ сочиненіяхъ Іосифа Флавія: „Древности Іудейскія“, въ 20-й кн. и „Объ Іудейской войнѣ“, въ кн. 2-й, особенно въ первомъ.

²⁾ Döllinger. Christenthum und Kirche. S. 446.

решилъ событіе, которое, безъ сомнѣнія, произвело на него, какъ и на всѣхъ его соплеменниковъ, сильнѣйшее впечатлѣніе. Это—повелѣніе Кая Калигулы, чтобы его колоссальная статуя была поставлена въ святилищѣ Иерусалимскаго храма, и чтобы храмъ назывался храмомъ Кая, новаго Юпитера. Калигула ненавидѣлъ Іудеевъ за ихъ преданность своей вѣрѣ и нежеланіе обоготворять его и грозилъ имъ беспощадной истребительной войной. Оскверненіе храма было мерзостію въ глазахъ не однихъ Іудеевъ, но и христіанъ. Поэтому Апостоль и христіане виновника оскверненія храма не могли не признать человѣкомъ грѣха, сыномъ погибели. Изображеніе его взято, отчасти буквально, изъ изображенія Антиоха Епифана у Даниила. Апостоль имѣеть въ виду новаго Антиоха, языческаго царя. Описываемый имъ незаконникъ объявляетъ себя не однимъ изъ боговъ, а самымъ первымъ и могущественнымъ изъ нихъ, какъ это дѣлали Калигула, Неронъ, Домиціанъ и другіе императоры, которымъ по сравненію съ ихъ безграничнымъ земнымъ могуществомъ сила одного бога, какъ Аполлонъ или Меркурій, казалась гораздо меньшею и которые сознавали себя обладающими силою объявлять новыхъ боговъ, или уничтожать существующіе культы боговъ и такимъ образомъ въ извѣстной мѣрѣ уничтожать бога. „Убей меня, или я тебя!“ взывалъ Калигула словами Гомера къ Зевсу, котораго онъ въ то же время обвинялъ въ похищеніи Капитолія. Это и значитъ превозноситься надъ всякимъ такъ называемымъ богомъ и надъ всякимъ идоломъ: и ясно, что это могло быть только въ то время, когда язычество было еще господствующимъ, когда еще были идолы. Съ паденіемъ язычества подобное превозношеніе престо не возможно. Поэтому Павелъ называетъ новаго бога незаконникомъ,—выраженіемъ, употребляемымъ преимущественно о языческомъ незаконіи. Этотъ незаконникъ вторгнется и въ храмъ Божій. Здѣсь разумѣется единственный существовавшій тогда храмъ истиннаго Бога, храмъ въ Иерусалимѣ. Имѣя въ виду предсказанія Даниила и Христа, Павелъ вспоминалъ и о Калигулѣ и ожидалъ, что изъ Рима вскорѣ послѣдуетъ новое покушеніе на храмъ, что оскверненіе его будетъ произведено римскимъ цезаремъ и его вой-

скомъ, именно Нерономъ. Посланіе было написано въ 53-мъ году, когда на тронѣ сидѣлъ Клавдій. Неронъ, его пасынокъ и племянникъ Калигулы, былъ уже обрученъ съ его дочерью и отъ сената получилъ уже имя, означавшее наслѣдника престола. А Неронъ образцемъ для подражанія избралъ своего дядю Калигулу, о которомъ Іосифъ Флавій говоритъ, что только его ранняя смерть спасла Іудейскій народъ отъ истребленія. Скоро Неронъ превзошелъ свой образецъ. Такимъ образомъ его правленіе соотвѣтствовало ожиданію Павла: онъ на тронѣ дѣйствительно былъ человѣкомъ грѣха, превозносящимся надъ всѣми богами и святынями. Что въ порочности, въ безстыдномъ поправіи приличій и закона Неронъ превзошелъ все, что до него видѣлъ міръ, и такимъ образомъ былъ „беззаконникъ“ по преимуществу, это извѣстно. Ему приносили жертвы и называли его богомъ, а онъ презиралъ всѣхъ боговъ и всѣ культы. Противъ Іерусалимскаго храма лично онъ ничего не предпринималъ, но онъ уполномочилъ Веспасіана вести Іудейскую войну и такимъ образомъ, хотя и послѣ смерти своей, произвелъ то оскверненіе, ту мерзость запустѣнія на святомъ мѣстѣ, которыя Павелъ, соотвѣтственно предсказаніямъ Христа и Даниілову пророчеству, обозначаетъ какъ сидѣніе въ храмѣ. Предвидя это, Апостолъ говоритъ Солунянамъ, что тайна беззаконія уже дѣйствуетъ, т. е., готовится къ тому, чтобы выступить открыто; и какъ только теперешній „обладатель“ будетъ устраненъ съ пути, такъ откроется беззаконникъ. *ὁ κατέχων* переводятъ словомъ препятствующій; но это слово значить: владѣющій, держащій, господствующій. Этимъ словомъ названъ Клавдій. И понятно, почему Павелъ въ посланіи, которое могло попасть въ ненадежныя руки, выражается о положеніи вещей столь загадочно и таинственно. Клавдій составлялъ полнѣйшую противоположность какъ своему предшественнику Калигулѣ, такъ и своему преемнику Нерону. Онъ запретилъ приносить себѣ жертвы и оказывать другія божескія почести. Но Неронъ и Агриппина въ это время съ нетерпѣніемъ ждали его смерти, и скоро затѣмъ, въ 54-мъ году, онъ былъ устраненъ съ пути ядомъ Локусты. Открывшагося послѣ сего беззаконника Христосъ истребитъ явленіемъ при-

шествія своего, т. е., произнесетъ судъ надъ нимъ, какъ и надъ Іерусалимомъ. Это и есть день Господень. А о времени личнаго пришествія Христа Павелъ ничего не зналъ.

Отступленіемъ же, по мнѣнію Дёллингера, Апостоль называлъ отпаденіе отъ вѣры, увлеченіе ложнымъ ученіемъ, именно—гностическими лжеученіями. Какъ Господь великое совращеніе поставивъ въ связь по времени съ мерзостію оскверненія святыхъ мѣстъ: такъ и по ученію Павла, который и въ этомъ случаѣ почерпнулъ указанія изъ словъ Христа, явленіе беззаконника совпадаетъ съ отступленіемъ, производимымъ обманщиками—лжеучителями и ихъ волшебными, призрачными чудесами. Одновременно совершатся два великіе суда: оскверненіе и разрушеніе храма въ Іерусалимѣ и совращеніе или отпаденіе многихъ вѣрующихъ въ гностическія заблужденія ¹⁾.

По замыслу это толкованіе Дёллингера не самобытно: по частямъ оно встрѣчается у разныхъ протестантскихъ богослововъ, писавшихъ объ этомъ предметѣ раньше Дёллингера. По существу своему оно есть изъясненіе историческое, а отчасти догматическое и критическое. Съ формальной стороны оно отличается единствомъ и стройностію; оно остроумно и кажется основательнымъ и правдоподобнымъ. Но по содержанію оно не соотвѣтствуетъ объясняемому тексту и противорѣчитъ хронологіи и исторіи.

Что въ первой и во второй главахъ Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ говорится о пришествіи Іисуса Христа не духовномъ, а видимомъ, не для наказанія Іудей и Іерусалима, а для всеобщаго страшнаго суда, это мы уже разъяснили.

Дёллингеръ упоминаетъ еще о другомъ судѣ,—судѣ надъ христіанами, отпавшими отъ истинной вѣры и совратившимися въ гностицизмъ. Но эта мысль уже совсѣмъ странная. Кто знаетъ, когда произведенъ былъ этотъ судъ и въ чемъ онъ состоялъ? И какое было дѣло Фессалоникійцамъ до суда надъ гностиками? Поэтому почему и для чего Апостоль сталъ бы говорить имъ о времени и признакахъ суда надъ гностиками? И, дѣйствительно, онъ вовсе не говоритъ о судѣ надъ гностиками. Хотя онъ и говоритъ, что будутъ осуждены не вѣровав-

¹⁾ Christenthum und Kirche in der Zeit Grundlegung. Zweite Auflage. 1868. s. 271—292.

шіе истинѣ, но возлюбившіе неправду, впавшіе въ заблужденіе, обольщенные; но изъ связи его рѣчи ясно видно, что здѣсь разумѣются люди, обманутые и прельщенные ложными чудесами человѣка грѣха. А человѣкъ грѣха ни съ точки зрѣнія Дёллингера, который видитъ въ немъ Нерона, ни по общепринятому мнѣнію о немъ, какъ антихристѣ, не можетъ быть признанъ ересіархомъ гностиковъ. Находя въ словахъ Апостола указанія на судъ надъ Іудеею и Іерусалимомъ и надъ гностиками, Дёллингеръ почему-то умалчиваетъ о судѣ надъ человѣкомъ грѣха, т. е., по его толкованію надъ Нерономъ. Апостолъ указываетъ не два, а три суда, и совсѣмъ не тѣ какіе разумѣетъ Дёллингеръ: днемъ Господнимъ Апостолъ называетъ второе пришествіе Христа и всеобщій судъ; подъ убіеніемъ человѣка грѣха разумѣетъ осужденіе и погибельную смерть антихриста; а осужденіемъ невѣровавшихъ истинѣ называетъ судъ надъ обольщенными антихристомъ.

Въ толкованіи Дёллингера есть и другія несообразности. Напр., Неронъ въ храмѣ Божіемъ не садился, какъ Богъ. Далѣе, хотя и при немъ началась Іудейская война, послѣдствіемъ которой было оскверненіе и разрушеніе Іерусалимскаго храма; но можно-ли поэтому эти бѣдствія приписать именно Нерону, который уже давно былъ въ могилѣ, да и при жизни не отдавалъ приказа осквернить и разрушить храмъ? Если даже признать Тита исполнителемъ воли Нерона и продолжателемъ его дѣла, то и въ такомъ случаѣ мы ничего не получимъ для подтвержденія мнѣнія Дёллингера, такъ какъ Титъ отдалъ строгій приказъ своимъ войскамъ сохранить Іерусалимскій храмъ въ цѣлости. Но во время войны, особенно столь ожесточенной, какова была Іудейская война, такіе приказы не всегда можно исполнить, не смотря на все желаніе исполнить ихъ. Обстоятельства сложились такъ, что въ оскверненіи и разрушеніи Іерусалима и храма сами Іудеи были повинны не меньше Римлянъ. А Неронъ не участвовалъ въ оскверненіи и разрушеніи храма даже косвенно и отдаленно, тѣмъ болѣе, что Іудейская война была начата не Римлянами, а Іудеями, возмущившимися противъ римскаго владычества.—Затѣмъ, о Неронѣ нельзя сказать, что пришествіе его было *со всякою силою, и знаменіями и чудесами ложными и со всякимъ непра-*

еднымъ оболъщеніемъ похибающихъ (2 Тесс. 2, 9. 10). Правда, Дёллингеръ приводитъ слова Плинія изъ его Естественной Исторіи, что никто другой не былъ столь ревностно преданъ искусству волшебства, какъ Неронъ, однако нѣтъ никакихъ другихъ свидѣтельствъ о томъ, чтобы Неронъ былъ искусенъ въ волшебствѣ и чтобы онъ этимъ искусствомъ морочилъ людей.—Еще, Послание было написано въ то время, когда Неронъ былъ только на правахъ наслѣдника престола, а онъ даже и въ первые годы своего царствованія совсѣмъ не обнаруживалъ той кровавадой, звѣрской жестокости и необузданнаго нечестія, которыя онъ проявилъ только во вторую половину своего царствованія, и притомъ совершенно неожиданно. Поэтому хотя Павелъ и могъ ожидать, что не кто иной, а одинъ изъ римскихъ цезарей своими войсками произведетъ то страшное опустошеніе Іудей и Іерусалима, о которомъ предсказалъ Іисусъ Христосъ, но въ 53-мъ году наличная дѣйствительность не давала никакихъ предзнаменованій, которыя побуждали бы Павла именно въ Неронѣ видѣть будущаго опустошителя Іудей и человѣка грѣха.—Наконецъ, хотя Неронъ погибъ насильственною смертію, но такая смерть постигала чуть не всѣхъ тогдашнихъ римскихъ императоровъ. Поэтому слова Апостола, что беззаконника *Господь Іисусъ убьетъ духомъ устъ своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія своего* (2 Тесс. 2, 8), были бы слишкомъ возвышенны для такого обычнаго на тронѣ цезарей дѣйствія, какъ убіеніе Нерона. Насильственная смерть Нерона была естественнымъ результатомъ его дурной жизни, была такою смертію, которая обыкновенно постигаетъ подобныхъ ему нечестивцевъ и кровавадныхъ изверговъ. *Вспъ, взявши мечъ, мечемъ пошибнутъ* (Матѣ. 26, 52). Смерть Нерона столь обыкновенна, что Апостолъ не могъ о ней сказать такъ, какъ онъ выразился о гибели беззаконника. Вообще мысль Дёллингера, будто все существенное въ изображеніи Апостола исполнилось въ Неронѣ и въ наступившихъ тогда или произведенныхъ Нерономъ событіяхъ, а равно и все его изъясненіе ученія Апостола о человѣкѣ грѣха и о времени его пришествія представляютъ замѣтную натяжку.

Причина, почему Дёллингеръ въ словахъ Апостола настойчиво ищетъ указаній на событія и лица, современ-

ныя Павлу, быть можетъ, заключается въ самой задачѣ того сочиненія, въ которое попало это его изъясненія словъ Апостола. Если бы Дёллингеръ написалъ толкованіе на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ, или сочиненіе объ антихристѣ, о второмъ пришествіи Христа и вообще о послѣднихъ временахъ міра, то весьма возможно, что въ человѣкѣ грѣха онъ призналъ бы не Нерона, а антихриста, и въ этомъ мѣстѣ Посланія нашель бы указанія на лица и событія не перваго вѣка христіанства, а послѣднихъ временъ міра. Но онъ написалъ книгу, въ которой изображаются судьбы христіанства въ первый вѣкъ его существованія. Такъ какъ тревога Фессалоникійцевъ по случаю слуховъ о скоромъ наступленіи дня Господня, послужившая поводомъ къ написанію Второго Посланія къ нимъ, имѣетъ немаловажное значеніе для характеристики христіанъ того времени, и такъ какъ, притомъ, многіе новѣйшіе ученые въ разсматриваемыхъ нами словахъ Павла находятъ указанія на современные ему лица и событія, то Дёллингеръ въ своей книгѣ не могъ не коснуться этихъ словъ и, соотвѣтственно, задачѣ своей книги, сталъ усиленно искать въ нихъ указаній на тогдашнія лица и событія, а не на отдаленное будущее. Увлечясь этими поисками было тѣмъ легче, что *тайна беззаконія* существовала уже и въ то время, когда Апостоль писалъ свое Посланіе; повидимому, были также въ наличности *удерживающее* и *держущій*. Кромѣ того, совмѣстное изображеніе въ рѣчи Иисуса Христа, съ одной стороны, оскверненія и разрушенія храма и опустошенія Иерусалима и Іудеи, а съ другой, событій послѣднихъ временъ, кончины міра и второго пришествія Господа, наводило на мысль, не заключаютъ-ли и слова Павла вмѣстѣ съ пророчествомъ объ отдаленныхъ временахъ описаніе лицъ и событій, современныхъ Апостолу, а также предсказаніе о ближайшемъ будущемъ. Наконецъ, уже давно и многими протестантскими учеными были сдѣланы опыты изъясненія ученія Павла о человѣкѣ грѣха въ примѣненіи къ лицамъ и событіямъ, современнымъ Апостолу. Дёллингеръ тѣмъ смѣлѣе могъ пойти путемъ подражанія этимъ опытамъ, что и среди римско-латинскихъ богослововъ, раньше него Гардуинъ и Берюйеръ находили въ ученіи Апостола о человѣкѣ грѣха указанія исключительно на лица и событія,

современныя Павлу, а Калметъ, полагають, что въ немъ содержатся вмѣстѣ съ пророчествомъ о послѣднихъ временахъ и указанія на современныя писателю лица и событія. Притомъ Деллингеръ нѣсколько смягчаетъ взглядъ Гардуина и Берюера въ томъ отношеніи, что въ словахъ Апостола онъ всетаки допускаетъ въ нѣкоторой степени предсказаніе и о послѣднихъ временахъ. „Что слова Апостола, говоритъ онъ, въ нѣкоторой части исполнятся въ концѣ времени, какъ это позже всѣми было принято въ Церкви, это не исключено тѣмъ, что въ существенномъ они исполнились въ Неронѣ и въ тогдашнихъ событіяхъ, подобно тому, какъ первое исполненіе Даніилова пророчества въ лицѣ Антіоха Епифана не исключало вторичнаго исполненія его чрезъ Римлянъ, какъ предвозвѣстилъ это Иисусъ Христосъ“¹⁾. Однако даже изъ этихъ словъ Деллингера, помѣщенныхъ имъ, притомъ, въ примѣчаніи и какъ бы мимоходомъ, видно, что по взгляду этого ученаго главнымъ предметомъ рѣчи Апостола были Неронъ и событія того времени, а о лицахъ и событіяхъ послѣднихъ временъ міра въ ней предсказано какъ бы только кстати. Этотъ взглядъ не вѣренъ. Не говоря о самомъ содержаніи словъ Апостола, достаточно обратить вниманіе на поводъ, которымъ они были вызваны, чтобы убѣдиться въ томъ, что главный предметъ ихъ—событія послѣднихъ временъ міра, и что эти событія еще не наступали. Не отрицаемъ, что при предсказаніи о послѣднихъ временахъ Апостолъ могъ имѣть въ виду лица и событія и своего времени, но только потому, что они имѣли отношеніе къ главному предмету его рѣчи, напр., какъ предначатки, или же какъ прообразы того, что совершится при кончинѣ міра.

Вотъ всѣ опыты историческаго способа изясненія ученія Апостола Павла о человѣкѣ грѣха. Разборъ обнаруживаетъ несостоятельность ихъ какъ въ основной точкѣ зрѣнія, такъ и въ частностяхъ.

Профессоръ А. Бляевъ

1) Christenthum und Kirche. S. 287.

О НАЧАЛѢ ПИСЬМЕННОСТИ У ЕВРЕЕВЪ.

(По поводу ложныхъ взглядовъ отрицательной критики).

Отрицательная критика, какъ извѣстно, исторію еврейскаго народа представляетъ далеко не въ томъ видѣ, какой она имѣетъ въ книгахъ Библии ¹⁾. Между прочимъ—возникновеніе письменности у древнихъ евреевъ только въ 8-мъ вѣкѣ до Р. Хр.—является для ученыхъ этого лагеря однимъ изъ самыхъ несомнѣнныхъ и прочно установленныхъ фактовъ. Нѣсколько дикихъ, воинственныхъ арабскихъ племенъ, носившихъ общее имя евреевъ, вторглись въ Палестину, заняли ее и остались тамъ навсегда. Мало-по-малу они подпали вліянію окружающихъ ихъ, а частію и среди нихъ самихъ живущихъ ханаанскихъ народностей, стоявшихъ на высокой степени культуры, усвоили ихъ нравы, обычаи, религіозныя воззрѣнія и только къ восьмому столѣтію являются уже грамотными. Предшествовавшій періодъ въ исторіи евреевъ должно представлять, какъ время полного отсутствія письменности у нихъ. Сообразно этому и книги Библии, относительно времени ихъ составленія, распределяются въ порядкѣ, совершенно для насъ непривычномъ: первыми, будто, были составлены книги пророческія, затѣмъ—законъ, и въ концѣ всего уже, вѣроятно послѣ вавилонскаго плѣна, книги историческія. И само собою понятно, разъ евреи до восьмого столѣтія предъ Р. Хр. не обладали искусствомъ писать и читать, то относящіяся сюда книги Библии необходимо должны быть перенесены къ болѣе позднему времени.

¹⁾ Настоящая статья составлена на основаніи: *Sayce, The higher criticism and the verdict of the monuments. 1895. Robertson. Die alte Religion Israels. 1896.—Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung... Döring, Wellhausens Theorien... 1897.*

Въ нашу задачу не входитъ разсматривать тѣ внутренніе признаки и основанія, которые заставляють ученыхъ критической школы, извѣстную книгу Библии, или только извѣстный отрывокъ, относить къ такому времени, а другой—къ другому. Всѣ они характера болѣе или менѣе случайнаго. Но зато обратимъ свое вниманіе на общее утвержденіе ученыхъ отрицательной школы, что письменность возникла у евреевъ только въ восьмомъ вѣкѣ до Р. Хр. Это утвержденіе такъ противорѣчитъ всему тому, въ чемъ убѣжденъ и во что издавна вѣритъ каждый изъ насъ, что невольно является вопросъ—такъ-ли это? Правы-ли ученые отрицательной школы или можетъ быть ихъ оппоненты, утверждающіе, что уже очень не далеко то время, когда о возрѣніяхъ отрицательной школы будутъ вспоминать, какъ объ устарѣломъ заблужденіи и даже, что „надъ равниною, столь долго лежавшею въ оцѣпененіи, уже подули первые весенніе вѣтры“¹⁾?

Отказывая въ своемъ довѣрїи историческимъ книгамъ Библии, признавая ихъ испорченными, а заключающіяся тамъ свѣдѣнія—недостовѣрными, отрицательная критика отнимаетъ у насъ лучшее средство отстоять истинность библейскаго представленія. Было бы совершенно бесполезно ссылаться на то, что въ глазахъ ученыхъ этого лагеря не имѣетъ ни малѣйшаго значенія. Это вынуждаетъ насъ искать доказательства тамъ и въ томъ, что и ими признается за несомнѣнное и заслуживающее всякаго довѣрїя. Отрицательная критика утверждаетъ, что первыми по времени своего возникновенія произведеніями были книги пророковъ и что рядъ ихъ открываютъ книги пр. Амоса и Осїи. Итакъ предположимъ, что книги пр. Амоса и Осїи будто-бы были несомнѣнно первыми литературными произведеніями еврейскаго народа; это фактъ, всѣми критиками безусловно признаваемый. Такимъ образомъ, мы въ данномъ случаѣ имѣемъ нѣчто неоспоримое, надъ чѣмъ можемъ оперировать. Бросимъ же свой взглядъ на произведенія указанныхъ пророковъ; намъ нѣтъ нужды входить въ подробный разборъ ихъ; разсмотримъ ихъ только, какъ произведенія литературнаго и религіознаго характера.

¹⁾ Hommel, *ibid.* s. VIII.

Съ литературной точки зрѣнія книги указанныхъ пророковъ представляютъ собою законченныя, цѣльныя и очень замѣчательныя литературныя произведенія, обладающія каждое своимъ собственнымъ, рѣзко проявленнымъ характеромъ. Приемы каждаго изъ авторовъ ихъ такъ своеобразны, обороты рѣчи и образы, свойственные имъ, такъ типичны, что какъ бы придаютъ реальную жизненность и самымъ авторамъ, живо возникающимъ предъ нашимъ умственнымъ взоромъ. Амосъ, пастухъ Ѳекояскій—такимъ образомъ уроженецъ юга Палестины—горячій, живой, пылкій, смѣлый и рѣзкій, раздаетъ свои обличенія, какъ удары цѣпью и метаетъ въ своихъ слушателей грома и молніи. „Господь возгремить съ Сіона и дастъ гласъ свой изъ Іерусалима, и восплачутъ хижины пастуховъ и изсохнеть вершина Кармила“ (I, 2), такъ, сразу грозно начиняетъ онъ свои обличенія. „Слушайте слово сіе, телицы Васанскія, которыя на горѣ Самарійской, вы, притѣсняющія бѣдныхъ, угнетающія нищихъ, говорящія господамъ своимъ: „подавай и мы будемъ пить“. Клялся Господь Богъ святостію своею, что вотъ, придутъ на васъ дни, когда повлекутъ васъ крюками и остальныхъ вашихъ—удами“, продолжаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ (IV, 1—2). Осія, наоборотъ, мягкосердъ, какъ женщина; его рѣчь не такъ импонирующа, не такъ отдѣлана, но зато онъ такъ искусенъ въ обладаніи ею, что превосходно умѣетъ передать самыя нѣжныя движенія мысли и настроенія челоуѣка и его книга полна, если можно такъ выразиться, лиризма. „Въ скорби своей они съ ранняго утра будутъ искать Меня и говорить: пойдемъ и возвратимся къ Господу! ибо Онъ уязвилъ и Онъ исцѣлитъ насъ, поразилъ—и перевяжетъ наши раны; оживитъ насъ черезъ два дня и въ третій день возставитъ насъ и мы будемъ жить предъ лицомъ Его“ (VI, 1—2), говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ. „Говорите братьямъ вашимъ: Мой народъ, и сестрамъ вашимъ: помилованная. Судитесь съ вашей матерію, судитесь; ибо она не жена моя и я не мужъ ея; пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣаніе отъ груди своихъ“, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ (II, 1—2).

Стиль у обоихъ пророковъ не только превосходенъ, но онъ долженъ быть признанъ наиболѣе образцовымъ изъ всего того,

что дала еврейская литература въ этомъ отношеніи, за исключеніемъ Исаяи—своего рода гения. „Безпристрастно судя“, говоритъ Смитъ, одинъ изъ самыхъ усердныхъ адептовъ возрѣвнѣй отрицательной школы, „произведеніе Амоса представляетъ собою прекраснѣйшій примѣръ чистаго еврейскаго стиля. Языкъ, образы, группировка поистинѣ достойны удивленія; простота разсказа говоритъ вовсе не о недостаткѣ образованія, но о полномъ мастерствѣ въ обладаніи языкомъ, который, хотя и не годится для выраженія абстрактныхъ идей, но зато представляетъ собою никѣмъ не превзойденный потомъ образецъ страстной, пламенной рѣчи“¹⁾. И дѣйствительно, даже въ переводѣ, при чемъ рѣчь коечто въ своемъ совершенствѣ несомнѣнно потеряла, она порой замѣчательно красива, достаточно указать хоть, на примѣръ, на третью главу.

Наличность литературнаго произведенія несомнѣнно говоритъ и о наличности читателей; высокія литературныя качества перваго безспорно служатъ яснымъ признакомъ высокаго литературнаго развитія и послѣднихъ. Это двѣ параллельныя неразлучныя стороны одного и того же явленія въ жизни народной. Въ приложеніи къ нашему случаю это тѣмъ вѣрнѣе, что пророческія книги—это ни въ какомъ случаѣ не научныя произведенія; подъ эту категорію скорѣе, всего подходятъ книги историческія,—и не поэзія, и не нравоучительныя,—этимъ отдѣламъ соотвѣтствуютъ другія книги Библии,—въ пророческихъ книгахъ мы имѣемъ дѣло съ такъ называемою популярной литературой, съ „открытыми письмами“ къ народу, рассчитанными, конечно, на широкій кругъ читателей, и безъ всякаго сомнѣнія, написанными примѣнительно къ уровню литературнаго развитія этихъ послѣднихъ. Что этотъ кругъ читателей существовалъ, это несомнѣнно слѣдуетъ изъ того, что пророки, произнесши свои рѣчи, не удовлетворились этимъ, но постарались еще и записать ихъ, какъ-бы въ прямомъ разсчетѣ на новыхъ и новыхъ читателей. О томъ же говоритъ и самая форма изложенія, это обращеніе—„не такъ-ли это, сыны Израилевы? (Амосъ II, 11),—эта апелляція къ народному самосозна-

1) *Robertson, ibid. s. 42.*

нію, которую слушатели должны были понять и съ справедливостью которой должны были согласиться.

Но если такъ, то мы наталкиваемся здѣсь на безпримѣрное явленіе: мы находимъ высокія литературныя произведенія, видимъ авторовъ-мастеровъ слова и читателей, способныхъ прочесть и понять написанное, и все это, если вѣрить утвержденію ученыхъ отрицательной критики, при самомъ возникновеніи еврейской письменности! Выходитъ такъ, какъ будто еврейская литература выступила въ жизнь внезапно и въ совершенно сложившейся формѣ. Но такъ думать рѣшительно не позволяютъ намъ тѣ же всеобщіе законы человѣческаго развитія, на которые такъ часто любятъ ссылаться и сами ученые критики въ своихъ возраженіяхъ противъ Библии. Цицероны и Демосеены ни у одного народа не возникали въ началѣ его литературной дѣятельности. Если грубая надпись на камнѣ говоритъ уже о писателѣ и читателѣ, объ извѣстной ступени грамотности у народа, объ извѣстной подготовкѣ, то тѣмъ болѣе говоритъ объ этомъ то, что мы находимъ въ 8-мъ ст. до Р. Хр. у евреевъ. Другими словами, появленіе въ это время такихъ литературныхъ произведеній, какъ книги пр. Амоса и Осія мыслимо только подъ условіемъ продолжительной, предшествовавшей литературной дѣятельности у евреевъ, и безъ этого является чѣмъ-то безпримѣрнымъ и необъяснимымъ. Что касается ученыхъ отрицательнаго лагеря, то они не даютъ намъ ни малѣйшаго объясненія этого явленія. Даже Смитъ, этотъ, по мнѣнію ученыхъ критиковъ, столь великій мастеръ въ литературной анатоміи, что, будто бы, можетъ со главы на главу провести своихъ читателей тѣмъ путемъ, какимъ Пятокнижіе получило свой настоящій видъ, даже онъ обходитъ молчаніемъ этотъ интересный и очень важный вопросъ. Ничего не объясняетъ и Вельгаузенъ, когда по этому поводу говоритъ, что если Илія и Елисей не писали, а сто лѣтъ спустя Амосъ и Осія начали дѣлать это, то это означаетъ просто то, что именно въ это время не литературный періодъ у еврейскаго народа смѣнился литературнымъ ¹⁾. Но въ томъ-то и дѣло, что произведенія

¹⁾ Robertson, *ibid.* s. 42.

пр. Амоса и Осіи такого рода, что никакъ не могутъ быть помѣщены въ началѣ литературнаго періода. Они предполагаютъ солидную литературную зрѣлость у народа и вовсе не кажутся первыми опытами литературнаго творчества.

Если мы указанныя пророческія книги станемъ разсматривать, какъ произведенія религіознаго характера, то и здѣсь мы встрѣтимся съ подобнаго же рода затрудненіемъ. Дѣло въ томъ, что по воззрѣнію отрицательной школы, праѣдовской религіей евреевъ было язычество.

И только пророки, возвысившись до понятія объ Единомъ Божествѣ—міроправителѣ, начали борьбу съ народной религіей, старались, насколько можно, очистить и возвысить религіозное сознаніе еврейскаго народа. Пророки Амосъ и Осія были первые—кто повели борьбу противъ язычества со всею энергією ¹⁾. Итакъ мы стоимъ здѣсь какъ разъ у поворотнаго пункта въ религіозной исторіи еврейскаго народа, у начала новаго періода ея, когда истина богопочитанія чуть чуть начала проясняться у наиболѣе возвышенныхъ умовъ націи... Но обращаясь теперь къ книгамъ указанныхъ пророковъ, мы находимъ у нихъ могучій полетъ мысли въ область религіозныхъ вопросовъ. Языкъ ихъ совершенно чистъ отъ малѣйшаго пятна, которое бы говорило о язычествѣ или какомъ другомъ суевѣрїи у автора. Оба они выражаютъ мысли универсальнаго характера; міросозерцаніе ихъ, религіозное ученіе гораздо шире, выше, глубже и яснѣе, чѣмъ у многихъ изъ преемниковъ ихъ. Ихъ воззрѣнія на Божество, на отношенія Его къ людямъ, на обязанности людей, на жизнь по истинѣ такъ глубоки, что должны быть названы самымъ выдающимся изъ того, что даетъ намъ въ этомъ отношеніи Ветхій Заветъ. Теперь обратимъ свое вниманіе на то, что выработка той сокровищницы религіозныхъ терминовъ и понятій, какую мы находимъ у названныхъ пророковъ, особенно у Осіи, требуетъ для себя громаднхъ усилій и очень долгаго времени. Языкъ

¹⁾ Пр. Илію и Елисея, по воззрѣніямъ отриц. критики, здѣсь не должно считать: они сами были полуязычники, такъ они возставаа противъ Ваала и Астарты, ни единымъ словомъ, будто бы, не протестовали противъ несомнѣнно широко практиковавшагося у евреевъ ихъ времени, культа тельца.

всегда идетъ позади мысли. Если мы теперь представимъ себѣ весь процессъ выработки религіознаго языка, какъ данная мысль должна быть признана, очищена и, такъ сказать, утончена путемъ выдѣленія изъ нея всѣхъ матеріальныхъ, болѣе низшихъ элементовъ, а затѣмъ, ясно выражена въ соответствующихъ терминахъ, то тогда поймемъ, какую массу эне́ргіи, труда и времени необходимо было, чтобы выработать запасъ словъ, достаточный для выраженія въ высшей степени богатыхъ, разнообразныхъ и глубокихъ религіозныхъ понятій указанныхъ пророковъ. Съ этой точки зрѣнія опять-таки не подлежитъ сомнѣнію, что предъ нами далеко не первые, обыкновенно дѣтскіе и робкіе опыты литературнаго обсуждения религіозныхъ вопросовъ.

Такимъ образомъ, даже то, что сама отрицательная школа признаетъ за несомнѣнное, подлинное и достовѣрное, ведетъ насъ непремѣнно къ такимъ заключеніямъ, которыя никакъ не укладываются въ тѣ узкія рамки, какія отвела для этого отрицательная школа. Прекрасный литературный языкъ, прекрасно выработанный, богатый религіозный языкъ—все это указываетъ на долгій предшествовавшій періодъ, въ теченіе котораго имѣла мѣсто среди еврейскаго народа усиленная литературно-религіозная, такъ сказать, дѣятельность. Вме́стѣ съ тѣмъ, то несомнѣнное, что признается такимъ и отрицательной школой, является превосходнымъ пробнымъ камнемъ и для нея самой. Отрицая достовѣрность показаній Библии, ученые критики даютъ вмѣсто нея свою исторію исторіи еврейскаго народа. Но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ полное право предъявить къ нимъ требованіе, чтобы эта новая теорія всѣ явленія въ области исторіи еврейскаго народа объяснила намъ лучше, чѣмъ Библия. Въ данномъ случаѣ мы этого не видимъ. Отвергая всякое чудо и все сводя къ процессамъ, управляемымъ естественными законами, отрицательная критика, въ свою очередь устанавливаетъ новое чудо, ставя возникновеніе письменности у евреевъ внѣ естественныхъ законовъ развитія... Нечего говорить, что въ данномъ случаѣ воззрѣніе Библии, признающей существованіе письменности у евреевъ со времени Моисея, и проще и понятнѣе, и дѣлаетъ вполне возможнымъ

и естественнымъ возникновеніе въ 8-мъ ст. д. Р. Хр. своего рода образцовъ литературы.

Подтвержденіе своихъ воззрѣній на обсуждаемый предметъ ученые критики, повидимому, находятъ и въ области ассиріологии ¹⁾. Дѣло въ томъ, что въ то время, какъ въ Ассиріи, Вавилоніи, южной Аравіи найдены на камняхъ и развалинахъ зданій надписи, а также таблички, относящіяся ко времени за двѣ—и даже болѣе тысячи лѣтъ д. Р. Хр. ²⁾, въ Палестинѣ не найдено ни одной еврейской, сравнительно древней, надписи. Самая старая надпись, открытая въ 1880 г. въ извѣстной Силоамской купели въ Иерусалимѣ и излагающая исторію прорытія въ скаль акведука, питающаго бассейнъ, не старѣе никакъ восьмого столѣтія до Р. Хр. ³⁾. Затѣмъ, какъ извѣстно, евреи писали финикійскимъ алфавитомъ; между тѣмъ, большинство надписей, сдѣланныхъ этимъ алфавитомъ, принадлежитъ тоже къ сравнительно позднему времени. Такимъ образомъ, данныя археологін повидимому благопріятствуютъ вышеуказанному взгляду отрицательной критики на возникновеніе письменности у евреевъ только въ позднѣйшее время ихъ исторіи—въ восьмомъ столѣтіи.

Однако, по мѣрѣ того, какъ ассиріология—самая молодая отрасль научнаго знанія—все болѣе и болѣе обогащается и все глубже и глубже проникаетъ въ былую жизнь исчезнувшихъ вѣковъ, становится все яснѣе, что Библія поразительно вѣрно воспроизводитъ эту жизнь. Для нашего вопроса важное значеніе имѣло открытіе въ Тель-ель-Амаркѣ древнѣйшей библіотеки. Тель-ель-Амарка—это названіе, данное нынѣшними феллахами цѣлому ряду насыпей, расположенныхъ вдоль восточнаго берега Нила и представляющихъ собою остатки города, выстроеннаго для своей резиденціи Фараономъ Анемофисомъ IV. Не влюбивъ древней столицы Египта—Оивъ, онъ удалился изъ нихъ и въ выстроенный городъ перенесъ свою

¹⁾ Названіе нѣсколько не точное; оно обозначаетъ науку, занимающуюся изслѣдованіемъ древностей не только Ассиріи, но всѣхъ странъ Западной Азіи, составлявшихъ нѣкогда культурный и цивилизованный міръ.

²⁾ Hommel, *ibid.* s. 177, гдѣ мы можемъ читать приказъ ц. Азрафела, современника Авраама; но найдены надписи и значительно древнѣе.

³⁾ Sayce, *ibid.* p. 377.

библіотеку или скорѣе—архивъ, такъ какъ множество глиняныхъ плиточекъ, найденныхъ тамъ, представляетъ собою обширнѣйшую корреспонденцію. Въ настоящее время этотъ царскій архивъ извлеченъ изъ муссора и сталъ предметомъ научнаго изслѣдованія.

Сопоставляя тѣ выводы, на которые уполномочиваютъ насъ найденныя въ Тель-ель-Амаркѣ письма, съ свѣдѣніями, ранѣе добытыми путемъ раскопокъ въ Ассиріи и Вавилоніи, мы получимъ полную возможность судить насколько высоко культурна была жизнь этого древняго міра. Мы видимъ массу писемъ, адресованныхъ лицамъ разныхъ націй и расъ, писемъ, идущихъ съ одного края тогдашняго культурнаго міра на другой. Мы находимъ неопровержимое доказательство живого, интенсивнаго обмѣна мыслей путемъ письма. Но что особенно замѣчательно: это стремленіе создало явленіе, совершенно параллельное тому, какое мы наблюдаемъ въ наши дни. Лица разныхъ націй, и даже одной и той же, часто сносятся между собою на вавилонскомъ языкѣ; даже губернаторъ палестинскій, подчиненной Египту провинціи, пишетъ своему государю повавилонски. Такимъ образомъ мы видимъ, что языкъ Вавилоніи, какъ самой культурной страны, сталъ языкомъ дипломатическихъ сношеній, средствомъ для обмѣна мыслей между лицами разныхъ націй, однимъ словомъ, тѣмъ, чѣмъ является въ наше время языкъ французскій. Ему учились (до насъ дошли учебныя упражненія въ этомъ языкѣ одного изъ фараоновъ) и должны были учиться прилежно, такъ какъ это языкъ очень трудный; были учителя и ученики; были библіотеки и книги, по которымъ можно было изучать этотъ языкъ. Корреспонденція ведется не чрезъ посредство особыхъ писцовъ, но собственноручно, такъ какъ, повидимому, всякій, кто думалъ быть человѣкомъ развитымъ и образованнымъ, считалъ необходимымъ знать повавилонски. Что въ это время писали и на иныхъ языкахъ, это видно изъ другой части корреспонденціи, найденной тамъ же. Такъ же, какъ и въ наше время, частныя лица заключали между собою письменные контракты, которые складывались въ архивы и которые цѣликомъ дошли до насъ. Цари, современники Авраама, шлютъ подчиненнымъ письменные указы; возве-

дневныя зданія, большей частію храмы, непременно снабжаются надписями, сообщающими о поводѣ къ постройкѣ и о строителѣ. Вообще все говоритъ намъ о томъ, что народы Западной Азии въ періодъ Моисея и исхода евреевъ изъ Египта, умѣли читать и писать, что они были тогда уже въ такой-же степени грамотны, какъ народы Западной Европы въ періодъ Ренессанса ¹⁾ и что это искусство глубоко уже проникло въ жизнь народовъ не только общественную, но и частную.

Остались-ли евреи одни внѣ этого, тогда очевидно нормальнаго порядка вещей? Можно съ увѣренностію сказать, что нѣтъ и что ихъ не только во время судей, но даже и исхода изъ Египта должно представлять уже народомъ грамотнымъ... Мы не станемъ говорить о томъ, что „домъ рабства“ евреевъ—Египеть—былъ классической страной почти всеобщей грамотности. Но обратимъ свое вниманіе на Палестину, гдѣ евреи осѣли: по всему видно, что народы, населявшія ее, были высоко культурны, и, по обычаю, грамотны. Одинъ изъ городовъ, доставшихся колѣну Іудину, носитъ имя—„Кіріае-Сеферъ“ (Ис. Н. XV, 15), что значитъ—„городъ книгъ“; въ другомъ мѣстѣ онъ называется „Кіріае-Сака“, т. е. „городъ обученія“. Послѣ всего, сказаннаго выше, эти названія вполне понятны: очевидно, это былъ городъ, почему нибудь обладавшій большимъ книгохранилищемъ, прелекавшимъ отовсюду учениковъ. Сосѣди, окружавшіе евреевъ въ Палестинѣ, Моавитяне и др. были тоже несомнѣнно грамотны. На югѣ Аравіи существовало долго сильное царство Савское, царица котораго посѣтила Соломона; это былъ промышленный, торговый народъ, бороздившій своими верблюдами родную свою пустыню по всѣмъ направленіямъ и грамотный настолько съ незапамятныхъ временъ, что ихъ алфавитъ въ настоящее время признается тѣмъ самымъ древнимъ прототипомъ, изъ котораго образованы какъ финикійскій, такъ и скорописный египетскій алфавиты. Народъ этотъ оставилъ по себѣ множество надписей, находимыхъ часто въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ территоріей еврейской, наприм. съ городомъ Тема. Уже все это говоритъ за то,

¹⁾ Sayce, *ibid.* p. 47.

что сношенія и столкновения этихъ грамотныхъ народностей съ евреями не могли остаться безъ вліянія на этихъ послѣднихъ, еслибы искусство чтенія и письма было для нихъ еще чуждо. Если справедливо утвержденіе отрицательной критики, что свреи, осѣвши въ Палестинѣ, подпали вліянію покоренныхъ ими ханансевъ, то очевидно, что они скоро и легко могли научиться отъ нихъ и грамотѣ. Но что сами пришельцы все не были дикими бедуинами и обладали грамотностію, на это указываетъ драгоцѣннѣйшій остатокъ народнаго еврейскаго поэтическаго творчества—пѣснь Деворы, не отвергаемая даже отрицательной критикой; даже наиболѣе скептически—настроенные умы не сомнѣваются въ томъ, что это древнѣйшій дошедшій до насъ фрагментъ подлиннаго еврейскаго творчества, безспорно относящійся къ тому самому времени, событій котораго касается. Въ этой пѣснѣ мы читаемъ: „отъ Махира шли начальники и отъ Завулона владѣющіе тростью писца“ (Суд. V, 14); съ востока шли Законодатели, руководители, съ запада—писцы, записывающіе и разсылающіе постановленія первыхъ. Отмѣченъ даже способъ письма—это трость,—т. е. кусокъ дерева или металла, съ заостреннымъ или носо-обрѣзаннымъ концемъ, которымъ писали на папирусѣ или гравировали на глинѣ. Итакъ, почти въ началѣ періода судей мы встрѣчаемъ неоспоримое свидѣтельство о грамотности у евреевъ. О томъ же говорить и VIII гл., ст. 14, гдѣ мы читаемъ, что Гедеонъ, подошедши къ городу Сокхоу, схватилъ выходящаго оттуда юношу, который написалъ ему семьдесятъ именъ своихъ согражданъ. Первый попавшійся на встрѣчу обитатель незначительнаго, Заіорданскаго городка оказался человѣкомъ грамотнымъ, равно какъ и самъ Гедеонъ или кто-нибудь изъ его свиты! Все это факты единичные и незначительные, но въ общей сложности со всѣмъ, сказаннымъ раньше, они получаютъ громаднѣйшую силу доказательности. Наконецъ, если обратимъ вниманіе на вышеупомянутую силоамскую надпись, то найдемъ, что буквы, изъ которыхъ она состоитъ, вездѣ имѣютъ не острые углы, а тѣ характерныя закругленія, которыя свойственны только скорописи. И дѣйствительно, теперь ассиріологами твердо установлено, что острые углы въ буквахъ, полу-

чавшихъ потомъ закругленія, свидѣтельствуютъ о томъ, что давній алфавитъ употреблялся только для надписаній памятникѣвъ; закругленія же въ буквахъ говорятъ объ употребленіи ихъ и въ скорописи. Если же буквы сілоамской надписи, принадлежащей почти къ тому же періоду, что и пр. Амосъ и Осія, имѣютъ закругленія, то это ясное доказательство, что народъ, употреблявшій эти буквы, привыкъ уже писать скорописью. „Прежде чѣмъ эти буквы были изображены на камнѣ, онѣ должны были пріобрѣсть твердо установленную форму въ народномъ употребленіи, а это доказываетъ, что въ Іудейскомъ царствѣ еще до времени Езекія было множество письменныхъ манускриптовъ“¹⁾.

Такимъ образомъ, помимо той несообразности, которая заключается въ утвержденіи отрицательной критики о возникновеніи грамоты у евреевъ только въ восьмомъ ст. до Р. Хр., мы имѣемъ и положительныя данныя, свидѣтельствующія о томъ, что грамотность издавна была извѣстна евреямъ.

Что касается того замѣчанія отрицательной школы, что мы не видимъ въ средѣ еврейскаго народа никакой литературной дѣятельности, никакихъ институтовъ, учрежденій, имѣвшихъ своимъ предметомъ занятія искусствомъ писать и читать, то оно справедливо только отчасти. Уже возникновеніе въ восьмомъ столѣтіи произведеній пр. Амоса и Осія съ несомнѣнностію говоритъ намъ о существованіи подобнаго рода институтовъ. При этомъ наши взоры невольно обращаются на пророческія школы, упоминаемая въ первый разъ передъ избраніемъ Саула (I Ц. X, 5. 6.). Намъ не извѣстны ближайшія цѣли, преслѣдуемая этими полумонашескими общинами; однако несомнѣнно, что это были очень почетныя или благородныя учрежденія, если можно такъ выразиться, такъ какъ лучшихъ людей среди израиля мы видимъ стоящихъ или во главѣ ихъ или въ числѣ членовъ ихъ (I Ц. IXX, 20; IV Ц. 2, 3). Несомнѣнно также, что пророческія школы стояли въ самой тѣсной связи съ религіей Іеговы. Они занимаются и искусствомъ: слагаютъ и распѣваютъ псалмы и играютъ на музыкальныхъ инструмен-

¹⁾ Sayce, *ibid.* p. 387.

тахъ. Однимъ словомъ, мы видимъ, что сфера дѣятельности ихъ—это область духа. Если мы видимъ въ восьмомъ столѣтїи образцовыя литературныя произведенія, выработанный языкъ и не видимъ никакихъ учреждений, которыя бы имѣли въ виду литературныя упражненія, то разумѣется—не фантазію, а скорѣе несомнѣнный выводъ отсюда представляетъ собою то предположеніе, что пророческія школы и есть именно тѣ институты, которые могутъ объяснить вышеуказаное, внезапное и потому крайне загадочное, возникновеніе еврейской литературы. Въ самомъ дѣлѣ—литература еврейская—всецѣло характера религіознаго. Тѣ принципы и взгляды, которые выражаются ею, вся та философія исторїи еврейскаго народа, которую мы можемъ найти тамъ, должны быть названы пророческими, въ томъ смыслѣ, что именно пророки отъ начала до конца стали на этой точкѣ зрѣнія, отстаивали, защищали и проводили ее въ жизнь. Отрицательная критика совершенно права утверждая, что Библія полна пророческой тенденціи, но неправа, когда считаетъ ее за позднѣйшее произведеніе. Вотъ это-то единство пророческаго, т. е. истинно библейскаго духа, и говорить за то, что пророки вообще и были именно писатели книгъ Библіи и что пророческія школы были именно тѣ учрежденія, въ которыхъ поддерживался, возгрѣвался этотъ пророческій духъ, это библейское настроеніе и въ которыхъ учились писать, и на самомъ дѣлѣ писали пророки исторію своего народа.

Свящ. Гр. Мозолевскій.

С Л О В О

на день Восшествія на престоль Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА.

И рече Самуилъ ко всѣмъ людемъ: видѣте ли, его же избра себѣ Господь, яко нѣсть подобенъ ему во всѣхъ васъ? И познаша вси модіе и рѣша: да живетъ царь (1 Цар. X, 24).

Такимъ выраженіемъ искренней преданности встрѣтилъ народъ еврейскій своего перваго избраннаго Богомъ Царя, когда онъ представленъ былъ народу пророкомъ Самуиломъ. Одно вѣшнее величіе избранника Божія, еще не успѣвшаго ознаменовать себя ни мудростію, ни какимъ либо подвигомъ, еще даже не вступившаго въ права царскія, одна только надежда на благополучное существованіе подъ его управленіемъ вызвала такое воодушевленіе въ сердцахъ народа, что онъ, какъ одинъ человѣкъ, воскликнулъ: *да живетъ Царь!*

Не съ такимъ же ли точно воодушевленіемъ и не такимъ ли точно благожеланіемъ и намъ прилично почитать Благочестивѣйшаго Государя нашего, Николая Александровича, въ настоящій день восшествія Его на Всероссійскій престоль? И убѣжденія наши, и чувствованія наши, какъ членовъ народа Русскаго, народа преимущественно предъ всѣми царелюбиваго, народа едва-ли въ настоящее время не единственнаго, сохра-

нившаго Богоустановленную въ Вѣтхѣхъ Завѣтъ царскую власть въ ея чистомъ и неиспорченномъ видѣ, не побуждаютъ ли и насъ нынѣ воскликнуть: *да живетъ Царь!* И не внѣшнія только достоинства Царя нашего, не ожиданіе только благополучной жизни подъ Его управленіемъ, но Его любовь къ своему народу и Его дѣйствительныя заботы о немъ, проявляющіяся въ Его дѣлахъ, вызываютъ въ насъ чувство безпредѣльной преданности къ Его священной Особѣ и любви, естественно изливающейся въ благожеланіи: *Царю, во вѣки живи!* (Неем. II, 3).

Нашъ долгъ глубочайшей преданности и любви къ Особѣ Благочестивѣйшаго Государа нашего имѣть подъ собою твердое основаніе. Онъ непоколебимо покоится на ученіи Божественнаго откровенія о повиновеніи власти вообще, какъ установленію Божественному, и въ частности Царю, какъ помазаннику Божію, на свидѣтельствѣ исторіи о великомъ значеніи для благосостоянія Русскаго государства твердой самодержавной царской власти и наконецъ на личныхъ качествахъ Благочестивѣйшаго Государа Императора Николая Александровича.

Повиновеніе власти заповѣдано намъ прежде всего ученіемъ и примѣромъ Самаго Господа нашего Іисуса Христа. Евангелистъ повѣствуетъ, что когда фарисеи, искушая Господа, спрашивали Его, нужно ли платить дань римскому императору, или нѣтъ, Онъ отвѣтилъ имъ: *воздадите Кесарева Кесареви и Божія Богови* (Мѣ. XXII, 15—21), и когда сборщики потребовали отъ Него уплаты подати, Онъ безпрекословно исполнилъ ихъ требованіе, хотя и считалъ Себя необязаннымъ платить подать (Мѣ. XVII, 24—27). И примѣромъ Своимъ Господь научаетъ насъ повиноваться власти, такъ какъ Онъ во все время Своей земной жизни не только исполнялъ законныя требованія власти, но даже, когда эта власть оказывалась по отношенію къ Нему несправедливою и подвергала Его незаслуженнымъ гоненіямъ и страданіямъ, Онъ, по выраженію Апостола, *укоряемъ противу не укаряше, стражда не прещаетъ: предаше же судящему праведно*, т. е., Богу (1 Пет. II, 23).

Слѣдуя примѣру Своего Божественнаго Учителя, и Святые Апостолы и словомъ, и примѣромъ своимъ утверждаютъ насъ въ той же истинѣ. Святый Апостоль Петръ долъ повиновенія и почитанія власти поставляетъ тотчасъ послѣ обязанности нашей почитать Господа Бога: *Бога бойтеса*, заповѣдуетъ онъ, *царя чтите* (1 Пет. II, 17). *Повинитеса всякому челоуьку начальству Господа ради* (1 Пет. II, 13). Святый Апостоль Павелъ убѣждаетъ вѣрующихъ: *моу прежде всахъ творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся челоуьки, за Царя и за всахъ, иже во власти суть* (1 Тим. II, 1); *всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется* (Рим. XIII, 1). Апостолы заповѣдуютъ повиноваться не только Верховной власти, но и начальникамъ, ей подчиненнымъ: *аще царю, яко преобладающеу: аще ли же княземъ, яко отъ него посланнымъ* (1 Пет. II, 13); *раби повинуйтеса во всякомъ страсть владыкамъ, не токмо благимъ и кроткимъ, но и строптивымъ* (1 Пет. II, 18; Ефес. VI, 5; Колос. III, 22; Тит. II, 9). Такими наставленіями наполнены всѣ посланія Святыхъ Апостоловъ. Основаніе, по которому Святые Апостолы призывали вѣрующихъ повиноваться власти, заключается во 1-хъ въ томъ, что власть отъ Бога, что поэтому исполнять ея требованія нужно *Господа ради* (1 Пет. II, 13): *Нсть бо власть, аще не отъ Бога*, говоритъ Святый Апостоль Павелъ, *сущія же власти отъ Бога учинены суть* (Рим. XIII, 1); во 2-хъ въ томъ, что власть имѣетъ свою цѣлю благоустройство челоуьческихъ обществъ и доставленіе торжества добродѣтели надъ порокомъ: *хочешъ ли не боятса власти? Длаи добро и получиши похвалу отъ нея... Если же длаешъ зло, бойса: ибо онъ не напрасно носить мечъ* (Рим. XIII, 3—4). Въ полномъ согласіи съ ученіемъ Святыхъ Апостоловъ находится и ихъ жизнь. Исторія не указываетъ намъ ни одного случая, когда кто либо изъ Апостоловъ Христовыхъ оказалъ бы сопротивленіе власти; напротивъ они безропотно переносили отъ враждебной имъ власти гоненія, заключенія въ темницы, мученія, изгнанія и самую смерть.

Если Слово Божіе требуетъ отъ насъ повиновенія власти вообще, какъ Божественному установленію, то тѣмъ большаго почитанія заслуживаетъ Православный Царь. Императоры, короли, князья въ государствахъ конституціонныхъ, президенты республикъ и прочіе правители подобнаго рода являются представителями власти и потому заслуживаютъ почитанія и имѣютъ право на повиновеніе со стороны своихъ подданныхъ; но православный царь есть не представитель только власти, избранный народомъ, но-что для насъ гораздо важнѣе—и помазанникъ Божій. Помазаніе царей на царство есть установленіе Божественное и получило свое начало еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Объ избраніи Богомъ и поставленіи на царство перваго царя Израильскаго Саула книга Царствъ повѣствуетъ слѣдующимъ образомъ: *Господь откры во ухо Самуила днемъ единымъ прежде пришествія къ нему Саула, глаголя: яко же время сіе, утро послю къ тебѣ мужа отъ племени Венямина и да помозиши его царя надъ людьми моими Израилемъ... И идоша вси люди въ Гамалы, и помаза тамо Самуилъ Саула на царство предъ Господемъ въ Гамалѣхъ* (1 Цар. IX, 15—16 и XI, 15). Вотъ основаніе, на которомъ покоилось почтеніе народа еврейскаго къ своему царю: основаніемъ этимъ для него служила несомнѣнная увѣренность въ томъ, что царь есть избранныкъ Самого Бога, что внѣшнимъ образомъ завѣрялось чрезъ возліаніе елея на его главу, вслѣдствіе чего ему сообщались особые дары благодати Божіей (1 Цар. X, 9—10, XI, 6). Помазаніе царей на царство, какъ установленіе Божественное, изъ Церкви Ветхозавѣтной перешло въ Церковь Христову—Новозавѣтную, сначала къ императорамъ Византійскимъ, а оттуда, по просвѣщеніи святою вѣрою Христовою земли Русской, къ князьямъ и потомъ царямъ Русскимъ. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ *возліаніе елея* на главу избраннаго царя сообщало особую благодать Божію, то гораздо въ большей степени подаются благодатные дары Царямъ православнымъ, потому что надъ ними совершается святое *таинство* муропомазанія. Царь православный, воспріявши святое муропо-

мазаніе, становится помазанникомъ Божіимъ и представителемъ власти Божественной на землѣ; руководимый благодатію Божіею въ своей правительственной дѣятельности, Онъ даетъ за нее отвѣтъ только Богу, а потому и не можетъ ограничиваться никакою человѣческою волею, даже волею цѣлаго народа.—Онъ есть правитель самодержавный и неограниченный. Отсюда видно, съ какимъ благоговѣйнымъ чувствомъ уваженія и преданности должны мы относиться къ Царю, какъ избраннику и помазаннику Божію.

Если, послѣ изложенія ученія Слова Божія о значеніи власти вообще и царской власти въ особенности, мы обратимся къ исторіи народа Русскаго, то и въ ней мы найдемъ не мало указаній на то, насколько должна быть дорога для насъ Царская власть и съ какимъ благоговѣніемъ должны мы относиться къ нашимъ Благочестивѣйшимъ Государямъ. Исторія государства Россійскаго показываетъ намъ, что жизнь, благосостояніе и развитіе народа Русскаго всегда находилось въ самой тѣсной зависимости отъ состоянія управлявшей имъ власти: когда власть была сильна и тверда, тогда и народъ благоденствовалъ и развивался; когда власть ослабѣвала, тогда и въ жизни народа начинались нестроенія, доходившія иногда до того, что многочисленный Русскій народъ оказывался не въ состояніи отразить ивоземное нашествіе и подпадалъ подъ чужеземное иго; прекращеніе же царствующаго рода едва не привело русскій народъ къ потерѣ государственной самостоятельности. Вотъ событія изъ жизни русскаго народа, подтверждающія только что высказанную мысль. При Владимірѣ Святомъ Русь была государствомъ не обширнымъ, сравнительно съ настоящими ея границами, но настолько могущественнымъ, что къ нему съ уваженіемъ относились сосѣдніе народы. Но послѣ святаго Владиміра Русское государство раздѣлилось между его сыновьями на удѣлы, изъ которыхъ каждый въ свою очередь дробился между сыновьями удѣльнаго князя. Между удѣльными князьями начались несогласія, споры и даже вражда. Что изъ этого вышло, хорошо извѣстно: прошло немного болѣе двухсотъ лѣтъ послѣ смерти

Святаго Владиміра, какъ земля Русская подпала уже подъ иго монгольское, тяготѣвшее надъ нею около двухъ съ половиною столѣтій. Но въ теченіе этого почти трехвѣковаго ига изъ среды князей русскихъ начали мало по малу выдѣляться князья Московскіе—собиратели земли Русской. Они стали постепенно подчинять себѣ сосѣднія удѣльныя княжества, и въ теченіи трехъ столѣтій настолько усилили свою власть и могущество русскаго государства, что не только свергли татарское иго, не только съ успѣхомъ отражали нападенія шведовъ, нѣмцевъ и другихъ сосѣднихъ враждебныхъ народовъ, но покорили Новгородъ, Псковъ, царства Казанское и Астраханское и Сибирь. Затѣмъ намъ извѣстно, что прекращеніе царскаго рода послѣ смерти царя Θεодора Иоанновича едва не привело Русское государство къ потерѣ политической самостоятельности. Появленіе самозванцевъ, находившихъ для себя многочисленныхъ сторонниковъ, нападенія шведовъ и поляковъ, внутренніе раздоры довели Россію до такого жалкаго состоянія и разстройства, что даже лучшіе люди во главѣ съ патриархомъ Гермогеномъ видѣли спасеніе отечества въ подчиненіи польскому королевичу Владиславу. Что же спасло Россію отъ новаго чужеземнаго ига? Избраніе на царство Михаила Θεодоровича Романова. Сначала распатанное во всѣхъ частяхъ и слабое, окруженное со всѣхъ сторонъ врагами, государство Русское подъ скипетромъ благословеннаго дома Романовыхъ, менѣе чѣмъ въ триста лѣтъ, настолько расширилось что обнимаетъ въ настоящее время почти половину Европы и Азіи, и достигло такого могущества, что является сильнѣйшимъ государствомъ во всемъ мірѣ и слову его Монарха внимаютъ всѣ народы. Такъ велико значеніе самодержавной царской власти для развитія могущества и благосостоянія Россіи, а потому столь же велико должно быть и наше уваженіе и вѣрноподданческое повиновеніе царствующему Монарху и всему Его Дому.

Обращаясь отъ этихъ общихъ основаній, на которыхъ покоится наше уваженіе къ царствующему Дому, къ личнымъ качествамъ нынѣ благополучно царствующаго Благочестивѣй-

шаго Государя Императора Николая Александровича, мы увидимъ, что и онѣ представляютъ намъ еще болѣе сильныя побужденія вѣрноподавической преданности и любви къ Особѣ нашего Государя. Изъ числа Его личныхъ достоинствъ мы укажемъ только тѣ, которыя наиболѣе содѣйствуютъ устройенію благополучія Его подданныхъ и которыя наиболѣе проявляются въ Его дѣятельности. И прежде всего отмѣтимъ Его благочестіе, которое проявляется въ Его попеченіи о Церкви Православной, объ огражденіи цѣлости и невнрушимости ея законовъ и установленій; объ устройеніи храмовъ Божіихъ для православныхъ Русскихъ людей въ мѣстахъ ихъ новыхъ поселеній, на отдаленныхъ окраинахъ Русскаго государства, напримѣръ въ Сибири, что является наилучшимъ средствомъ огражденія ихъ отъ совращенія въ расколъ и секты; объ улучшеніи матеріальнаго положенія служителей церкви и духовнаго просвѣщенія. Затѣмъ въ числѣ личныхъ качествъ нашего Государя должно отмѣтить Его мудрость, обнаруживающуюся въ томъ, что онъ ограждаетъ и защищаетъ значеніе въ государствѣ Русской народности, какъ народности господствующей, отъ посягательства другихъ народностей, входящихъ въ составъ Русскаго государства, и тѣмъ охраняетъ единство и цѣльность во всѣхъ государственныхъ и общественныхъ отправленіяхъ; что заботится о распространеніи просвѣщенія и въ частности просвѣщенія народа въ духѣ вѣры православной; о развитіи промышленности и торговли, для чего строятся новые пути сообщенія на самыхъ дальнихъ окраинахъ государства; объ утвержденіи въ государствѣ правосудія, для чего вновь пересматриваются судебные уставы. Но особаго удивленія заслуживаетъ миролюбіе нашего Государя, въ силу котораго въ текущемъ году онъ созвалъ представителей всѣхъ государствъ міра для изысканія средствъ къ водворенію на землѣ мира и пресѣченію, или по крайней мѣрѣ уменьшенію и ослабленію бѣдствій войны. И весь міръ съ благоговѣніемъ внималъ Его державному слову и удивлялся миролюбію Монарха, неограниченно управляющаго болѣе чѣмъ стомилліоннымъ народомъ и обладающаго самыми

обширными средствами для войны. Что же может способствовать укреплению и развитию благоденствия народа болѣе, нежели сохраненіе въ чистотѣ прародительской вѣры, миръ, правосудіе, распространеніе просвѣщенія, развитіе торговли и промышленности? И все это дается намъ мудростію и благочестіемъ нашего Благочестивѣйшаго Монарха.

Вознесемъ же поѣтому ко Господу Богу наши усердныя молитвы о Его здравіи и долгоденствіи въ настоящій торжественный день восшествія Его на прародительскій престолъ.

Ректоръ Семинаріи Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.

ВОСЕМЬ ПОУЧЕНІЙ О МИССИОНЕРСКОМЪ ДѢЛѢ.

Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества.

(Продолженіе *).

ПОУЧЕНІЕ ЧЕТВЕРТОЕ.

Счастливы мы, братія, что почти вмѣстѣ съ бытіемъ получили и благодатное возрожденіе въ купѣли крещенія и съ колыбели освящаемся таинствами св. вѣры, находимся подъ духовнымъ водительствою и охраненіемъ православной Церкви. Слава и благодареніе Господу Богу, вмѣстѣ съ свѣтомъ чувственнымъ показавшему намъ и свѣтъ духовный въ познаніи единого истиннаго Бога, въ Троицѣ славимаго! А какъ много еще ваходится на землѣ несчастныхъ, невѣдущихъ истиннаго Бога, повергающихъ высокія человѣческія чувства благоговѣнія, благодарности и страха предъ тварями и идолами! Познавши истину отъ вѣры, мы не можемъ не жалѣть объ этихъ заблудшихъ братіяхъ нашихъ, руководясь даже и однимъ закономъ естественнымъ; вкусивши благъ духовныхъ, не можемъ не скорбѣть о тѣхъ, которые томятся голодомъ, будучи лишены дарованій Св. Духа. И въ духѣ христіанскаго ученія, которое есть свѣтильникъ ногамъ нашимъ, и въ нашемъ собственномъ, вѣрою Христовою просвѣщенномъ духѣ находимъ побужденіе и обязанность ревностно заботиться о распространеніи вѣры христіанской между пребывающими во тьмѣ язычества. Православная Церковь непрестанно обращается къ Источнику духовнаго свѣта съ молитвою, да откроетъ очи слѣпотствующихъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 24.

къ пріятію евангельскаго ученія. Ея пастыри, преемники служенія Апостоловъ, въ заповѣди Іисуса Христа о наученіи всѣхъ языковъ и проповѣданіи Евангелія всей твари, во всѣ вѣка усматривали и для себя повелѣніе всевозможно трудиться въ дѣлѣ распространенія вѣры христіанской. Вѣрная духу Апостольскому и святоотеческому, и наша Россійская православная Церковь, имѣя на окраинахъ обширнаго нашего отечества значительное число идолопоклонниковъ, во всѣ времена съ материнскою заботою пеклась объ обращеніи ихъ ко Христу, особенно усиливая эту свою просвѣтительную дѣятельность во времена мира и покоя отъ враговъ виѣшнихъ, во дни благоустроенія внутренняго.

Духовное состояніе язычника поражаетъ христіанское чувство своимъ крайнимъ упадкомъ и утратою человѣческаго достоинства. Человѣкъ—существо духовно-нравственное и—не знаетъ о величій своей духовной природы. Созданный по образу Божію, онъ влачить свое существованіе въ удовлетвореніи однихъ чувственныхъ, животныхъ потребностей. Поставленный царемъ неодушевленной природы, онъ рабски покланяется стихіямъ и тварямъ и ихъ вещественнымъ изображеніямъ въ идолахъ. Гражданинъ неба, призванный къ богообщенію, онъ ничѣмъ почти не отличается отъ безсловесныхъ. И, что особенно ужасно, этотъ духовно мертвый, или по крайней мѣрѣ непробудно спящій язычникъ и не сознаетъ своего бѣдственнаго состоянія, самъ возбудить себя не въ силахъ и другихъ не зоветъ къ себѣ на помощь, и такимъ образомъ принужденъ оставаться въ своемъ нравственномъ омертвленіи долѣ, доколѣ посторонняя какая-либо сила, помимо его воли, не окажетъ на него благотворнаго, оживляющаго дѣйствія. Судите сами, можетъ ли любовь христіанская равнодушно смотрѣть на такое нравственное униженіе природы человѣческой? Наученные помогать нуждѣ, не только громко заявляющей себя и просящей, но и розыскивать бѣдность таящуюся и иногда предупреждать даже просьбы бѣдныхъ посланнымъ вспоможеніемъ, христіане, безъ спроса и зова, сами должны идти на помощь духовно страждущимъ язычникамъ, своимъ братіямъ по природѣ. И могутъ ли иначе поступать

тѣ, которые привыкли благотворить не только ближнимъ, но и дальнимъ, живущимъ даже за предѣлами ихъ отечества, для которыхъ на примѣръ, заботливый уходъ за разнаго рода больными, претерпѣвающими тяжкія страданія, тѣмъ болѣе воздѣлененъ, чѣмъ беспомощнѣе и опаснѣе положеніе этихъ несчастныхъ? Но, различая виды нужды по ихъ силѣ и значенію, не можемъ не предпочитать милосердія духовнаго тѣлесному; озабочиваясь удовлетвореніемъ нуждъ временныхъ, не можемъ не думать и не печись о спасеніи душъ своихъ ближнихъ—соотечественниковъ отъ вѣчной гибели.

Великое дѣло просвѣщенія христіанскою вѣрою язычниковъ требуетъ большихъ жертвъ матеріальныхъ. Имѣйте въ виду, что Евангеліе проповѣдуется народамъ, живущимъ на окраинахъ Россіи, которые, вдали отъ центровъ просвѣщенія и гражданственности, ни правильныхъ промысловъ, ни средствъ къ какимъ либо удобствамъ жизни не имѣютъ, живутъ кое-какъ въ юртахъ или шалашахъ, круглый годъ питаются самою скудною пищею, съ трудомъ добываемою, не имѣютъ понятія о земледѣліи и одѣты въ звѣриныя шкуры, мало чѣмъ отличаются отъ безсловесныхъ. Для сихъ дѣтей природы, ничего не имѣющихъ, въ случаѣ обращенія ихъ въ христіанскую вѣру, нужно прежде всего построить хотя не богатый, хотя и деревянный, но особый и по возможности благолѣпный храмъ. Храмъ сей, если бы онъ даже помѣщался и въ наемномъ готовомъ домѣ, нужно снабдить всею священною утварію, какъ-то: иконами, св. сосудами, облаченіями, богослужебными книгами. Имѣйте въ виду, далѣе, то, что при разбросанности человѣческихъ жилищъ въ тѣхъ мѣстахъ и дальности разстояній, ихъ раздѣляющихъ, и для небольшого числа новообращенныхъ христіанъ изъ язычниковъ требуется имѣть особый храмъ съ особымъ священникомъ. Дальность разстояній отъ храма и священника можетъ охлаждать усердіе къ его посѣщенію и вмѣстѣ съ тѣмъ ослаблять и самую вѣру во Христа, еще не укоренившуюся въ сердцахъ новообращенныхъ, особенно при близости и частыхъ столкновеніяхъ съ сосѣдами—язычниками, при желаніи жрецовъ и вождей языческихъ совратить снова къ себѣ новообращенныхъ въ

христіанство. Посему требуется или совершенное разобщеніе новообращенныхъ съ язычниками и слѣдовательно образованіе новыхъ поселеній на новыхъ мѣстахъ исключительно для нихъ однихъ; или по крайней мѣрѣ наблюденіе за ними близкое и постоянное, чтобы они не возвратились къ прежнему идолослуженію. Такъ какъ пасеніе сихъ новыхъ овецъ стада Христова можетъ принадлежать только священникамъ, то число священниковъ, очевидно, должно увеличиваться и умножаться вмѣстѣ съ умноженіемъ вѣрующихъ и обращающихся въ христіанство. При этомъ, доколѣ мѣстные христіане не возрастутъ въ разумѣніи христіанства, священниковъ нужно брать для нихъ внутри Россіи и направлять туда. Но не надежна вѣра отъ слуха, если не будетъ поддерживаема и питаема постояннымъ и твердымъ, основательнымъ ученіемъ. Отсюда для утвержденія новообращенныхъ въ вѣрѣ Христовой настоятъ потребность въ школахъ, въ которыхъ бы и малые, и возрастные вмѣстѣ съ грамотою обучались и истинамъ христіанской вѣры и, хотя отчасти, нѣкоторымъ самымъ необходимымъ для нихъ ремесламъ и искусствамъ. Школы сіи особенно необходимы для того, чтобы изъ мѣстныхъ жителей, съ теченіемъ времени, могли образоваться и свои учителя, и свои священники. При знакомствѣ съ краемъ, при знаніи мѣстныхъ нарѣчій, такіе пастыри могутъ приносить дѣлу распространенія христіанства гораздо большую пользу, чѣмъ другія лица. Школы опять требуютъ домовъ, ихъ содержанія, книгъ, учителей. Далѣе, видя крайнюю бѣдность новообращенныхъ и ихъ семействъ, Православная Церковь, духовно ихъ возродившая, не можетъ отказать имъ и въ тѣлесныхъ, житейскихъ ихъ нуждахъ и потребностяхъ, и именно не можетъ не дать голоднымъ хлѣба, страдающимъ отъ холода пріюта и одежды, болящимъ врачевныхъ пособій. Даже и для упорствующихъ въ идолослуженія необходимо оказывать дѣла любви, милосердія и помощи, въ надеждѣ расположить чрезъ сіе сердца ихъ къ пріятію евангельскаго ученія. Наконецъ, самые миссіонеры, хотя идутъ на свое тяжелое служеніе во имя Христова и изъ любви къ меньшимъ своимъ братьямъ и заранѣе знаютъ о предстоящихъ имъ на семь поприщѣ скорбяхъ, нуждахъ и лише-

ніяхъ, однако, при невозможности какого бы то ни было другаго еще занятія, которое бы обеспечивало ихъ содержаніе, они и сами должны искать помощи здѣсь, у православныхъ христіанъ. Отъ новообращенныхъ, которымъ еще самимъ помогать нужно, понятно само собою, не могутъ получать своего содержанія ни миссіонеры, ни приходскіе священники, ни учителя школъ. По крайней мѣрѣ въ первое десятилѣтіе, доколѣ новообращенные не ознакомятся съ правильнымъ трудомъ и не улучшатъ матеріальнаго своего быта, содержаніе всѣхъ сихъ дѣятелей православная Церковь Россійская по необходимости должна принять на свои средства. Конечно, всѣ указанныя нужды удовлетворяются съ должною осмотрительностію, и расчетливостію, не вдругъ, а по частямъ и исподоволь. Но и при всей бережливости, чтобы быть благоуспѣшнымъ, дѣло миссій нашихъ требуетъ ежегодно весьма значительныхъ расходовъ.

Несправедливо было бы, если бы мы всѣ заботы и расходы по обращенію невѣрныхъ въ христіанство стали возлагать на одно Правительство. Это дѣло всей Церкви, всѣхъ православныхъ христіанъ. Каждый изъ насъ своими посильными жертвами, равно какъ и пожертвованіями приглашаемыхъ къ тому родныхъ и знакомыхъ, долженъ споспѣшествовать приобрѣтенію средствъ для обезпеченія миссій и вспомошествованія новокрещеннымъ. Съ учрежденіемъ въ нашемъ отечествѣ Православнаго Миссіонерскаго Общества, дѣло миссій нашихъ стало на твердую почву, но средствъ, имѣющихся въ его распоряженіи для расширенія миссіонерской дѣятельности, благовременнаго и необходимаго, еще недостаточно. По этому Миссіонерское Общество всѣхъ чадъ православной Россійской Церкви, безъ различія званія и состоянія, пола и возраста, братски проситъ принять дѣятельное участіе въ великомъ и благомъ дѣлѣ озаренія евангельскимъ свѣтомъ не христіанъ, живущихъ въ предѣлахъ нашего отечества.

На судъ Божественномъ цѣнится не столько самое дааніе, сколько благорасположеніе и усердіе дающаго. Лепта, опущенная вдовицею въ сокровищницу Іерусалимскаго храма, оказалась, по суду Господа Іисуса Христа, цѣннѣе крупныхъ вкладовъ людей состоятельныхъ. Своими лептами, приносимыми на

дѣло нашихъ миссій, жертвователи, входя въ трудъ и дѣло самихъ миссіонеровъ, да внимають съ радостію и утѣшеніемъ сему, столь милостивому обѣтованію Господа Иисуса: *Пріемлай пророка во имя пророче мзду пророчу пріиметъ: и иже аще напоитъ единого отъ малыхъ сихъ чашею студены воды, токмо во имя ученика, аминь глаголю вамъ, не погубитъ мзды своя* (Матѣ. 10, 41. 42). Услугу, оказанную Апостоламъ, а слѣдовательно и преемникамъ и продолжателямъ ихъ апостольской дѣятельности, Спаситель непосредственно относить къ Себѣ и Отцу Своему. *Иже васъ пріимлетъ, Мене пріимлетъ и иже пріимлетъ Мене, пріимлетъ Пославшаго Мя* (ст. 40). И вообще всякое дѣло милосердія, оказываемое ближнему, Господь благоволитъ относить къ Себѣ Самому. *Понеже сотвористе единому сихъ братій Моихъ меньшихъ, Мнѣ сотвористе* (Матѣ. 25, 40).

Св. Апостоль Павелъ, воздавая хвалу Філипписіанамъ за ихъ даянія, облегчавшія ему трудъ апостольскаго служенія, сими словами заключаетъ свое обращеніе къ нимъ: *не яко ищю даянія, но ищю плода множащагося въ пользу вашу* (Філипп. 4, 15. 17). Не даянія ищемъ и мы въ васъ, братія, но плода множащагося въ пользу вашу, да дѣло любви вашей тяготу вѣчной славы вамъ содѣлаетъ. *Посему всяко, еже аще что творите, отъ души дѣлайте, якоже Господу, а не челоукомъ: въдѣяце, яко отъ Господа пріимете воздаяніе достоянія Господу бо Христу работаете* (Кол. 3, 23—25).

(Продолженіе будетъ).

ВОЗЗВАНІЕ.

На южной оконечности нашего отечества, на берегу Чернаго моря, среди пустынной мѣстности (въ 12 верст. отъ гор. Севастополя и 8—отъ г. Балаклавы), на склонѣ скалы, величественно вывѣшающейся надъ уровнемъ моря, скромно пріютилась и какъ-бы повисла надъ бездной древнѣйшая изъ нашихъ. Обителей, бывшая свидѣтельницей нашего религіозно-правственнаго просвѣщенія, при принятіи Великимъ Княземъ Владиміромъ святого крещенія въ сосѣднемъ съ нею Херсонесѣ.

Это знаменитый не только по древности и своему живописному мѣстоположенію, но и по историческому своему значенію — Балаклавскій Георгіевскій монастырь. Онъ основанъ въ 891 году, по слѣдующему чудесному обстоятельству:

— Разъ, Греки, во время плаванія по Черному морю, были застигнуты страшною бурей, и гонимы къ отторженнымъ отъ гряды горъ камнямъ; видя свою неизбѣжную гибель, они возопили объ избавленіи къ св. Великомученику и Побѣдоносцу Георгію, и Онъ, услышавъ сердечный ихъ вопль, мгновенно явился на большомъ камнѣ, отстоящемъ отъ берега въ 70 саженьяхъ,—и буря въ тотъ-же часъ утихла. Спасенные отъ видимой гибели Греки взопли на камень тотъ и тамъ обрѣли икону св. Великомученика Георгія, которую, взявши оттуда, принесли на берегъ и, въ знакъ благодарности Чудотворцу, близъ того мѣста, гдѣ погибали, основали во имя святаго Георгія монастырь, пережившій подъ охраною Великомученика, въ теченіи долгихъ вѣковъ, многія историческія событія Крымскаго полуострова и уцѣлѣвшій отъ непріятельскаго разрушенія въ войну 1853—56 годовъ.

Въ прошломъ 1891 году монастырь торжественно отпраздновалъ годовщину своего тысячелѣтняго существованія. Дабы достойнымъ образомъ ознаменовать это событіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и достойно возблагодарить Господа за чудесное спасеніе драгоценной жизни ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЫСОЧЕСТВА ГОСУДАРЯ НАСЛѢДНИКА и ЦЕСАРЕВИЧА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА, во время путешествія Его въ г. Отсу — 29 апрѣля, Обитель единодушно возмѣла желаніе неотложно приступить къ постройкѣ у себя соборнаго храма, и на это святое дѣло принесть первую лепту Его Высокопревосходительство Г. Оберъ-Прокуроръ св. Синода *К. П. Побѣдоносцевъ*.

Да послужить сіе благоволеніе и щедрость добрымъ и благимъ примѣромъ всѣмъ истинно-православнымъ, которыхъ я отъ лица вѣренной мнѣ Обители, по благословенію духовнаго Начальства, смиренно приглашаю къ посильной намъ помощи. — Всякій даръ и всякая жертва благотворителей будутъ приняты въ Обители съ истинною признательностію и благоговѣйною молитвою святому Великомученику Георгію: *„царей поборнику, плѣнныхъ свободителю, нищихъ защитителю и немощствующихъ врачу“*. (Тропарь Великомученику и Побѣдоносцу св. Георгію).

Пожертвованіе присимъ высылать по слѣдующему адресу: „Севастополь, Настоятелю первокласснаго Георгіевскаго Балаклавскаго монастыря, Игумену *Никандру* съ братією“.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.— Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1899.

CP 363.5

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. I.—Ч. II. ❁ —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Невѣріе XIX вѣка.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—19, 75—102, 141—159) ¹⁾.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.—*Ив. Гмбова* (стр. 20—59, 378—396, 507—528, 726—743, 768—790) ²⁾.

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Иеронима.—*В. Давыденка* (стр. 60—74, 123—140).

Историческій очеркъ возрѣній на нравственно-юридическую вмѣняемость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ.—*П. Наумова* (стр. 103—122, 189—206) ³⁾.

Сужденіе православнаго галичанина о реформѣ русскаго церковнаго управленія, проектируемой русскими либералами нашего времени.—** (стр. 160—188).

Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 207—226, 271—293).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформациі (XVI вѣкъ).—*Д. Леонардова* (стр. 227—248, 329—350).

Педагогическія возрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви.—*Н. Миролюбова* (стр. 249—270, 310—328, 397—414, 566—580) ⁴⁾.

Свидѣтельства слова Божія, подтверждающія необходимость богослужебныхъ молитвъ православной церкви.—*Свят. Даниила Попова* (стр. 294—309).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 605—630, 667—692, 731—752.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 493—513, 577—604, 631—649, 693—708.

³⁾ См. въ 1-й части страницы 400—411, 456—482).

⁴⁾ См. въ 1-й части страницы 103—112, 349—364.

Рѣчь Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго. О наградахъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ вѣрующимъ и благочестивымъ (стр. 351—377).

Краткій обзоръ русской апологетической литературы.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 415—440, 487—506).

Ученіе о богодухновенности Св. Писанія среди католическихъ богослововъ XVI вѣка.—*Д. Леонардова* (стр. 441—458).

Религія Московитянъ или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній (по рукописи 1702 года.—** (стр. 459—486, 581—608, 791—808).

Слово на день Восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА.—*Ректора Семинаріи, Протоіерея Іоанна Знаменскаго*.—(стр. I—VIII).

Донесеніе Высокопреосвященнѣйшему Амвросію, Архієпископу Харьковскому, Епархіальнаго Миссіонера (о поѣздкѣ въ Старобѣльскій уѣздъ).—Харьковскаго Епархіальнаго Миссіонера *Димитрія Боголюбова* (стр. 529—538).

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.—*Профессора И. Корсунскаго* (стр. 539—565, 667—692) ¹⁾.

Вынужденное объясненіе.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 609—618).

Религіозныя убѣжденія Декабристовъ.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 619—650, 712—725).

Изъ современныхъ газетныхъ толковъ о христіанскомъ бракѣ.—*К. Сильченкова* (стр. 651—666).

Воспоминанія Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго. О построеніи Спасова Скита (стр. 693—711).

Конечная цѣль человѣческой жизни по христіанскому ученію.—*Н. Мирялобова* (стр. 744—754).

Слово, на новый 1900 годъ, о преданности волѣ Божіей.—*Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго* (стр. 755—767).

Памяти ординарнаго профессора Московской духовной Академіи Ив. Н. Корсунскаго.—*Л. Багрецова* (стр. 809—824).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 188—204, 289—300.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 13.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Пісте: чообме.

Втрою ризумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюля 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

НЕВѢРІЕ ХІХ ВѢКА.

(Продолженіе *).

Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831) современникъ Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Шлейермахера и другихъ великихъ мыслителей первой половины ХІХ вѣка, былъ профессоромъ философіи въ университетахъ іенскомъ, гейдельбергскомъ и берлинскомъ. Сначала его воззрѣнія находились въ очевидной зависимости отъ воззрѣній предшествовавшихъ мыслителей. И это обстоятельство вполне понятно. Недовольствуясь обычнымъ университетскимъ преподаваніемъ философіи, Гегель, по окончаніи философскаго и богословскаго курсовъ въ тюбингенскомъ университетѣ, старался восполнить свое образованіе внимательнымъ изученіемъ сочиненій Канта, Якоби, Лессинга, Гердера, Шиллера и др. и, конечно, нѣкоторое время находился подъ ихъ вліяніемъ. У Фихте онъ заимствовалъ методъ діалектическаго развитія, философія Шеллинга его увлекла возможностью отождествленія субъективнаго и объективнаго въ абсолютномъ. Но на этомъ и кончилось его подражаніе. Гегель создалъ свою собственную, вполне самостоятельную философскую систему, основною мыслию которой является единство или тождество бытія и мышленія, субъективнаго и объективнаго, систему строгаго монизма, совершенно противоположную тому дуалистическому представленію, по которому устанавливается несоединимое раздѣленіе между Богомъ и міромъ, конечнымъ и безконечнымъ, духомъ и природою. Міровоззрѣніе Гегеля такимъ образомъ есть чистый пантеизмъ въ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 12.

формѣ абсолютнаго идеализма. Въ началѣ самъ Гегель не замѣчалъ своего различія отъ Шеллинга въ ученіи о тождествѣ бытія. Но скоро оказалось, что ученикъ не только разошелся съ воззрѣніями своего учителя, но и сталъ ихъ противникомъ. У Шеллинга абсолютному, изъ котораго проистекають всѣ вещи, принадлежитъ трансцендентное бытіе, бытіе внѣ и выше міра; у Гегеля напротивъ—абсолютное неотдѣлимо отъ міра, имманентно ему, оно есть самый процессъ развитія, не выходящій изъ вещей и всецѣло присущій имъ. Въ своемъ философскомъ мировоззрѣніи Гегель представляетъ всѣ вещи, все бытіе только какъ вѣчный процессъ самоосуществленія абсолютной идеи. Въ этомъ процессѣ онъ различаетъ три ступени: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ. Сама по себѣ, безъ антитезиса или противоположенія своего въ инобытіи, абсолютная идея есть бытіе чистое, безъ всякихъ качествъ и опредѣленій. ничто, бытіе неистинное, которое должно выступить изъ себя въ инобытіи для того, чтобы въ отличіи отъ этого противоположенія, могло сознать себя какъ единое и недѣлимое цѣлое. Сама въ себѣ и по себѣ абсолютная идея, по Гегелю, есть не что иное какъ Богъ, каковъ онъ въ своемъ вѣчномъ существѣ прежде сотворенія природы и конечнаго духа; второй моментъ—обнаруженія абсолютной идеи, ея инобытіе—это—природа, какъ раскрытіе божественнаго существа во внѣ; третій моментъ возвращеніе идеи въ себя—это—духъ самосознающій, познающій и постигающій абсолютную идею въ ея непосредственности и безотносительности. Такимъ образомъ міръ, природа и человечество суть, по Гегелю, только моменты въ процессѣ саморазвитія абсолютной идеи. Такъ какъ абсолютная идея или Богъ у Гегеля есть сущность вещей, единственное начало міровой жизни, то для него нѣтъ выше истины, какъ истина бытія Божія. Поэтому всѣ такъ называемыя доказательства бытія Божія имѣють свой глубокой смыслъ и свое полное значеніе. Но особенно высоко Гегель цѣнитъ такъ называемое онтологическое доказательство, по которому заключеніе дѣлается не отъ бытія къ понятію Бога, какъ въ космологическомъ и телеологическомъ, а напротивъ отъ идеи Бога къ Его бытію. Тѣмъ не менѣе съ теистической точки зрѣнія, Гегель, какъ и

пантеистическій философъ—Спиноза, конечно, атеистъ, потому что Богъ, по его ученію, не есть существо личное и отдѣльное отъ міра, а тотъ же самый міръ въ его единствѣ и безотносительности. Абсолютное у Гегеля есть не что иное, какъ бытіе во всемъ бытіи, общее множественнаго и разнообразнаго, абстрактное тожество и единство всѣхъ противоположеній. Богъ самъ въ себѣ у Гегеля чуждъ всякаго опредѣленія, какъ и у всѣхъ пантеистовъ вообще, по ученію которыхъ всякое опредѣленіе есть отрицаніе. Для Гегеля все опредѣленное и частное пропадаетъ какъ нѣчто неистинное. Все опредѣленное, какъ ограниченное, не есть реально сущее или долженствующее быть. Всякая вещь по его взгляду, является дѣйствительною, насколько она разумна, т. е., насколько она содержитъ въ себѣ вѣчный безконечный моментъ, служить выраженіемъ абсолютной идеи или представляетъ собою высшее родовое понятіе. Всякая частность, обособленность, всякое опредѣленіе переходитъ во всеобщее, остается только равное во всемъ, абсолютное тожество или божество. Такимъ образомъ божество, по Гегелю, есть только высшее родовое понятіе, а какъ такое оно есть пустое, безжизненное и безсодержательное бытіе, чуждая всякаго опредѣленія сущность. Ясно, что понять вещь саму въ себѣ, въ ея истинѣ, по Гегелю, значитъ свести ее къ чистому бытію, въ ничто, въ абсолютное всеобщее. А такъ какъ это абсолютное всеобщее для Гегеля есть Богъ, то очевидно, что и у Гегеля Богъ также есть не что иное, какъ субстанція у Спинозы или безразличіе у Шеллинга, т. е., совершенно абстрактная сущность или ничто. Правда, Гегель, повидимому, не хочетъ понимать Бога, какъ простую абстрактную сущность, но какъ сущность, полагающую въ себѣ опредѣленія, т. е., какъ конкретно—всеобщее начало. Но что это за опредѣленія, которыя всеобщее обращаютъ въ конкретное?— Не что иное, какъ подчиненные виды, роды и индивидуы. Но эти частныя обособленія, какъ таковыя, по Гегелю, не истинны, ибо всѣ обособленія или различія снова должны совершенно исчезнуть; поэтому они суть не опредѣленія, а собственно отрицанія божества, которое и утверждаетъ себя только чрезъ то, что отрицаетъ эти различія и обособленія и представляется какъ во

всемъ себѣ равное и тождественное. Различенія и обособленія которыя полагаетъ Богъ, у Гегеля, какъ у пантеиста, для котораго существуетъ только одно абсолютное, суть не что иное, какъ міръ. Но міръ, какъ таковой, т. е., насколько онъ есть особенное, отличное, не адекватенъ съ Богомъ, а отличенъ отъ него, и лишь настолько тождественъ съ нимъ, насколько въ немъ, т. е., въ обособленіяхъ или различеніяхъ содержится всеобщій моментъ. Ясно, что все обособленное или отличное должно пасть, чтобы въ немъ познать Бога. Здѣсь опять—таки Богъ постигается только чрезъ отрицаніе міра, т. е. чрезъ уничтоженіе всѣхъ различій и особенностей. Эти особенности и различенія точно также, какъ и у Шеллинга, не имѣютъ, какъ таковыя, дѣйствительнаго бытія или истинности, но лишь насколько они принимаютъ участіе въ абсолютной сущности, т. е., насколько они представляютъ въ себѣ высшее родовое понятіе или всеобщее и тождественное во всемъ. Различенія и обособленія поэтому не могутъ быть опредѣленіями Бога или, какъ таковыя, не выражаютъ Его сущности, изъ чего затѣмъ ясно слѣдуетъ, что Богъ, какъ Богъ, или—что то же—Богъ Самъ въ Себѣ совершенно не можетъ быть опредѣляемъ, какъ и у Шеллинга, и во всякомъ случаѣ является только какъ тождественное во всемъ или какъ абстрактное единство. На этомъ основаніи въ Богѣ также не мыслимы ни жизнь, ни движеніе. Жизнь и движеніе возможны только тамъ, гдѣ имѣютъ мѣсто различенія, противоположенія или обособленія. Но гдѣ жизнь и движеніе, тамъ уже существуетъ міръ, инобытіе, отрицаніе Бога, но не Богъ, какъ таковой, не Богъ Самъ въ Себѣ. Такимъ образомъ у Гегеля Богъ самъ въ себѣ, собственно говоря, есть абсолютный покой. Правда, Гегель постоянно говоритъ о движеніи абсолютнаго. Но, собственно говоря, совершенно невозможно понять, какимъ образомъ въ чисто логическихъ опредѣленіяхъ даже можетъ быть мыслимо такое движеніе, т. е., какимъ образомъ чисто діалектическимъ путемъ единое можетъ стать разнообразнымъ и даже себѣ противоположнымъ. Очевидно, что Гегель указываетъ на необходимость понимать Бога какъ конкретное бытіе только потому, что, и по его убѣжденію, абстрактное бытіе не есть бытіе. И такъ, у Гегеля,

какъ и у Шеллинга, абсолютное есть не что иное, какъ тождество или безразличіе всѣхъ противоположеній, бытіе во всемъ бытіи, Богъ безъ всякихъ опредѣленій и различеній; но ясно, что такой Богъ не есть Богъ; это—сухая абстракція, ничто.

Противопоставляя себя въ инобытіи (внѣшней природѣ или мірѣ), абсолютная идея, по ученію Гегеля, на третьей ступени своего развитія возвращается въ себя изъ инобытія. Этотъ процессъ самоосуществленія идеи совершается только въ чело-вѣческомъ духѣ. Поэтому исторія человечества для Гегеля есть не что иное какъ исторія самоосуществленія абсолютной идеи или Бога въ абсолютномъ духѣ; другими словами: исторія человечества есть исторія вочеловѣченія самаго Бога.

Понятно, къ какимъ прискорбнымъ результатамъ неизбежно прійти, если эти общія начала гегелевой философіи приложить къ истинамъ христіанской религіи. Весь міръ въ его цѣломъ вполне совпадаетъ или отождествляется съ мыслительнымъ процессомъ или логическимъ развитіемъ одной и той же идеи. Всеобщая и единая идея, т. е., идея сама въ себя, есть Богъ; міръ это уже система опредѣленныхъ идей. Богъ не творитъ міра, а только вѣчно и непрерывно раскрывается въ немъ; поэтому весь міръ и вся жизнь божественны по самому существу своему,—и всякое откровеніе Божества въ видѣ какого либо отдѣльнаго акта, въ видѣ чудесъ и пророчествъ, совершенно излишне и даже невозможно. Христіанское ученіе о боговоплощеніи вѣрно, но опять таки не въ формѣ отдѣльнаго историческаго акта, а въ смыслѣ постоянного чело-вѣкобыванія Бога въ сознаніи человечества. Въ отношеніи къ лицу и существу Іисуса Христа это ученіе нужно понимать въ смыслѣ наивысшаго самосознанія абсолютнаго въ чело-вѣческомъ духѣ, не признавая никакого важнаго значенія за вопросомъ, жилъ ли дѣйствительно Христосъ или нѣтъ. Ученіе христіанское о троичности Лицъ въ Богѣ истинно, потому что оно указываетъ на необходимый процессъ саморазвитія абсолютной идеи въ самой себѣ: Богъ Отецъ это тезисъ, идея сама въ себѣ, вѣчное и безпредѣльное бытіе въ себѣ и при себѣ; Богъ Сынъ—антитезисъ, инобытіе абсолютной идеи, форма различенія, явленія или партикуляризаціи; Богъ Духъ Святой—синтезъ, общеніе и еди-

неніе, форма возвращенія себя для абсолютной идеи. Блаженство человѣка въ раю—тезисъ, грѣхопаденіе—антитезисъ, искупленіе—синтезисъ. Подобно этому Гегель понимаетъ всѣ истины христіанской религіи, вслѣдствіе чего и утверждаетъ, что его философія по содержанію тождественна съ христіанскою религіею и отличается отъ нея только въ формальномъ отношеніи. И многіе изъ послѣдователей Гегеля раздѣляли это мнѣніе.

Оригинальнымъ представляется взглядъ Гегеля на самую сущность и характеръ религіи. Такъ какъ, по Гегелю, Богъ есть только абсолютная идея, сознающая себя въ духѣ человѣческомъ, то понятно, что сущность религіи Гегель не могъ полагать ни вмѣстѣ съ Кантомъ въ нравственномъ дѣйствованіи, ни вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ—въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ безконечнаго. По Гегелю, религія есть сознание абсолютной идеи въ дѣйствительности, сознание безконечнаго въ конечномъ есть одна изъ ступеней постиженія или познанія абсолютнаго, т. е., одна изъ ступеней *знанія* вообще. Гегель утверждаетъ, что сознание абсолютнаго въ человѣческомъ духѣ проявляется: а) въ искусствѣ, б) въ религіи и в) въ философіи, и потому между этими тремя формами познанія абсолютнаго существуетъ тѣсная, внутренняя или даже генетическая связь, такъ что религія, можно сказать, есть дочь искусства, философія—дочь религіи, и ни одна изъ этихъ формъ познанія абсолютнаго неотдѣлима отъ другой. Искусство есть низшая форма, потому что въ немъ средствомъ для выраженія абсолютной идеи является грубая и несовершенная матерія: дерево, камень, мраморъ, полотно и краски, звуки и образы. Само по себѣ искусство слишкомъ безсильно для того, чтобы абсолютной идеѣ дать адекватную форму. Въ этомъ отношеніи оно значительно возвышается, становясь подъ вліяніе религіи, получая отъ нея вдохновеніе и нравственныя понятія. И чѣмъ выше религія, тѣмъ выше и произведенія искусства, ею вдохновляемая. Христіанское искусство выше языческаго, потому что вмѣсто внѣшняго, грубаго и матеріальнаго міра христіанство указываетъ искусству на міръ внутренній и духовный. Только на этой ступени, когда искусство становится въ услуженіе религіи, можно говорить о чувствѣ.

какъ источникъ извѣстнаго религіознаго настроенія. Но въ собственномъ смыслѣ религія есть вторая ступень постиженія абсолютнаго. Религія уже не нуждается въ употребленіи грубой матеріи для выраженія идеи. На высшей ступени своего развитія (въ іудействѣ, магометанствѣ и христіанствѣ) религія уже запрещаетъ изображеніе божества какъ идолопоклонство. Если здѣсь она и пользуется еще искусствомъ, то не для изображенія, а только для воображенія, представленія (*Vorstellung*) или воззрѣнія (*Anschauung*) абсолютнаго. Но религія еще не есть совершенное постиженіе абсолютнаго, потому что она нуждается для этого еще въ чувственныхъ образахъ, символахъ и человѣкообразномъ представленіи. Впрочемъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что религія проходитъ нѣсколько ступеней въ своемъ развитіи: а) форма представленія, б) форма разсудочной рефлексіи и в) форма разумнаго или спекулятивнаго мышленія. На послѣдней ступени (въ христіанствѣ) религія уже есть не что иное, какъ самосознаніе абсолютнаго духа, или знаніе божественнаго духа о себѣ чрезъ посредство духа конечнаго. Здѣсь религія уже такъ близко соприкасается съ философіею, что между ними даже, повидимому, трудно установить строгое различіе. Самъ Гегель полагаетъ такое различіе не въ существѣ предмета, а только въ степени его познанія: религія содержитъ истину въ формѣ представленія, философія — въ формѣ понятія. Такимъ образомъ философія въ глазахъ Гегеля настолько выше религіи, насколько понятіе — выше представленія; а отсюда естественно вытекаетъ заключеніе, что религія имѣетъ только подчиненное значеніе; она не нужна для философа, но для тѣхъ, кто не способенъ постигать истину въ понятіяхъ, она замѣняетъ высшее познаніе; она даетъ направленіе жизни, вліяетъ на нравы, обычаи, законодательство только тамъ, гдѣ еще не вступила въ свои права философія.

Что касается религіи въ объективномъ смыслѣ, то Гегель признаетъ слѣдующія три ступени ея историческаго развитія: а) религіи Востока, въ которыхъ Богъ представляется только простою субстанціею природы; б) религіи, понимающія Бога въ смыслѣ опредѣленнаго субъекта и представляющія его въ формѣ идеала всего возвышеннаго, прекраснаго и цѣлесообраз-

наго (религіи—іудейская, греческая и римская); в) религія абсолютная въ формѣ христіанства, какъ синтезъ язычества и іудейства, религія, въ ученіи которой о боговоплощеніи безконечное, не теряя своей отдѣльности отъ конечнаго, соединяется и примиряется съ нимъ въ безпредѣльности или вѣчности. Къ особенно важнымъ сочиненіямъ Гегеля принадлежатъ слѣдующія: Феноменологія духа (1807 г.), Наука логики (1809 г.), Энциклопедія философскихъ наукъ (1817 г.), чтенія по философіи религіи (1832 г.) и др. Но раньше всѣхъ этихъ сочиненій, еще въ 1795 году, Гегель написалъ „жизнь Иисуса“. Къ сожалѣнію, это сочиненіе Гегеля остается въ рукописи и до настоящаго времени, а между прочимъ оно не осталось безъ вліянія на воззрѣнія большей половины учениковъ Гегеля. Розенкранцъ и Гаймъ сообщили изъ этого сочиненія Гегеля нѣкоторыя выдержки, по которымъ только и можно судить о его содержаніи, направленіи, достоинствахъ и недостаткахъ. Вотъ что мы читаемъ о немъ въ „Исторіи новой философіи“ Ибервега — Гейнце ¹⁾. „Въ основѣ сочиненія лежитъ лессингово разграниченіе личнаго религіознаго воззрѣнія Иисуса отъ догмата христіанской церкви. Это разграниченіе было заманчиво для Гегеля не столько вслѣдствіе чисто историческихъ мотивовъ, сколько въ силу потребности найти у Иисуса свою собственную точку зрѣнія. Что это такъ, видно изъ разсужденій, построенныхъ на подобныхъ мысляхъ. Іудейство представляетъ морализмъ категорическаго императива кантовской философіи. Его преодолеваетъ Иисусъ любовью. Эта любовь есть синтезъ, въ которомъ законъ теряетъ свою всеобщность, и такимъ же образомъ субъектъ—свою особность, оба—свое противоположеніе, тогда какъ въ кантовской добродѣтели это противоположеніе остается. Съ другой стороны Гегель указываетъ также на патологическій элементъ, заключающійся въ исключительной любви, и на его опасности. Въ подчиненности одному опредѣленному духовному направленію заключается рокъ. Своимъ принципомъ любви Иисусъ сталъ въ противоположность не къ отдѣльнымъ сторо-

¹⁾ Перев. Я. Колубовскаго. Слб. 1890. стр. 318.

намъ іудейскаго рока, но къ самому року. Выраженія о единствѣ божеской и человѣческой природы во Христѣ Гегель сводитъ къ мысли, что только рефлексія, разъединяющая жизнь, разлагаетъ эту жизнь на безконечное и конечное. Въ рефлексіи, въ самой истинѣ этого различенія нѣтъ. Гегель очень сурово выражается противъ такого дѣленія, которымъ неправильно объективируется божество. Это дѣленіе идетъ одинаковымъ шагомъ съ испорченностью и рабствомъ людей и есть только ихъ откровеніе. Побѣду догматизирующаго церковнаго христіанства въ томъ видѣ, какъ оно господствовало въ послѣдніе вѣка древности, Гегель объясняетъ несвободой, къ которой римское владычество низвело нѣкогда самостоятельныя государства. Для гражданина древнихъ государствъ республика, какъ его „душа“, была чѣмъ-то вѣчнымъ. А несвободный, отчужденный отъ общаго интереса индивидуумъ ограничивалъ свой взоръ самимъ собой. Право гражданина давало ему только право на безопасность собственности, наполнявшей теперь весь его міръ. Смерть должна была являться ему ужасной, смерть, разрывавшая всю ткань его цѣлей. Такимъ образомъ несвобода и бѣдствіе вынудили человѣка видѣть приближеніе для своего абсолюта въ божествѣ, искать и ожидать счастья на небѣ. Одна религія должна была представляться желанной, именно та, которая клеймила господствующій духъ времени, его нравственное безсиліе, которая безчестье отъ попиранія ногами называла честью и высшей добродѣтелью подъ именемъ страждущаго послушанія и т. д.“

Недостатки философскаго міровоззрѣнія Гегеля очевидны. Какъ строго выдержанная пантеистическая система, гегелева философія раздѣляетъ всѣ недостатки, свойственные пантеизму. Но пантеизмъ Гегеля носитъ на себѣ характеръ субъективнаго идеализма, понимающаго міровую жизнь только какъ мыслительный процессъ. Поэтому всѣ изслѣдованія Гегеля относятся, собственно, не къ бытію, а только къ мышленію. Мы уже видѣли, что Гегель отрицаетъ бытіе живого личнаго Бога, ставя на мѣсто его сухое, отвлеченное и безжизненное начало. Христіанское ученіе онъ не столько разъясняетъ, сколько искажаетъ, лишая его того истиннаго смысла, который ему въ дѣйствительности принадлежитъ. Такъ, напр., христіанское ученіе

о Пресв. Троицѣ онъ понимаетъ въ смыслѣ древнихъ еретиковъ, по изъясненію которыхъ подѣ Божескими Лицами разумѣются не Упостаси, а только формы проявленія единого Бога. Невѣрно понимаетъ Гегель и сущность религіи вообще. Всякій пантеистъ неизбѣжно долженъ придти къ отрицанію религіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ ее всеобщее религіозное сознаніе. По всеобщему религіозному сознанію, религія есть союзъ между Богомъ и человѣкомъ, выражаетъ извѣстное отношеніе Бога къ человѣку и человѣка къ Богу и во всякомъ случаѣ противопоставляетъ Богу человѣка, какъ существа отдѣльныя; пантеизмъ напротивъ, отождествляя Бога съ міромъ, не способенъ, безъ противорѣчія себѣ, допустить такое противопоставленіе. Это же мы видимъ и у Гегеля. Не признавая бытія личнаго живого Бога, онъ не могъ понять религіи въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ; религія у него есть, собственно говоря, обоготвореніе со стороны человѣка своего собственнаго я, т. е., рѣшительный атеизмъ, отвергающій религію въ самыхъ существенныхъ ея признакахъ. Наконецъ, Гегель невѣрно указываетъ и форму религіи. Таковою формою онъ, какъ мы видѣли, признаетъ знаніе или мышленіе въ обширномъ смыслѣ. Конечно, никто не станетъ отрицать важности теоретическаго элемента въ религіи. Чувство получаетъ опредѣленный характеръ (становится религіознымъ, эстетическимъ или интеллектуальнымъ) въ зависимости отъ того представленія, которымъ оно освѣщается. Но нельзя ограничивать религіи только одною формою познанія. Психологическій анализъ показываетъ намъ, что религіозное проявленіе въ человѣкѣ находится въ связи не только съ нашими познаніями, но и съ чувствомъ, и съ нравственною дѣятельностію. Вотъ почему противъ взгляда Гегеля ясно свидѣтельствуетъ и опытъ. Наше время не отличается особенною религіозностію, хотя обладаетъ познаніями болѣе точными и болѣе обширными, чѣмъ какія были извѣстны нашимъ предкамъ; ученые, даже богословски образованные люди не всегда бываютъ религіознѣе простыхъ и неученыхъ; благочестіе достигается воспитаніемъ и благодатнымъ воздѣйствіемъ церкви, а не теоретическимъ обученіемъ; мышленіе не всегда сопровождается

религіознымъ настроеніемъ духа и т. п. Съ другой стороны тотъ же опытъ свидѣтельствуесть, что высшее знаніе не замѣняетъ собою религіи. Не всѣ ученые—непремѣнно атеисты; не мало встрѣчается всегда лицъ, которыя съ высшимъ знаніемъ и обширною ученостію соединяють теплое и живое религіозное чувство.

Заслуга Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ снова обратилъ вниманіе мыслителей на то важное значеніе, какое принадлежитъ разуму въ области религіи и которое было совершенно отвергнуто Кантомъ и унижено раціонализмомъ. Къ сожалѣнію, въ этомъ отношеніи онъ впалъ въ крайность, полагая въ одномъ только разумѣ всю сущность человѣка и не обращая надлежащаго вниманія на его волю и сердце. Тѣмъ не менѣе вліяніе Гегеля на движеніе богословской и философской мысли было необычайно велико. Его указаніе на то преимущество, какое имѣетъ идея предъ ея выраженіемъ, внутренній смыслъ событія предъ его внѣшнею формою, было тѣмъ новымъ словомъ, которое доставило ему продолжительное господство надъ мыслящими людьми. Впрочемъ, многочисленные послѣдователи Гегеля вскорѣ послѣ его смерти распались на двѣ школы: правую и лѣвую. Первая, тяготѣвшая къ супранатурализму, усвоила ортодоксальное направленіе, отождествляя философію Гегеля съ ученіемъ христіанской религіи. Вторая строго держалась пантеистическихъ началъ своего учителя и даже сдѣлала изъ нихъ дальнѣйшіе выводы, отъ которыхъ еще воздерживался самъ Гегель. Къ первой принадлежатъ: Даубъ, Маргейвеке, Гейнрихсъ, Гешель, Конради, Розенкранцъ, Габлеръ, Бидерманъ, Пфлейдереръ. Представителями лѣвой могутъ быть названы: Фейербахъ, Бруно-Бауэръ, Штраусъ и мн. др.

Такъ какъ послѣдователи Гегеля, принадлежащіе къ правой сторонѣ его школы, не мало потрудились на защиту христіанской религіи въ борьбѣ съ невѣріемъ, то мы будемъ говорить ниже въ числѣ всѣхъ другихъ христіанскихъ апологетовъ XIX вѣка. Теперь же посвятимъ свое вниманіе тѣмъ послѣдователямъ Гегеля, принадлежащимъ къ лѣвой сторонѣ его школы, которые, развивая положенія своего учителя, мало-помалу стали въ самыя непримиримыя и враждебныя отношенія

къ христіанскому ученію. Какъ это ни странно покажется на первый взглядъ, но между пантеизмомъ и матеріализмомъ существуетъ весьма близкое сродство. Что же касается пантеистической системы Гегеля, то она родственнѣе матеріализму болѣе всякой другой. Абсолютная идея сама въ себѣ, на которую указываетъ Гегель какъ на начало міровой жизни, ничѣмъ въ сущности не отличается отъ матеріи, которую признають началомъ міровой жизни матеріалисты. Гегель, какъ и матеріализмъ, отвергаетъ бытіе личнаго Бога, идею творенія и промышленности, бессмертіе души, свободу человѣческой воли и т. п. Гегель говоритъ: „міръ есть результатъ развитія *абсолютной идеи*“; по мнѣнію матеріалистовъ, міръ есть результатъ развитія *матеріи*. Различіе, очевидно, только въ названіи. Стоитъ измѣнить это названіе и пантеизмъ станетъ матеріализмомъ. Такъ не труденъ переходъ отъ пантеизма къ матеріализму. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если одинъ изъ учениковъ Гегеля, не расхочась съ своимъ учителемъ, воспользовался его ученіемъ для того, чтобы проложить путь чистому натурализму. При этомъ онъ сдѣлалъ лишь тотъ выводъ, который самъ собою вытекаетъ изъ философіи Гегеля. Мы говоримъ о Фейербахѣ.

Людвигъ Андреасъ Фейербахъ (1804—1872) сталъ гегельянцемъ подъ вліяніемъ Дауба, съ которымъ, впрочемъ, скоро же разошелся въ своихъ воззрѣніяхъ, увлекшись міровоззрѣніемъ извѣстнаго атеиста Беля. Если абсолютная идея, по Гегелю, сознаетъ себя только въ человѣческомъ духѣ, то этого Фейербахъ не могъ объяснить себѣ иначе, какъ тѣмъ, что эта идея есть произведеніе человѣческаго разума. Но у Гегеля абсолютная идея есть самъ Богъ; поэтому Фейербаху не оставалось ничего другого, какъ отвергнуть объективное значеніе бытія Божія, а самое понятіе о Богѣ объявить пустою фикціею человѣческой фантазіи. Но чѣмъ объяснить самое существованіе этого понятія въ нашемъ сознаніи? На этотъ вопросъ Фейербахъ отвѣчаетъ слѣдующими соображеніями. Эгоизмъ и фантазія заставили человѣка создать себѣ Бога, религію и вѣру въ загробную жизнь. По своему эгоистическому настроенію, человѣкъ ни когда не бываетъ доволенъ окружающимъ или

тѣмъ, что имѣеть; онъ всегда стремится къ лучшему, къ тому, что онъ считаетъ болѣе удобнымъ для себя, однимъ словомъ—къ счастью; но на землѣ счастья нѣтъ и потому въ этой жизни онъ не находитъ для себя полнаго удовлетворенія. На помощь ему идетъ его же собственная фантазія и создаетъ ему новый идеальный міръ грезъ и счастья—небо и вѣчное блаженство,—міръ, который его успокоиваетъ и удовлетворяетъ! Теперь нужна только та сила или то существо, которое бы даровало человѣку это вѣчное блаженство на небѣ и удовлетворило эгоистическимъ стремленіямъ его,—нуженъ Богъ. И фантазія создаетъ человѣку Бога, увеличивая до безконечности собственное же существо человѣка и перенося на него всѣ свойства природы: вѣчность, безконечность, всемогущество, всеприсутствіе и т. п. Такимъ образомъ наше сознаніе Божества, по Фейербаху, есть не что иное, какъ самосознаніе человѣка, а познаніе Бога есть самопознаніе человѣка. „Каковы мысли человѣка, каковы расположенія его,—говоритъ Фейербахъ, таковы его и Богъ: сколько достоинства въ самомъ человѣкѣ, столько же—не болѣе имѣеть достоинства и Богъ его. Изъ его Бога узнаешь ты человѣка, и наоборотъ,—изъ человѣка,—его Бога, они тождественны. Что есть для человѣка Богъ, то—его *духъ, душа*, и что есть *духъ человека, его душа, сердце*,—то есть его Богъ. Богъ есть *откровенная* вн утренняя природа человѣка, *выразившая себя* его самость“. „Религія есть отношеніе человѣка къ своей собственной сущности, говоритъ Фейербахъ,—и въ этомъ состоитъ ея истина, нравственность и спасительная сила; но въ то же время она есть отношеніе человѣка къ самому себѣ, но не какъ къ себѣ, а какъ къ *другому, отличному отъ него, даже противоположному существу*,—и въ этомъ заключается ея ложь, ограниченность, противорѣчіе съ нравственностію и разумомъ; въ этомъ заключается нечистый источникъ религіознаго фанатизма, высочайшее, метафизическое начало кровавыхъ жертвоприношеній людей богамъ, однимъ словомъ: *prima materia* всякихъ суевѣрій, всѣхъ ужасныхъ событій, совершавшихся въ исторіи религіи. Доказательства бытія Божія,—учитъ Фейербахъ,—противорѣчатъ сущности ре-

лигіи. Онѣ суть только формальныя доказательства. Религія непосредственно представляет (будто бы) внутреннюю сущность человѣка предметною, другою. Доказательства имѣютъ свою цѣлю убѣдить лишь насъ въ томъ, что религія имѣетъ на это право. ВѢра въ откровеніе, по словамъ Фейербаха, не только портитъ нравственный вкусъ и чувства, эстетику добродѣтели, она заражаетъ, даже вовсе убиваетъ божественное чувство въ человѣкѣ—*чувство истины*. Что дѣлается человѣкомъ, вѣрующимъ въ откровеніе, то дѣлается—де не потому, что это хорошо или законно, а потому что *приказано Богомъ*. Такой человѣкъ твердо хранитъ заповѣди, но уже тѣмъ самымъ, что представляетъ ихъ заповѣдями внѣшняго законодателя, онъ будто бы дѣлаетъ ихъ чуждыми внутренняго, сердечнаго расположенія; онѣ вступаютъ—де для него подъ категорію произвольныхъ, полицейскихъ законовъ. „И что это за откровеніе, спрашиваетъ Фейербахъ, когда я долженъ слушать то Павла, то Луку, то Маттея, то Петра, то Іакова, то Іоанна, пока наконецъ моя, жаждущая Бога душа не воскликнетъ: *едѣрха!* Наконецъ-то нашла я сказанное самимъ Богомъ!“ Какъ атеистъ, Фейербахъ относился къ христіанству крайне враждебно. Онъ объявляетъ его источникомъ невѣжества и мрака, такъ какъ своими догматами оно сковываетъ мысль и затрудняетъ свободное развитіе человѣческаго духа. Какъ самообманъ, религія, по мнѣнію Фейербаха, болѣе всего тормозитъ дѣло прогресса, культуры и цивилизаціи. „Замкнутые въ себя, ограниченные люди и народы сохраняютъ религію въ ея первоначальномъ смыслѣ, потому что сами они остаются въ первобытномъ состояніи, источникѣ религіи. Чѣмъ ограниченнѣе кругъ зрѣнія человѣка, чѣмъ менѣе знаетъ онъ объ исторіи, природѣ, философіи, тѣмъ искреннѣе прилѣпляется онъ къ своей религіи. Потому-то религіозный человѣкъ и не имѣетъ въ себѣ потребности образованія. Почему у евреевъ не было никакихъ искусствъ, наукъ, какъ у грековъ? Потому что они не имѣли потребности въ нихъ. А почему не имѣли потребности? Потому что Іегова восполнялъ въ нихъ эту потребность. Въ Божіемъ всевѣдѣніи человѣкъ возвышается надъ предѣлами своего знанія, въ божіемъ вседѣйствіи надъ

предѣлами своей пространственности, въ Божіей вѣчности надъ предѣлами своего времени. Религіозный человѣкъ блаженствуетъ въ области своей фантазіи, онъ все in pace имѣетъ всегда, въ самомъ себѣ постоянно разрѣшенъ отъ всѣхъ оковъ. Иегова всюду сопутствуетъ ему, въ своемъ Богѣ онъ имѣетъ совокупность всѣхъ сокровищъ и драгоцѣнностей, всего достойнаго знанія и мысли. А образованіе зависитъ отъ внѣшнихъ условій, имѣетъ многочисленныя потребности, потому что оно ограниченія чувственнаго сознанія и жизни преодолеваетъ реально дѣйствительностію, а не волшебствомъ религіозной фантазіи. Потому-то и христіанская религія по своей сущности чужда начала образованія, культуры, потому что ограниченія и неприятели земной жизни она побуждаетъ при пособіи фантазіи, неба, Бога "... Повѣствованія о чудесахъ онъ называетъ баснями и вымыслами невѣжественныхъ и своекорыстныхъ людей. Какъ матеріалистъ, ничего не хотѣвшій знать о духовной природѣ человѣка, Фейербахъ не только отвергалъ, но осмѣивалъ всякую мысль о личномъ безсмертіи. Признавая дѣйствительно существующимъ только одно чувственное, онъ не допускалъ ни какого существеннаго различія между человѣкомъ и животнымъ, хотя свое сочиненіе „О сущности христіанства“ онъ и начинаетъ словами: „религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животныхъ“. Утверждая, что человѣкъ есть только то, что онъ ѣстъ, полагая сущность человѣка, его Я только въ тѣлѣ и мясѣ, Фейербахъ не приписывалъ никакого важнаго значенія и нравственной дѣятельности человѣка, издѣваясь надъ христіанскимъ правоученіемъ и признавая пустою химерою его понятіе о любви къ ближнимъ. „Любовь, связанная съ вѣрою,— говоритъ онъ,— тѣсна, должна, ненадежна, такъ какъ въ сердцѣ своемъ носить постоянно начала вражды религіозной, она добра до тѣхъ лишь поръ, пока не затронута вѣра. Въ этомъ противорѣчій съ собой она прибѣгаетъ къ дьявольскимъ софизмамъ, какъ дѣлалъ Августинъ въ своей апологіи преслѣдованія ересей. Любовь ограничивается вѣрою; слѣдовательно, ей можно подчасъ сдѣлать дѣло, лишнее любви, но требуемое вѣрою. Библія любовью оправдываетъ, а вѣрою осуждаетъ, но эта лю-

бовь—любовь ненадежная, не дающая мнѣ никакихъ гарантій въ томъ, что она не перестанетъ быть любовью, ибо если я не признаю членомъ вѣры, то уже нахожусь внѣ сферы и царства любви, дѣлаюсь предметомъ гнѣва Божія, такъ какъ существованіе атеиста для Бога словно палка въ глазу. Христіанская любовь не возвысилась надъ адомъ, потому что не возвысилась надъ вѣрою“. Отвергнувъ такимъ образомъ самый принципъ христіанской любви, Фейербахъ нисколько не стѣсняясь, объявилъ эгоизмъ и собственную пользу, какъ единственно разумный мотивъ для жизни и дѣятельности человѣка. Такъ какъ религія, по мнѣнію Фейербаха, есть не что иное, какъ самообманъ, вытекающій изъ области фантазіи и изъ эгоистическаго стремленія къ наградѣ въ загробной жизни, то является только естественнымъ, когда главною задачею своего времени Фейербахъ ставитъ освобожденіе человѣчества отъ рабства этого самообмана и указаніе идеѣ Бога ея чисто психологическаго значенія, какъ отношенію отдѣльнаго человѣка къ человѣку, какъ родовому понятію. Поэтому и цѣлью своей литературной дѣятельности онъ объявилъ самую ожесточенную и непримиримую борьбу съ христіанскимъ богословіемъ и христіанскою религіею, какъ болѣзненными (будто бы) обваруженіями человѣческаго духа.

Изложенный взглядъ Фейербаха не отличается ни новизною, ни оригинальною. Еще въ древности Евгемеръ, представитель киринейской школы, хотѣлъ понять религію, какъ дѣло фантазіи, обоготворившей человѣка въ лицѣ выдающихся дѣятелей—царей, мудрецовъ и т. п. И нужно только удивляться тому, какимъ образомъ Фейербахъ въ XIX вѣкѣ могъ повторять это легкомысленное пониманіе религіи. Не понятно даже, какимъ образомъ онъ могъ допустить, что всѣ народы, образованные и необразованные, во всѣ времена, жили пустою иллюзіею, которую они признавали и признаютъ самымъ драгоценнымъ своимъ сокровищемъ.

Несостоятельность взгляда Фейрбаха на религію усмотрѣть легко. То, что отрицаетъ религію и противно ей по самому существу своему, не можетъ быть признано источникомъ и причиною ея. Эгоизмъ противенъ всякой религіи; всякая религія отрицаетъ его, какъ враждебное себѣ начало; всякая религія

ведеть борьбу съ нимъ. Какимъ же образомъ можно считать эгоизмъ причиною фантастическаго измышленія всего того, что составляетъ содержаніе всякой религіи—вѣры въ бытіе живого Бога, вѣчную загробную жизнь, личное безсмертіе человѣка? Если эгоистическое стремленіе къ лучшему и недовольство окружающимъ побудили человѣка измыслить религію, то почему же именно онъ измыслилъ ее въ такой формѣ, которая требуетъ тяжелыхъ отъ него подвиговъ, борьбы съ своекорыстными и эгоистическими стремленіями, съ его страстями и похотями, устанавливаетъ изнурительные посты, воздержаніе, лишаетъ чувственныхъ удовольствій, требуетъ не только жертвы, но и самопожертвованія въ пользу ближнихъ и враговъ? Допустимъ, что эгоистическимъ побужденіемъ можно было бы объяснить измышленіе рая, вѣчнаго блаженства, представленія о Богѣ, какъ любящемъ Отцѣ, благомъ и милосердомъ Раздавателѣ благъ въ сей и будущей жизни; но не слѣдуетъ забывать, что каждая религія учитъ о Богѣ не только какъ Творцѣ и Благопромыслителѣ, но и какъ о Судіи и Мздовоздадателѣ; Богъ не награждаетъ только, но и наказываетъ; каждая религія знаетъ какъ рай, такъ и адъ или тартаръ. Ясно, что это, уже какъ совершенно противное стремленію человѣка къ лучшему, не можетъ быть дѣломъ вымысла своекорыстной и эгоистической фантазіи. Творческая фантазія, какъ сила воображенія, дѣйствительно помогаетъ намъ усвоить и уяснить отвлеченныя истины при помощи символовъ и образныхъ представленій; благодаря творческому воображенію всѣ религіозныя истины представляются въ той или другой формѣ антропоморфизма. Но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что содержаніе религіи есть пустой вымыслъ праздно и пустой фантазіи. Мы не имѣемъ въ своемъ распоряженіи словъ, вполне соответствующихъ истинамъ Божественнаго Откровенія, и потому по необходимости выражаемъ ихъ антропоморфично, по аналогіи примѣняя къ нимъ находящіяся въ нашемъ распоряженіи слова и выраженія. Нѣтъ надобности доказывать, что антропоморфизмъ есть только форма религіи, но не сущность ея. Даже язычники, представляя челоѣкообразно божество, всегда однако же умѣли отличать своихъ боговъ отъ обыкновенныхъ людей. Тѣмъ

болѣе это нужно сказать о народахъ, стоящихъ на высшей ступени развитія религіознаго сознанія. Правда фантазія создаетъ образы и несуществующихъ предметовъ; но для этого она всетаки пользуется готовымъ и дѣйствительно существующимъ матеріаломъ, комбинируя его только такимъ образомъ, какъ онъ не встрѣчается въ дѣйствительности. Но уже Декартъ вполне основательно доказалъ, что еслибы идея Бога намъ не была врождена, то въ мірѣ чувственныхъ представлений мы никогда бы не нашли такихъ элементовъ, которые дали бы намъ возможность измыслить въ понятіи Бога такія свойства, напр., какъ самосущность, абсолютность, вѣчность и безконечность. Далѣе, можно указать много такихъ чертъ, которыя полагаютъ существенное различіе между пустымъ вымысломъ фантазіи и нашими вѣрованіями религіозными,—таковы: постоянная увѣренность въ реальности объекта, соответствующаго нашей идеѣ Бога, живое отношеніе человѣка къ Богу, вліяніе идеи Божества на нашу жизнь и дѣятельность. Наконецъ, если бы мы даже и допустили, что въ той или другой формѣ религіи (напр. греческой или римской) человѣкъ обоготворяетъ человѣка, какъ родовое понятіе, то психологически не возможно было бы объяснить, какимъ образомъ онъ могъ бы прийти къ мысли объ этомъ боготвореніи, если не допустить предварительно, что человѣку врождена самая идея Божества. Не касаемся тѣхъ многихъ религій, въ которыхъ Божество представляется подъ образомъ солнца, луны, звѣзд, крокодила, быка и т. п., гдѣ уже совершенно религія не имѣетъ характера антропоморфизма и гдѣ слѣдовательно, самъ Фейербахъ не можетъ говорить о религіи, какъ о самобоготвореніи человѣка.

Какъ ни легкомысленно воззрѣніе Фейербаха на религію и нравственную дѣятельность человѣка, но и у него были свои приверженцы и послѣдователи. Къ нимъ въ особенности принадлежатъ: нашъ петербургскій уроженецъ *Вильгельмъ Банксъ* (род. 1835 г.), съ 1870 года профессоръ гельсингфорскаго университета, издающій, впрочемъ, свои сочиненія только на шведскомъ языкѣ, и *Каспаръ Шмидтъ* (1806—1856), который, распространяя крайне радикальныя воззрѣнія, считалъ за лучшее

скрывать свое имя и все время писалъ подъ псевдонимомъ *Макса Штунера*, подъ каковымъ именемъ онъ больше и извѣстенъ. Въ 1845 году онъ издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе „Der einzige und sein Eigenthum“, которое ясно свидѣтельствуетъ о томъ, до какого крайняго радикализма можетъ быть доведено въ области религіи и морали философское ученіе Гегеля. Вотъ выводъ, къ которому пришелъ *Шмидтъ*¹⁾ „Я не долженъ служить никакому высшему существу, никакой идеѣ, а значить, не долженъ служить и человѣчеству, ибо допускать что—нибудь подобное не что иное, какъ религія и суевѣріе. Я и не служу больше никакому человѣку, а во всѣхъ обстоятельствахъ служу только себѣ. Такимъ образомъ я не только на дѣлѣ или въ бытіи, но и для своего сознанія являюсь единственнымъ. Я пользовался всѣмъ—міромъ и людьми—для своего собственнаго наслажденія“. Вотъ до какого крайняго эгоистическаго вывода, оскорбительнаго для человѣческаго достоинства, могла дойти философія, порвавшая связь съ христіанскою религіею и предоставленная самой себѣ.

Къ сожалѣнію, нужно сказать, что Каспаръ Шмидтъ и Вильгельмъ Болинъ вовсе не представляютъ собою какого либо „прискорбнаго исключенія“. Такимъ же или, по крайней мѣрѣ, подобнымъ радикализмомъ (чтобы не сказать болѣе) отличались взгляды и многихъ другихъ послѣдователей Гегеля, принадлежавшихъ къ лѣвой сторонѣ его школы, какъ, напр., *Бруно-Бауэра*, *Штрауса* и др.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ибервергъ—Гейнце. Исторія новой философіи. Спб. 1890 стр. 396.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

V.

Эммаусскіе путники.

Марк. XVI, 12 и 13.

12. По сизъ же дѣньма отъ нихъ грядущема явися имъ образъ, идущема на село.

Лук. XXIV, 13—35.

13. И се, два отъ нихъ быста идуща въ той же день въ весь отстоящу стадійъ тьмѣдесятъ отъ Иерусалима, ей же имя Эммаусъ:

14. И та бесѣдоваста къ себѣ о всѣхъ сизъ приключившихся.

15. И бысть бесѣдующема има и совопрошающе-маса, и самъ Иисусъ приближився идяше съ нима:

16. Очи же ео держасться, да Ею не познаста.

17. Рече же къ нима: что суть словеса сія, о нихъ же стязаетася къ себѣ идуща, и еста дръгла;

18. Отвѣщавъ же единъ, ему же имя Клеопа, рече къ нему: ты ли единъ пришлецъ еси во Иерусалимъ, и не увидѣлъ еси бывшихъ въ немъ во дни сія;

19. И рече има: кихъ; Она же рѣста Ему: яже о Иисусъ Назарянѣ, иже бысть мужъ пророкъ, силенъ дѣломъ и словомъ предъ Богомъ и всеми людьми:

20. Како предаша Ею архіерею и князи наши на осужденіе смерти и распяша Ею:

21. Мы же надѣяхомся, яко Сей есть хотя избавити Израиля: но и надъ всеми сими, третій сей день есть днесь, отнелиже сія быша:

22. Но и жены нѣкія отъ насъ ужасиша ны, бышія рано у гроба:

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 11.

23. И не обрѣтши тѣлесе Ею, придоша, глаголюща, яко и явленіе ангель видѣша, иже глаголютъ Ею жива:

24. И идеша тѣи отъ насъ ко гробу и обрѣтоша тако, якоже и жены рѣша: Самаго же не видѣша.

25. И Той рече къ нима: о несмысленная и козная сердцемъ, еже вѣровати о вѣсѣхъ, яже глаголаша пророцы:

26. Не сія ли подобаше пострадати Христу и вѣрити въ славу свою;

27. И начеши отъ Моисея и отъ всѣхъ пророкъ, сказавше има отъ вѣсѣхъ писаній, яже о Немъ.

28. И приближишася въ весь, въ нюже идяста: и той творимыя далечайше ити.

29. И нуждаста Ею, глаголюща: облязи съ нама, яко къ вечеру естъ, и приклонися естъ день. И енде съ нима облеши:

30. И бысть яко возлеже съ нима, и приимъ хлѣбъ, благослови, и преломивъ даде имъ:

31. Онѣма же отверзостъ очи, и познаста Ею: и Той невидимъ бысть има.

32. И рѣкоша къ себѣ: не сердце ли наю горя бы въ насъ, егда глаголаше нама на пути и егда сказоваше нама писанія;

33. И восташи въ той часъ, возвратистася во Иерусалимъ и обрѣтоша совокупленныхъ единонадесятъ и яже блгу съ ними.

34. Глаголющихъ, яко воистинку воста Господь и явися Симону.

35. И та повѣдаста, яже быша на пути, и яко познася има въ преломленіи хлѣба.

13. И та иедеши возвѣстиста прочимъ: и ти тѣма въры яша.

Извѣстіе о явленіи воскресшаго Господа женамъ мироносицамъ быстро распространилось среди послѣдователей Христовыхъ, находившихся въ Иерусалимѣ. Послѣдніе, однако, не вѣрили тому, что Господь воскресъ. Большая часть послѣдователей Христовыхъ удивлялась только случившемуся. Послѣ полудня два изъ нихъ отдѣлились отъ прочихъ и пошли изъ Иерусалима. И се, повѣствуетъ ев. Лука, два отъ нихъ бѣста идуща въ той же день въ весь отстоящу стадій шестьдесятъ—ἑξήκοντα¹⁾—отъ Иерусалима, ей же имя Эммаузъ. Ев. Маркъ объ этомъ путешествіи рассказываетъ очень кратко.

1) Въ Синайскомъ кодексѣ предъ ἑξήκοντα стоитъ еще ἑκατόν, но это, очевидно, позднѣйшая вставка, такъ какъ во всѣхъ—древнихъ манускриптахъ нѣтъ этого слова.

По сихъ же двѣма отъ нихъ, говорить онъ, *γρηδύμεμα ποίση* *интѣмъ образомъ идущема на село*—*μετά δέ ταῦτα δυσίη ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, πορευομένους εἰς ἄγρον*. Выраженіе ев. Марка *μετά ταῦτα* не требуетъ необходимо относить это путешествіе на день воскресенія Христа; но сопоставляя его съ выраженіемъ ев. Лука: *ἐν τῷ αὐτῷ ἡμέρᾳ*, мы необходимо должны заключить, что это путешествіе случилось въ день воскресенія Господа. Время дня не указано евангелистами. Нужно думать, что путники отправились уже послѣ полудня, когда была совершена вечерняя жертва въ храмѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что эти путники были благочестивыми израильтянами и поэтому должны были дождаться вечерняго жертвоприношенія. Въ пользу этого опредѣленія времени говорить и то обстоятельство, что они пришли въ Эммаусъ, когда день уже склонялся къ вечеру (Лук. XXIV, 29). Но Эммаусъ былъ недалеко отъ Иерусалима, отстоялъ отъ послѣдняго на два часа пути; слѣдовательно, путники, пришедшіе въ Эммаусъ вечеромъ, должны были выйти изъ Иерусалима уже послѣ полудня. Какіе это были путешественники, въ точности нельзя опредѣлить. Несомнѣнно, что они были учениками Господа, такъ какъ включаются въ число тѣхъ, которые были съ Господомъ (Марк. XVI, 10). Но сомнительно, чтобы они были изъ числа 12-ти апостоловъ. Извѣстно, что когда эти два ученика возвратились въ Иерусалимъ, то нашли вмѣстѣ одиннадцать апостоловъ (Лук. XXIV, 33). Поэтому нужно думать, что эти два ученика были изъ числа 70 апостоловъ. Ев. Лука называетъ одного изъ путниковъ Клеопою (Лук. XXIV, 18). Нѣкоторые считаютъ его за одно лице съ Клеопою, мужемъ Маріи, которая стояла при крестѣ Господа (Іоан. XIX 25). Другіе различаютъ этихъ лицъ, находя основаніе въ самомъ имени: у ев. Луки на греческомъ языкѣ пишется *Κλεόπας*; а у Іоанна: *Κλωπᾶς*. Перве имя греческое (сокращенная форма отъ *Κλεόπατρος*), а послѣднее—арамейское (отъ слова *chalrai*). Спутникъ Клеопы не названъ по имени. По преданію это былъ самъ ев. Лука, который, можетъ быть, по тому самому, что былъ очевидцемъ этого событія, и описываетъ его такъ подробно.

Оба ученика, по Марку, шли на село—*eis agrón*. Еван. Лука говоритъ болѣе опредѣленно: ученики шли *изъ весь отсто-ящу стадій шестьдесятъ отъ Иерусалима, ей же имя Эммаусъ*. Стадія заключаетъ въ себѣ 125 римскихъ шаговъ, или 86 саж., 60 стадій заключаютъ въ себѣ 10 съ небольшимъ нашихъ верстъ. Спрашивается, въ какой сторонѣ отъ Иерусалима находился Эммаусъ. Евсевій и Иеронимъ думаютъ, что Эммаусъ находился на дорогѣ между Иерусалимомъ и Иоппией¹⁾. Эммаусомъ они считаютъ городъ Никополь, который теперь называется Амвась. Но съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться. Никополь отстоитъ отъ Иерусалима на 176 стадій, или на 30 верстъ. Невозможно, чтобы ученики, отправившись изъ Иерусалима послѣ полудня, могли придти въ Никополь къ вечеру и затѣмъ опять идти въ Иерусалимъ и застать еще апостоловъ собранными вмѣстѣ. Необходимо полагать, что Эммаусъ находился ближе къ Иерусалиму. Гораздо основательнѣе мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что Эммаусъ находился на мѣстѣ, гдѣ расположена въ настоящее время деревня Куло-ніехъ, находящаяся въ двухъ часахъ пути къ сѣверо-западу отъ Иерусалима. Названіе этой деревни производятъ отъ латинскаго слова *colonia* и полагаютъ, что здѣсь прежде была та колонія римскихъ воиновъ, о которой упоминаетъ Іосифъ Флавій. У послѣдняго мы читаемъ, что императоръ Веспасіанъ, послѣ разрушенія Иерусалима, не построилъ въ Иудеѣ города, соблюдая собственно для себя іудейскія поля, но восьми только стамъ отставнымъ воинамъ далъ для обитанія одно мѣсто, называемое Аммаусъ, отстоящее отъ Иерусалима на шестьдесятъ стадій²⁾ Вполнѣ возможно отождествить Аммаусъ, упоминаемый І. Флавіемъ, съ Эммаусомъ, упоминаемымъ у Луки. Съ этимъ согласно большинство западныхъ экзегетовъ, напр. Лянге, Кеймъ, Годе, Евальдъ, Гофманъ и друг.³⁾

Оба ученика Клеопа и Лука (послѣднимъ именемъ мы на-

¹⁾ См. *Commentar über die Evangelien des Markus und Lucas von Keil*, стр. 487. Leipzig. 1879.

²⁾ І. Флавій,—о войнѣ іудейской, кн. 7, гл. 6-я, стр. 266. С.-Пб. 1804 г. Русскій переводъ Михаила Алексѣева.

³⁾ См. *Auferstehungsgesch. von Nebe*, s. 127.

зывается, согласно преданію, другого не поименованнаго евангелистомъ ученика) шли въ печальномъ расположеніи духа; веселый для всякаго еврея праздникъ Пасхи вислолько не разгонялъ ихъ тоски. Дорогой они завели разговоръ. *И та бесѣдоваста*, говоритъ ев. Лука, *о всѣхъ силъ приключившихся*. Эммаусскіе путники бесѣдовали не только о событіяхъ этого дня, но, какъ видно изъ ст. 18-го этой главы, о всѣмъ случившемся съ Иисусомъ въ послѣдніе дни—отъ взятія Его подъ стражу до послѣдняго извѣстія о воскресеніи Его. Эммаусскихъ учениковъ занималъ чрезвычайно—важный вопросъ: вѣровать, или не вѣровать въ Иисуса Христа, какъ Мессію,—признавать ли Его Спасителемъ Израйля, какъ ранѣе они о Немъ думали, или же считать Его обманщикомъ, разбившимъ всѣ ихъ надежды. Особенно смущалъ ихъ фактъ Его смерти. Мессія, по ихъ понятіямъ, не могъ быть побѣжденъ смертію. Но Иисусъ умеръ; значитъ, Онъ не Мессія, а одинъ изъ пророковъ. До того они считали свои надежды на Него разбитыми, что въ своемъ разговорѣ не называютъ Его Христомъ, Мессіей, но Иисусомъ Назаряниномъ (Лук. XXIV, 19).

Когда такимъ образомъ они между собою разсуждали и были *драхма* (печальны), подошелъ къ нимъ воскресшій Иисусъ Христосъ: *и бысть бесѣдующема има и совопрошающемася, и Самъ Иисусъ приближися идяше съ нима*. Нельзя полагать, что Иисусъ Христосъ шелъ впереди учениковъ и послѣдніе Его догнали, какъ думаетъ Павлюсъ ¹⁾. Изъ текста ясно видно, что Иисусъ Христосъ подошелъ къ ученикамъ сзади. Нужно думать, что ученики, бесѣдуя, шли не слишкомъ скоро, такъ что Иисусъ Христосъ легко могъ догнать ихъ какъ бы идущій скорѣе ихъ. Спрашивается, достойны ли были эти ученики того, чтобы Иисусъ Христосъ приблизился къ нимъ и явился? Нѣкоторые (Steinmeyer) полагаютъ, что Иисусъ Христосъ явился этимъ путникамъ не ради ихъ самихъ, но ради другихъ апостоловъ: Клеопа и Лука своимъ разсказомъ о явленіи воскресшаго Господа должны были подготовить апостоловъ къ явленію Его. Но если это явленіе случилось ради послѣднихъ,

¹⁾ Commentar über das neue Testament von Paulus, ч. 3-я стр. 929. Leipzig 1812 г.

то почему же Иисусъ Христосъ не далъ Клеопѣ и Лукѣ порученія объявить объ этомъ явленіи апостоламъ? Притомъ, когда Клеопа и Лука пришли къ апостоламъ, то послѣдніе были уже достаточно подготовлены къ явленію воскресшаго Господа. Не Клеопа и Лука, но апостолы встрѣтили ихъ радостнымъ извѣстіемъ: *воистину воста Господь и явися Симону* (Лук. XXIV, 34). Нужно повторму предположить, что Иисусъ Христосъ явился Клеопѣ и Лукѣ ради ихъ самихъ. Добрый пастырь, какъ извѣстно, не оставляетъ ни единой овцы безъ своего попеченія. А эти ученики, какъ видно изъ ихъ бесѣды, особенно нуждались въ явленіи воскресшаго Господа. Вѣра ихъ въ Иисуса Христа, какъ Мессію, готова была погаснуть. Они удалялись отъ общенія съ апостолами, и это могло окончательно уничтожить въ нихъ вѣру въ Иисуса Христа. Зная это, Господь и приходитъ къ нимъ на помощь. Но ученики, хотя Иисусъ нѣкоторое время и шелъ рядомъ съ ними, какъ бы прислушиваясь къ бесѣдѣ ихъ, не узнали Его. Причину этого св. Маркъ полагаетъ въ томъ, что Господь явился имъ *инымъ образомъ*—*ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* Ев. Лука указываетъ на другую причину. *Очи же ея держасться*, пишетъ онъ, *да Ею не познаста*. Съ перваго взгляда кажется, что Маркъ и Лука говорятъ противоположное: по Марку, Иисусъ Христосъ явился Клеопѣ и Лукѣ въ иномъ, отличномъ отъ прежняго видѣ; по Лукѣ же, Онъ явился въ прежнемъ видѣ, но ученики не узнали Его, такъ какъ глаза ихъ *держасться*. Чтобы правильно истолковать эти выраженія, нужно знать, какое тѣло имѣлъ Господь по своемъ воскресеніи. Мы уже говорили, что Иисусъ Христосъ воскресъ съ прежнимъ, но прославленнымъ, одухотвореннымъ тѣломъ. Это тѣло не нуждалось ни въ пищѣ, ни въ питьѣ, ни въ одеждѣ. Если же Господь принималъ предъ учениками пищу (Лук. XXIV, 43 и друг.), то это Онъ дѣлалъ не потому, что имѣлъ нужду въ ней, но для того, чтобы увѣрить ихъ въ реальности своего явленія. Въ виду послѣдней цѣли Онъ и принималъ на нѣкоторое время свой прежній видъ. Нужно думать, что и предъ Клеопою и Лукою Онъ явился въ своемъ прежнемъ видѣ, но тѣ не узнали Его, такъ какъ глаза ихъ силою Божіею были

на время удержаны отъ этого. Клеопѣ и Лукѣ казалось, что съ ними идетъ не Иисусъ Христосъ, но незнакомый человѣкъ. Ев. Маркъ и описываетъ предметъ такъ, какъ онъ казался Клеопѣ и Лукѣ. Евангелистъ же Лука, описывающій это событіе болѣе подробно, указываетъ еще причину, почему Клеопѣ и Лукѣ казалось, что Иисусъ Христосъ явился имъ *инымъ образомъ*.—На вопросъ, почему Иисусъ Христосъ не желалъ, чтобы Клеопа и Лука узнали Его съ перваго взгляда, дается прекрасный отвѣтъ блаж. Теофилактомъ: „Для чего очи ихъ были удержаны? спрашиваетъ Теофилактъ. Для того, чтобы они открыли всѣ свои недоумѣнія, обнаружили свою рану и потомъ уже приняли лѣкарство, чтобы послѣ долгаго промежутка явиться имъ болѣе пріятнымъ; чтобы научить ихъ изъ Моисея и пророковъ и тогда уже быть узнаннымъ, чтобы они лучше повѣрили, что тѣло Его уже не таково, чтобы могло быть усматриваемо всѣми вообще, но что воскресло; хотя оно то же самое, которое и пострадало, однакоже видимо бываетъ только для тѣхъ, кому Онъ благоволяетъ; чтобы они приобрѣли отсюда и ту великую пользу, чтобы не колебаться уже недоумѣніями (относительно того, напимѣръ), для чего онъ снова не обращается среди народа, но размышляли въ себѣ, что образъ жизни Его по воскресеніи далеко разнится отъ обыкновеннаго, не человѣческой, но божественнѣйшей“¹⁾.

Выбравъ удобную минуту, когда Клеопа и Лука на нѣкоторое время замолчали, Иисусъ Христосъ спрашиваетъ ихъ: *что суть словеса сія, о нихже стязается къ себѣ идуща, и еста дряхла*²⁾. Вопросъ Иисуса Христа показываетъ, что

1) Теофилактъ—Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 412. Казань 1869 г.

2) Ст. 17: Τινες οἱ λόγοι οὗτοι ὅς ἀντιβῆλλετε πρὸς ἀλλήλους περπατοῦντες, καὶ ἐστε σκυθρωποί. Въ кодексахъ: Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и въ древнихъ переводахъ коптскомъ и эѳіопскомъ вмѣсто καὶ ἐστε σκυθρωποί стоятъ καὶ ἐσταθῆσαν σκυθρωποί. Тисендорфъ принялъ послѣднее выраженіе. Небе согласенъ съ нимъ. По мнѣнію послѣдняго, древнее ἐσταθῆσαν легко могло быть измѣнено въ ἐστέ, такъ какъ переписчикъ могъ смутиться тѣмъ, что путники остановились, тогда какъ далѣе говорится, что они достигли Эммауса. Небе думаетъ, что Клеопа и Лука, при внезапномъ вопросѣ Спасителя, должны были остановиться, чтобы выразить этимъ желаніе выслушать незнакомца. Они остановились печальными, такъ какъ вопросъ незнакомца усилилъ ихъ тоску, что очень естественно. Извѣстно, что плачущіе люди, немного успокоившись, чрезъ

бесѣда Клеопы и Луки была очень оживленною и похожа была на споръ. Клеопа и Лука не могли спокойно разговаривать, такъ какъ предметъ ихъ бесѣды представлялъ для нихъ величайшій интересъ.—Въ вопросѣ Иисуса Христа слышится участіе къ нимъ, желаніе разрѣшить ихъ недоумѣнія. Нельзя, конечно, думать, что Иисусъ Христосъ не зналъ предмета ихъ бесѣды. Онъ предлагаетъ этотъ вопросъ для того, чтобы вступить съ ними въ бесѣду. Онъ желаетъ прежде убѣдить ихъ въ томъ, что Иисусъ Назарянинъ есть не только великій пророкъ, какъ думали ученики, но истинный Мессія. Уже послѣ этого Онъ открывается имъ, чтобы доставить полное утѣшеніе.

Вопросъ Господа привелъ учениковъ въ удивленіе. Одинъ изъ нихъ—Клеопа—тотчасъ же высказалъ это. *Отвѣщая же единъ, ему же имя Клеопа*, говоритъ евангелистъ. *рече къ нему: ты ли единъ пришлецъ—парохѣис¹⁾ еси въ Иерусалимъ, и не уведѣлъ еси бывшихъ въ немъ во дни сія?* Клеопа считаетъ встрѣтившагося незнакомца за пришельца, т. е. за іудея, пришедшаго въ Иерусалимъ на праздникъ изъ другой какой либо страны. Такихъ пришельцевъ въ Иерусалимѣ во время праздника Пасхи было очень много. Клеопа считаетъ незнакомца пришельцемъ потому, что не можетъ допустить мысли, чтобы житель Иерусалима или пришедшій сюда изъ другаго мѣста Палестины могъ не узнать о случившемся въ эти дни въ Иерусалимѣ. Да и то, чтобы какой—нибудь пришлецъ могъ не знать объ этомъ, Клеопа считаетъ весьма удивительнымъ. Всякій, живущій въ это время въ Иерусалимѣ, долженъ былъ, по его мнѣнію, заинтересоваться исторіей Иисуса Назарянина, особенно въ виду тѣхъ чудесныхъ обстоятельствъ

вопросъ третьяго лица (durch Fragen von dritten Personen) опять начинаютъ проливать обильныя слезы. Подобно этому, и вопросъ Господа могъ заставить учениковъ опять опечалиться; они чрезъ это очень сильно почувствовали, чего лишились. Конечно, Клеопа и Лука стояли очень недолго, пока не вступили въ бесѣду съ Господомъ и затѣмъ пошли далѣе. См. *Anferstehungsdeschichte von Netze*, S. 143. Кейль раздѣляетъ это мнѣніе (*Commentar ub. die Ev. des Markus und Lucas*, S. 788. Leipzig. 1879). Можно принять это объясненіе, какъ предположеніе, которое имѣетъ нѣкоторыя основанія и не противорѣчитъ евангельскому тексту.

¹⁾ Парохѣисъ указываетъ не на постоянное жительство въ какомъ либо мѣстѣ, а на временное мѣстопробываніе. См. Дѣян. VII, 6; XIII, 17; Евр. XI, 9.

(тѣма, землетрясеніе), среди которыхъ послѣдовали Его распятіе и смерть. Такимъ образомъ, ученики находили вопросъ незнакомаго имъ путника очень неумѣстнымъ. Они думали, что весь міръ долженъ былъ интересоваться исторіею Иисуса Назарянина.

Спаситель, однако, продолжалъ показывать Себя незнающимъ тѣхъ событій, которыя, по мнѣнію учениковъ, долженъ былъ знать каждый чужестранецъ. Онъ опять спрашиваетъ ихъ: *киихъ?* то есть, „о чемъ же не знаю Я, по вашему мнѣнію? О чемъ это говорятъ теперь всѣ въ Иерусалимѣ и о чемъ именно вы сейчасъ бесѣдовали между собою?“ Тогда ученики не могли болѣе терпѣть такого незнанія. Съ поспѣшностію они стремятся сообщить Ему о чудесныхъ событіяхъ въ Иерусалимѣ. Они говорятъ оба. Нельзя, конечно, думать, что каждый изъ нихъ говорилъ въ одно и то же время: въ этомъ случаѣ незнакомецъ не могъ бы хорошо понять ихъ. Они говорили или по очереди, или такъ, что одинъ рассказывалъ, а другой дополнял его рассказъ. *Она же рѣста ему: яже о Иисусъ Назарянинъ, иже бысть мужъ пророкъ, силенъ дѣломъ и словомъ предъ Богомъ и всеми людьми.* Ученики называютъ Иисуса Христа Иисусомъ Назаряниномъ. Этимъ именемъ Онъ, обыкновенно, назывался среди своихъ враговъ. Это имя было на надписи, которая, по приказанію Пилата, была сдѣлана на крестѣ Его (Іоан. XIX, 19). Это имя было, такъ сказать, официальнымъ. Совершенно незнакомому человѣку ученики и должны были сообщить это имя. Затѣмъ, ученики называютъ Иисуса Христа „мужемъ—пророкомъ“. Прибавленіе слова „мужъ“ къ „пророку“ указываетъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, на высшее достоинство пророка, и Иисусъ Христосъ исполнялъ это пророческое служеніе отъ крещенія Своего до страданій. Онъ былъ самымъ высшимъ пророкомъ. Прежніе пророки не могутъ равняться съ Нимъ: Онъ сообщилъ ученикамъ такое ученіе, на которое въ Писаніяхъ пророковъ есть только краткія указанія. Иисусъ Христосъ былъ пророкомъ сильнымъ въ дѣлѣ и словѣ. Еще древніе язычники находили истинное величіе своихъ знаменитыхъ мужей въ томъ, что они были сильными въ словѣ и дѣ-

лѣ¹⁾. И Эммаусскіе ученики говорятъ про силу дѣла и слова Иисуса Назарянина. Подъ дѣломъ Иисуса Христа разумѣются всѣ дѣйствія и поступки Его, преимущественно же чудеса Его. И ветхозавѣтные пророки совершали чудеса, но только не своею силою, а силою Божіею; Иисусъ же совершалъ чудеса своею силою. Ни одинъ пророкъ не совершилъ столько чудесъ, сколько совершилъ Иисусъ Христосъ. Ев. Іоаннъ замѣчаетъ, что если бы писать подробно о дѣлахъ Иисуса Христа, то и весь міръ не вмѣстилъ бы написанныхъ книгъ (Іоан. XXI, 25). Чудеса Иисусъ Христосъ совершалъ чрезъ одно только слово. Даже прикосновеніе къ одеждѣ Его могло подать чудесную спасительную помощь (Лук. VIII, 44). Иисусъ Христосъ былъ также силенъ и въ словѣ. Его рѣчь производила неотразимое впечатлѣніе на слушателей. Онъ имѣлъ все, что долженъ имѣть величайшій ораторъ, именно: неисчерпаемое богатство идей, глубину мыслей, умѣнье говорить ясно и просто. Онъ умѣлъ облечь отвлеченныя истины въ пластическіе образы. Его рѣчь всегда соотвѣтствовала степени пониманія слушателей. Тонъ рѣчи Его показывалъ дружеское, участливое отношеніе къ людямъ. Вотъ почему народъ такъ охотно и въ такомъ множествѣ собирался слушать Иисуса Христа. Чтобы насладиться бесѣдою Его, народъ бѣжалъ за Нимъ даже въ пустынные мѣста и здѣсь, забывая про голодъ, слушалъ Его по цѣлымъ днямъ (Лук. VI, 33 и дал.). Когда Иисусъ оканчивалъ свою бесѣду, то всѣ дивились Его ученію (Матѣ. VII, 28). Онъ училъ какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи (Матѣ. VII, 29). Силу слова Иисуса Христа признавали даже враги Его. Не одинъ разъ они приступали къ Нему съ коварными, хитрыми вопросами и Иисусъ уничтожалъ коварные замыслы ихъ краткимъ, яснымъ и мудрымъ отвѣтомъ. Врагамъ Его ничего болѣе не оставалось дѣлать, какъ только въ безсильной ярости скрежетать на Него зубами. Сила слова

¹⁾ Напр. Демосѣенъ въ началѣ своей рѣчи къ Тимоѣю говоритъ: Καλλίστρατος καὶ Ἰφικράτης τῷ τε πράττειν καὶ τῷ εἰπεῖν δυναμένοι. Θουκιδιδὴς χαρακτηρίζει Περικλῆς σβѣδующими словами: ἀνὴρ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον πρῶτος τῶν Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος, см. Auferstehungsgesch. von Nebe, S. 146. Стефанъ Первоученикъ въ своей рѣчи предъ Синаедриономъ характеризуетъ Моисея тоже какъ сильнаго въ словахъ и дѣлахъ. Дѣян. VII, 22.

и дѣла Иисуса Христа обнаруживалась предъ Богомъ и людьми. Если бы одни люди видѣли эту силу, то можно было сказать, что Онъ оболещалъ людей, обманывалъ ихъ. Но самъ Богъ свидѣтельствовалъ, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Его возлюбленный; Самъ Богъ говорилъ, что должно Его слушать (Матѣ. XVII, 5). Такимъ образомъ, эммаусскіе ученики имѣли полное право сказать, что Иисусъ Христосъ былъ великимъ пророкомъ, сильнымъ въ словѣ и дѣлѣ.

Кратко охарактеризовавъ личность Иисуса Назарянина, Клеопа и Лука приступаютъ теперь къ разсказу о томъ, что случилось съ Нимъ въ Иерусалимѣ въ послѣдніе дни. Они говорятъ: *предаша Его архіереи и князи наша на осужденіе смерти и распяша Его*. Подъ архіереями разумѣются здѣсь первосвященники Анна и Каиафа, а подъ князьями начальники народа, какъ и въ XXIII, 13, 35 ст. евангелія Луки. Первосвященники и князья іудейскаго народа осудили Господа на смерть и притомъ, смерть самую поворную: они распяли Его. Конечно, Клеопа и Лука хорошо знали, что не сами первосвященники и князья распяли Господа. Пилать собственно далъ приказаніе распять Господа, но это приказаніе было дано вслѣдствіе настойчивыхъ просьбъ первосвященниковъ и князей іудейскихъ. Если бы послѣдніе не требовали распятія Господа, то Пилать даже и не подумалъ бы осудить Господа. Извѣстно, что Пилать неохотно согласился на казнь Господа. Только угрозы первосвященниковъ донести на него Кесарю побудили его дать приказаніе распять Иисуса Христа.

Смерть Иисуса Христа доставила ученикамъ величайшую скорбь: она разбила всѣ ихъ надежды. *Мы же надѣяхомся— ἡλπίζομεν*¹⁾, говорятъ они, *яко сей есть хотя избавити Изра-*

1) Тишендорфъ на основаніи Сивайскаго и Ватиканскаго кодексовъ читаетъ ελπίζομεν; Лахманъ же согласенъ съ общеупотребительнымъ чтеніемъ ἡλπίζομεν. Нельзя отдавать преимущество Ватиканскому и Синайскому кодексу. Въ послѣднемъ находится много измѣненій, добавленій, такъ, напр., въ стихѣ 13-мъ этой главы, какъ мы уже говорили, предъ ἐξήκουτα вставлено ἐκατόν. Эта вставка, очевидно, сдѣлана въ угоду мнѣнію, отождествившему Эммаусъ съ Никополемъ, подобно этому и ἡλπίζομεν легко могло быть измѣнено въ ελπίζομεν: перенесенію могло показаться предосудительнымъ, что эммаусскіе ученики совершенно потеряли вѣру въ Иисуса Христа, какъ Мессію, и онъ измѣнилъ выраженіе.

иля. Клеопа и Лука не боятся обнаружить себя предъ незнакомымъ челоѣкомъ приверженцами Иисуса Назарянина. У нихъ такъ сильно было желаніе излить свою скорбь, что они не обращаютъ вниманія на могущія произойти отъ этого неприятности. Если бы незнакомый спутникъ ихъ былъ приверженцемъ первосвященниковъ, или тайнымъ агентомъ ихъ, то Клеопѣ и Лукѣ, быть можетъ, пришлось бы выслушать много оскорбленій или даже идти для допроса къ первосвященникамъ. Но Клеопа и Лука чистосердечно рассказываютъ, что имѣли прежде надежды на избавленіе Иисусомъ Назаряниномъ Израиля. Подъ избавленіемъ нужно разумѣть не искупленіе Израиля отъ грѣховъ, но избавленіе его отъ враговъ ¹⁾. Изъ евангелій извѣстно, что не только народъ, но даже ближайшіе къ Иисусу Христу апостолы раздѣляли тѣ надежды, какія имѣли Эммаусскіе ученики. Клеопѣ и Лукѣ казалось, что Иисусъ Христосъ пришелъ съ цѣлю освободить народъ іудейскій отъ враговъ, основать земное царство, гдѣ евреи могли бы жить безпечно. Смерть Его разбила всѣ эти надежды. Теперь Клеопа и Лука ясно поняли, въ какомъ заблужденіи они находились. Въ ихъ словахъ звучитъ глубокая скорбь о потерѣ того, что такъ долго было предметомъ ихъ пламеннаго желанія радостной надежды.

Объяснивъ причину своей скорби, Клеопа и Лука говорятъ: *но и надъ восьми сими, третій сей день есть днесь, отмени же сія быша—ἀλλά γε καί σὺν πάνσι τοῦτοις, τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον* ²⁾ ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο. Изъ этихъ словъ учениковъ видно, что у нихъ остался еще лучъ надежды на Иисуса Назарянина: еще не прошелъ третій день послѣ Его

¹⁾ См. Благовѣстникъ Теофилакта, ч. 3, стр. 414. Казань 1874 г.

²⁾ Въ Александрійскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ σήμερον стоитъ предъ ἄγει, а въ Синайскомъ и Ватиканскомъ совсѣмъ не находится. На вопросъ, какой субъектъ долженъ быть подразумѣваемъ при ἄγει, даются различные отвѣты Heinsius указываетъ на ὁ θεός, Schwarzius на ὁ οὐρανός, Er. Schmid u Neumann—на ὁ ἥλιος, Camerarius на χρόνος, Beza на tempus или res, Курже, Mosche, Meyer—на ὁ Ἰησοῦς, Bornemann и Hoffmann на Ἰσραήλ. Болѣе основательно указаніе на ὁ θάνατος, но удобнѣе всего считать это выраженіе безличнымъ, какъ дѣлаютъ большинство западныхъ экзегетовъ, напр. Grotius, Bengel, Rosenmüller, Kühnöl, Glückler, de Wette, Baumgarten-Crusuis, Ewald, Buttman, Bleek и друг.

смерти. Если уже въ этотъ день ничего не случится, тогда всѣ надежды ихъ должны разсѣяться окончательно. Чего ожидали ученики въ этотъ день, не показано здѣсь, но изъ стиха 24-го этой главы намъ ясно, что они надѣялись увидѣть въ этотъ день самаго Иисуса Христа. Они, очевидно, ожидали возстанія Его изъ мертвыхъ. Иисусъ неоднократно говорилъ о своей смерти и о своемъ воскресеніи, о своей побѣдѣ надъ врагами, и указывалъ, что это должно случиться въ третій день по смерти Его. Клеопѣ и Лукѣ вспоминались эти слова Учителя, и они имѣли слабую надежду на то, что въ этотъ день Иисусъ, быть можетъ, возстанетъ изъ мертвыхъ и побѣдитъ своихъ враговъ. Но день этотъ уже приближался къ концу, а Иисусъ Христосъ не показывался. Ихъ слабая надежда съ каждымъ часомъ угасала все болѣе и болѣе. Тяжело имъ было расставаться съ этою надеждою. Съ глубокою скорбію они рассказываютъ незнакомому спутнику слѣдующее: *но и жены тѣкія отъ насъ ужасиша ны, бывшия рано у гроба: и не обрѣтши тѣлесе Его, приидоша, глаголюща, яко и явленіе Ангелъ видѣша, иже глаголетъ Его жива.* Нужно думать, что Клеопа и Лука получили извѣстіе не отъ самихъ женъ, но, какъ говорится, отъ вторыхъ рукъ: ихъ свѣдѣнія о событіяхъ при гробѣ Иисуса Христа очень скудны. Они не знаютъ, какія жены ходили ко гробу, не знаютъ что жены видѣли не только ангеловъ, но и Самаго Иисуса Христа. Если бы Клеопа и Лука бесѣдовали съ женами, то они несомнѣнно узнали бы о явленіи Иисуса Христа и о тѣхъ словахъ, какія Онъ повелѣлъ передать апостоламъ. Вѣроятно, что Клеопа и Лука по какимъ нибудь обстоятельствамъ не успѣли распросить женъ о событіяхъ при гробѣ. Тѣ же вѣрующіе, отъ которыхъ они получили такое извѣстіе, легко могли измѣнить рассказъ женъ. Извѣстно, что рассказъ о какомъ либо извѣстіи, при передачѣ отъ одного къ другому, легко измѣняется до неузнаваемости. Рассказъ женъ особенно легко могъ быть измѣняемъ. потому что почти никто не вѣрилъ ему. Всякій относился къ рассказу женъ съ сомнѣніемъ, считалъ его пустою болтовнею и потому не считалъ нужнымъ передавать его въ точности.

Жены своимъ разказомъ изумили ¹⁾ вѣрующихъ и въ томъ числѣ Клеопу и Луку. Изумленіе вѣрующихъ очень понятно. Если тѣла Иисуса Христа нѣтъ во гробѣ, то гдѣ же оно,— украдено? или воскрешено? Первое невѣроятно, такъ какъ никто не былъ заинтересованъ въ похищеніи Его. Напротивъ, и враги Иисуса Христа и друзья Его были заинтересованы въ томъ, чтобы тѣло Его мирно почивало во гробѣ Іосифа. Но и тому обстоятельству, что Иисусъ Христосъ воскресъ трудно было повѣрить. Правда, ангелы сказали, что Онъ живъ, но гдѣ же Онъ въ такомъ случаѣ? Если Онъ воскресъ, то почему не является вѣрующимъ? Почему не возвѣщаетъ побѣды надъ врагами? Всѣ эти вопросы были неразрѣшимами для вѣрующихъ и приводили ихъ въ изумленіе.

Клеопа и Лука знаютъ, что, кромѣ женъ, ко гробу ходили и нѣкоторые изъ апостоловъ. *И идоша нѣцыи отъ насъ ко гробу*, разказываютъ они, *и обрѣтоша тако, якоже и жены рѣша: самаго же не видѣша*. И это сообщеніе Клеопы и Луки о событіяхъ при гробѣ Господа показываетъ, что они не бесѣдовали съ самими женами и апостолами: они не сообщаютъ, на примѣръ, кто изъ вѣрующихъ ходилъ ко гробу Господа, не знаютъ, что жены удостоились уже увидѣть воскресшаго Господа. Подъ вѣрующими прежде всего нужно разумѣть апостоловъ Петра и Іоанна, которые, какъ мы видѣли изъ 3 и 10 ст. XX-й гл. евангелія Іоанна, ходили ко гробу. Они нашли гробъ пустымъ, но не видѣли ангеловъ, между тѣмъ изъ словъ Клеопы и Луки можно заключить, что и апостолы, подобно женамъ, удостоились явленія ангеловъ. Это еще разъ подтверждаетъ то, что Клеопа и Лука получили извѣстіе о случившемся при гробѣ изъ вторыхъ рукъ.

Этими словами Клеопа и Лука закончили свою рѣчь къ незнакомому путнику. Они сказали причину своей печали. Путникъ, по ихъ мнѣнію, долженъ былъ ясно понять, что они должны были скорбѣть. Однако, они жестоко ошиблись. Путникъ вмѣсто утѣшенія сталъ упрекать ихъ въ маловѣріи; онъ

¹⁾ Слово „изумили“, поставленное въ русскомъ переводѣ гораздо лучше передаетъ греческое слово *ἐξίστασαν*, чѣмъ слово *ужасиша* поставленное въ славянскомъ переводѣ, сравн. Лук. II, 47; VIII, 56; Дѣян. II, 12 и др.

началь доказывать, что печаль ихъ не имѣла ни какихъ причинъ. *И той, повѣствуетъ евангелистъ, рече къ нима: о несмысленная—ἀνοήτοι, и косная сердцемъ, еже отъровати о встѣхъ, яже глаголаша пророцы: Не сія ли подобаше пострадати Христу и вѣтити въ славу свою?*

Незнакомый путникъ называетъ Клеопу и Луку несмысленными, такъ какъ они не понимали пророчествъ. Если бы они обладали яснымъ, пронизательнымъ разумомъ, то они давно бы поняли, что не печалиться имъ надо, а радоваться о томъ, что Господь умеръ и этимъ избавилъ людей отъ грѣховъ. У пророковъ ясно сказано, что Мессія за грѣхи людей долженъ былъ пострадать. Между тѣмъ, ученики соблазняются этою смертію, думаютъ, что она была поражениемъ Мессіи. Непониманіе ихъ происходило оттого, что они были косны сердцемъ, т. е. вялы, лѣнны. Сердце ихъ прилѣплялось только къ міру. Ученики услаждались мечтами о будущемъ земномъ царствѣ, которое, по ихъ понятіямъ, долженъ былъ устроить имъ Иисусъ Христосъ, и не хотѣли подумать о тѣхъ словахъ, которыми Онъ призывалъ ихъ къ самоотверженію, къ несенію креста вслѣдъ Его. Они не хотѣли размышлять о тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ говорилось объ униженіи и смерти Мессіи. Они обсуждали только тѣ мѣста писанія, гдѣ говорилось о славѣ Мессіи, о побѣдѣ Его надъ врагами. Хорошо разсуждаетъ объ этомъ Ѳеофилактъ. „Поелику они (Клеопа и Лука) размышляли по человѣчески, пишеть онъ, и страдали большимъ сомнѣніемъ, то Господь называетъ ихъ несмысленными и медлительными въ вѣрованіи всему тому, что предсказывали пророки. Ибо можно вѣровать отчасти и вѣровать всецѣло. Напримѣръ, кто надѣется, что Христосъ придетъ для спасенія народа,—впрочемъ, не для спасенія душъ, но для возстановленія и избавленія іудейскаго народа, тотъ вѣруетъ не настолько, насколько должно вѣровать. Равно и тотъ, кто словамъ Давида: *ископана руцѣ мои и нозѣ мои* (Псал. XXI, 17), и прочимъ словамъ относительно креста и обстоятельствъ на крестѣ вѣруетъ, какъ пророчеству отъ лица Господа, и мѣста Писанія о страданіи принимаетъ, но не принимаетъ въ разсужденіе мѣста о воскресеніи....., тотъ имѣетъ вѣру не совершенную, но вѣруетъ отчасти.

А должно вѣрить пророкамъ во всемъ какъ относительно состоянія уничтоженія, такъ относительно славы. Ибо Христу нужно было пострадать; это уничтоженіе. Но нужно было Ему войти и въ славу свою,—это прославленіе. Вы же такъ несмысленны, что слыша Исаію, говорящаго о томъ и другомъ состояніи, именно: *на заколеніе ведеса, и: хоцетъ Господь явити Ему свѣтъ* (Ис. LIII, 7. 11), первое принимаете, а о второмъ не помышляете; тому, что онъ *язвенъ бысть*, вѣруете, а того, что Господь *хоцетъ очистити Его отъ язвы* (Ис. LIII, 5. 10), и въ умъ не берете¹⁾.

Упрекнувъ учениковъ въ томъ, что они не понимаютъ и не хотятъ понимать предсказаній пророковъ о Мессіи, Иисусъ Христосъ начинаетъ затѣмъ приводить эти предсказанія. Конечно, еслибы Клеопа и Лука были не косны сердцемъ, то Иисусу Христу не было бы нужды приводить этихъ предсказаній: ученики легко могли бы припомнить ихъ и заключить изъ нихъ о необходимости смерти Мессіи. Но Иисусъ Христосъ зналъ, что ученики косны сердцемъ и потому счелъ нужнымъ подробно изъяснить пророческія предсказанія о Мессіи. *И наченъ отъ Моисеа*, пишетъ евангелистъ, *и отъ всѣхъ пророковъ сказаше—διηρμήρευεν—има отъ всѣхъ писаній, яже о немъ*. Нельзя думать, что Иисусъ Христосъ приводилъ и изъяснял всѣ пророческія мѣста, которыя къ Нему относятся: это потребовало бы много времени, да въ этомъ и не было нужды. Эммаусскіе ученики нуждались только въ разъясненіи истиннаго смысла страданій Мессіи. Они думали, что со смертію Иисуса Христа должно было кончиться все. Вотъ эти то пункты, т. е. необходимость смерти Мессіи и затѣмъ воскресенія Его изъ мертвыхъ, послужили темою бесѣды Иисуса Христа. Иисусъ Христосъ не ограничился тѣмъ, что приводилъ пророческія мѣста, Онъ еще толковалъ ихъ. Какимъ методамъ Онъ изъяснялъ пророчества, не сказано у евангелиста. Rosenmüller и нѣкоторые другіе (Magck, Rus, Neumann) думаютъ, что Иисусъ Христосъ сначала привелъ всѣ пророческія мѣста и затѣмъ уже сталъ толковать ихъ²⁾. Но сомнительно, чтобы

1) Θεοφιλακτῆς, —Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 416-я.

2) Scholia in Novum Testamentum Rosenmülleri, ч. 2-я, стр. 271—272.

Господь держался этого метода наученія: этотъ методъ имѣть много неудобствъ. Когда Господь сталъ бы толковать приведенныя пророчества, то ученики могли бы забыть самый текстъ ихъ, и такимъ образомъ смыслъ ихъ остался бы неяснымъ. Какъ мудрый педагогъ, Иисусъ Христосъ долженъ былъ привести извѣстное пророчество и сейчасъ же толковать его. При такомъ методѣ каждое пророчество становилось яснымъ и понятнымъ. Иисусъ Христосъ сначала толковалъ пророчества, содержащіяся въ книгахъ Моисея, а затѣмъ перешелъ къ другимъ пророчествамъ. Хотя у евангелистовъ упоминаются пророчества, взятая изъ книгъ Моисея и пророковъ, тѣмъ не менѣе нужно думать, что Иисусъ Христосъ не пропустилъ ни одного пророчества, содержащагося въ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Намъ извѣстно, что все собраніе каноническихъ книгъ В. Завѣта обозначается въ Н. Завѣтѣ какъ *законъ и пророки* (Матѳ. V, 17; VII, 12; XXII, 40; Лук. XVI, 16 и друг.). Въ виду этого нужно полагать, что Иисусъ Христосъ толковалъ пророчества, содержащіяся и въ книгахъ историческихъ, учительныхъ, напр. кн. Царствъ, Паралипоменонъ, Іова и друг. Такимъ образомъ, Клеопа и Лука получили полное разъясненіе о необходимости смерти Мессіи и затѣмъ Его прославленія. Это разъясненіе было для нихъ убѣдительно, такъ какъ они вѣрили, что Св. Писаніе есть откровеніе Бога.

Какія пророчества изъяснялъ Иисусъ Христосъ Клеопѣ и Лукѣ, не сказано у евангелиста. Блаж. Теофилактъ высказываетъ объ этомъ слѣдующее мнѣніе: „Таинство жертвоприношенія Авраамова, когда Онъ, оставивъ живымъ Исаака, принесъ во всеожженіе овна, служило прообразованіемъ относительно Господа, какъ и самъ Господь говоритъ, что Авраамъ видѣлъ день Его и возрадовался (Іоан. VIII, 56). И это мѣсто: *узрите животъ вашъ висящъ* (Втор. XXVIII, 66) въ одно и то же время указываетъ и на распятіе словомъ *висящъ* и на воскресеніе словомъ *животъ*. Разсѣяны и въ прочихъ пророчествахъ изреченія о крестѣ и воскресеніи, особенно у важнѣйшихъ пророковъ“¹⁾. Herhard указываетъ слѣдующія мѣста, приво-

¹⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 417

димья Спасителемъ: Быт. III, XII, 3; XLIX, II, 2 Цар. VII, 13; Пс. II, 7; VIII, 6; XVI, 9 и 11; Пс. XXII; Пс. XXXI; 6; Пс. XLI, 10; LXVIII, 2 и 19; Пс. LXIX, 2. 3. 5. 22. 23 и 26; Пс. CIX; Ис. XLIII, 24; L, 6 и 7; LIII; LV, 3 и 4; LXIII, 1 и 2; Дан. IX, 26; VII, 13; Ис. VI, 2; XIII, 14; Мих. II, 13; Захар. IX, II; XII, 10, XIII, 7 ¹⁾).

Клеопа и Лука внимательно слушали рѣчь незнакомаго путника. Они старались не проронить ни одного слова изъ Его бесѣды; отъ Его словъ горѣло ихъ сердце; они находили Его рѣчи настолько пріятными, что позабыли свое тяжкое горе. Сколько времени продолжалась бесѣда дивнаго путника, неизвѣстно. Можно думать, что бесѣда продолжалась не менѣе часа; въ болѣе короткое время Спаситель не успѣлъ бы истолковать нѣсколько пророчествъ. Во время этой бесѣды три путника незамѣтно пришли въ селеніе Эммаусъ. Клеопа и Лука должны были здѣсь остановиться, но незнакомый путникъ ихъ желалъ идти далѣе. *И приближишася въ весь въ ноще идяста, пишеть евангелистъ, и той творяшеса далечайше ити,—* καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν πόλιν, οὗ ἑπορεύοντο καὶ αὐτὸς προσεποῖετο ²⁾ πόρρωτέρω ³⁾ πορεύεσθαι. Спрашивается, почему Иисусъ Христосъ показывалъ видъ, что хочетъ идти далѣе? Нѣкоторые думаютъ, что Онъ хотѣлъ незамѣтно скрыться отъ учениковъ, но затѣмъ, упрощенный ими, остался. Но развѣ Спаситель могъ поступать такъ, какъ поступаетъ человѣкъ? Развѣ Онъ могъ измѣнить первоначальное рѣшеніе своей воли? Еслибы Онъ заранѣе счелъ нужнымъ скрыться отъ учениковъ, то Онъ и исполнилъ бы это. Кейль думаетъ, что намѣреніе идти далѣе, высказанное Иисусомъ Христомъ, должно было служить для учениковъ испытаніемъ, хотѣли ли они наслаждаться Его присутствіемъ далѣе ⁴⁾. Но это испытаніе было бы

¹⁾ См. Auferstehungsgeschichte von Nebe, S. 164.

²⁾ Въ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ стоитъ *προσεποῖετο*. Лахманъ, Тишендорфъ и Небе принимаютъ чтеніе этихъ кодексовъ, но Мейеръ считаетъ первоначальнымъ *προσεποῖετο*.

³⁾ Такъ написано въ Синайскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ, но въ Александрійскомъ и Ватиканскомъ стоитъ *πόρρωτέρω*. Лахманъ и Тишендорфъ даютъ преимущество чтенію первыхъ кодексовъ.

⁴⁾ Keil.—Komment, ub. die Evang. des Marc. u. Lucas, S. 491. 1879.

излишнимъ, такъ какъ Иисусъ Христосъ могъ видѣть, что Его слова принимаются съ величайшей охотою и радостію, и что ученики готовы были слушать Его еще нѣсколько часовъ. Это намѣреніе можно объяснить тѣмъ, что черезъ него Иисусъ Христосъ хотѣлъ привести учениковъ къ сознанію, какъ Онъ былъ необходимъ имъ. Намѣреніе Иисуса Христа удалиться показало имъ, какимъ великимъ человѣкомъ былъ ихъ незнакомый путникъ. Съ другой стороны, это намѣреніе вытекало еще изъ простой вѣжливости. Если бы незнакомый путникъ пошелъ въ домъ вмѣстѣ съ учениками безъ ихъ приглашенія, то послѣдніе могли бы подумать о Его навязчивости. Теперь же ученики должны были считать Его человѣкомъ благороднымъ, хорошо знающимъ приличія. Ученики усердно просили Его остаться съ ними; *они нуждаста Его глаголюща: облязи съ нама, яко къ вечеру естъ, и приклонилъ естъ—χαί κελικεν* ¹⁾ —*день*. Клеопа и Лука изъ бесѣды незнакомаго путника узнали очень многое. Они ужъ не были печальными: рѣчь путника доставила имъ величайшее утѣшеніе. Уже изъ простой благодарности ученики должны были просить путника остаться съ ними ночевать. Но ученики просятъ Его остаться, главнымъ образомъ, потому, что желали слышать отъ Него дальнѣйшее наставленіе. Они сознавали, что имъ многого еще недостаетъ для яснаго представленія о лицѣ Мессіи. Они опасались, что съ уходомъ таинственнаго путника они могли лишиться той блаженной радости, какая наполняла ихъ сердце во время Его бесѣды. Поэтому они сильно умоляли путника остаться съ ними ночевать. Они, однако, не рѣшаются просить Его прямо: они выставляютъ на видъ не собственный интересъ, но интересъ самого же путника. Ученики указываютъ на то, что день склонился уже къ вечеру; слѣдовательно, теперь одному не совсѣмъ безопасно путешествовать.

Видя сердечное расположеніе къ Себѣ учениковъ, незнакомый путникъ согласился остаться съ ними; *и ониде съ нима облеци*. По мнѣнію Мейера, слово *ониде* указываетъ на то, что три путника вошли въ селеніе ²⁾. Но гораздо основательнѣе полагать, что они

¹⁾ Тшендорфъ на основаніи Синайскаго и Ватиканскаго кодексовъ присоединяетъ здѣсь частицу ἦδη.

²⁾ Commentar uber das Neue Testament von Meyer, ч. 1, стр. 411.

вошли въ домъ, такъ какъ то, что сейчасъ послѣдовало послѣ ихъ вступленія, случилось не на улицѣ, но въ комнатѣ. Чей былъ домъ въ который они вошли, не сказано въ евангелии, такъ какъ для цѣли разсказа это не важно. Быть можетъ, кто либо изъ этихъ учениковъ имѣлъ здѣсь свой домъ, а можетъ быть, этотъ домъ принадлежалъ родственнику или другу какого-либо ученика. Нѣкоторые полагаютъ, что они вошли въ гостиницу. Здѣсь три путника возлегли за столомъ. *И бысть яко возлеже съ нима, и приимъ хлѣбъ благослови, и преломивъ данши има—* καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησε, καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς. Благословеніе и преломленіе хлѣба за трапезою совершалось, обыкновенно, хозяиномъ дома. Но здѣсь это было совершено незнакомымъ путникомъ. Вѣроятно Клеопа и Лука изъ уваженія къ Его большимъ позваніямъ предложили Ему первое мѣсто за столомъ. Въ моментъ преломленія хлѣба Клеопа и Лука вдругъ увидали, что незнакомый путникъ былъ не кто иной, какъ Иисусъ Христосъ. *Онѣма же отверзостъся очи,* пишетъ евангелистъ, *и познаста Ею.*—αὐτῶν δὲ ἀτηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν. На вопросъ, отчего ученики узнали Иисуса Христа, даются различныя отвѣты. Нѣкоторые (напр. Павлюсъ) думаютъ, что, благословляя хлѣбъ, Иисусъ Христосъ поднялъ руки къ небу, при чемъ обнаружилия гвоздинныя раны на рукахъ. Увидавъ это, ученики догадались, что передъ ними находится Господь¹⁾. Но это объясненіе не соотвѣтствуетъ 35-му стиху этой главы, гдѣ эммаусскіе ученики говорятъ, что Христосъ былъ узнаванъ ими собственно въ преломленіи хлѣба—ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. Нѣкоторые отцы церкви, напр., Златоустъ, Августинъ, Теофилактъ и католическіе экзегеты думаютъ²⁾, что Иисусъ Христосъ совершилъ предъ учениками Святое Таинство причащенія, изъ чего ученики убѣдились, что предъ ними—Господь. Хотя выраженіе κλάσιν τὸν ἄρτον и употребляется для обозначенія таинства причащенія (Дѣян. II, 42. 46), но въ данномъ случаѣ лучше понимать его въ смыслѣ простаго преломленія хлѣба. Нельзя думать, чтобы Иисусъ Христосъ сталъ совер-

¹⁾ Paulus,—Commentar uber das neue Testament, ч. 3, стр. 934.

²⁾ Comment. üb. Ev. Marcus u. Lucas von Keil, s. 491.

шать таинство причащенія предъ тѣми лицами, которыя ничего не знали объ этомъ таинствѣ. Если бы Иисусъ Христосъ намѣренъ былъ совершить это таинство, то Онъ долженъ былъ сначала разъяснить о немъ, подобно тому какъ Онъ сдѣлалъ это при совершеніи перваго таинства евхаристіи. Нельзя не замѣтить, что и самыя выраженія ев. Луки отличаются отъ тѣхъ, которыя Лука употребилъ при описаніи таинства причащенія; тамъ—*εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν* (XXII, 19), здѣсь—*εὐχομήσεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου*. Поэтому нужно думать, что Иисусъ Христосъ совершилъ обыкновенное преломленіе хлѣба. Ученики узнали Иисуса Христа сверхъестественнымъ образомъ. На это даются указанія въ самомъ текстѣ. Если бы Лука хотѣлъ сказать, что ученики узнали Господа натуральнымъ образомъ, то онъ выразился бы такъ: *καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν*. Но онъ употребляетъ выраженіе: *αὐτῶν δὲ διηνοήθησαν οἱ ὀφθαλμοί*, что указываетъ на сверхъестественную причину отверженія очей ихъ. Мы не хотимъ, впрочемъ, отрицать того, что все, случившееся за столомъ, способствовало тому, чтобы ученики узнали Господа, но главною причиною этого служила все-таки чудесная сила Господа.

Недолго Клеопа и Лука наслаждались созерцаніемъ открывшагося имъ Господа. Послѣдній сейчасъ же, какъ только Его узнали, сдѣлался невидимъ. Теперь не было никакой необходимости, чтобы Иисусъ Христосъ оставался среди своихъ учениковъ: послѣдніе теперь твердо были убѣждены, что Господь воскресъ и живетъ въ славѣ. Своимъ внезапнымъ исчезновеніемъ Иисусъ Христосъ далъ ученикамъ понять, что Онъ теперь не будетъ жить съ ними, какъ прежде,—что Его тѣло было прославлено и не подлежало законамъ матеріальнаго міра. Такимъ образомъ, таинственное исчезновеніе Господа служило нагляднымъ доказательствомъ Его прославленія ¹⁾.

¹⁾ Западные экзегеты стараются найти основаніе того, почему ученики не стали видѣть Иисуса Христа. Clericus, Hammond, Wetstein, Neumann, Paulus, Kühnöl, Schleiermacher, думаютъ, что Иисусъ Христосъ удалился отъ учениковъ совершенно натуральнымъ образомъ. Это рѣшеніе вопроса, съ перваго взгляда простое, ведетъ къ неразрѣшимымъ недоумѣніямъ. Если Иисусъ Христосъ удалился отъ учениковъ натуральнымъ образомъ, то почему ученики не пошли вслѣдъ за Нимъ. Въ виду этого другіе ученые—Luther, Calvin, Gerhard, Grotius, Ben-

Оставшись одни, Эммаусскіе ученики находились въ самомъ радостномъ настроеніи. Они несомнѣнно были убѣждены въ явленіи имъ воскресшаго Господа. Въ этомъ особенно увѣряло ихъ то радостное чувство, которое они испытывали во время бесѣды съ Господомъ. Они говорили другъ другу: *не сердце-ли наше горя бы въ насъ, егда глаголаше намъ на пути, и егда сказоваше нама Писанія*. Выраженіе „горѣло сердце“ означаетъ чрезвычайно пріятное душевное движеніе, производимое особенно сильнымъ, пріятнымъ впечатлѣніемъ (Псал. XXXVIII, 4; Иерем. XX, I). Таково было душевное состояніе учениковъ во время бесѣды съ ними Господа. „Сердце ихъ горѣло, пишеть блаж. Теофилактъ, или отъ огня словъ Господнихъ, когда при изъясненіи Господомъ писаній они внутренно разогрѣвались и соглашались съ Его рѣчами, какъ истинными или, когда Онъ изъяснялъ имъ Писанія, сердце ихъ билось и внутренно говорило: сей самый, который изъясняетъ намъ, есть Господь“¹⁾. Исполненные радости, Клеопа и Лука не захотѣли оставаться въ Эммаусѣ, они пожелали обрадовать поскорѣе апостоловъ и прочихъ вѣрующихъ вѣстью, что Иисусъ Христосъ воскресъ. *И воставша въ той часъ*, повѣствуетъ еванг. Лука, *возвратистася въ Иерусалимъ*. Этотъ поступокъ Клеопы и Луки показываетъ братскую любовь ихъ къ послѣдователямъ Христовымъ. Нѣтъ сомнѣнія, что Клеопа и Лука были голодны и утомлены; но они не желаютъ пользоваться спокойствіемъ въ то время, когда прочіе вѣрующіе находятся въ печали. Быстро Клеопа и Лука проходятъ 10 верстъ и явля-

gel, Glöckler, Olshausen, Baumgarten—Crusius, Meyer, Bleeck, Godet, Stier и друг. полагаютъ, что Иисусъ Христосъ сталъ невидимъ вслѣдствіе чудеснаго Божескаго воздѣйствія на глаза учениковъ (см. Auferstehungsgesch. von Nebe, S. 173). Но въ такомъ случаѣ странно, почему евангелисты не сообщали объ этомъ, тогда какъ раньше онъ упомянулъ объ этомъ обстоятельстве. Поэтому нужно думать, что основаніе того, почему Клеопа и Лука не стали видѣть Иисуса Христа, лежитъ, съ одной стороны, въ свойствахъ прославленнаго тѣла Иисуса Христа, а съ другой стороны,—въ высочайшей волѣ Господа. Тѣло Господа послѣ воскресенія Его могло проникать черезъ матеріальные предметы и могло быть видимо человѣкомъ только въ извѣстные моменты для извѣстныхъ дѣлей. Въ данномъ случаѣ Господь сталъ невидимъ для того, чтобы внезапнымъ исчезновеніемъ привести учениковъ къ твердой вѣрѣ въ Его воскресеніе и прославленіе.

1) Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 417—418.

ются въ Иерусалимъ. Здѣсь имъ не пришлось ходить по разнымъ домамъ, что-бы сообщать апостоламъ радостную вѣсть: они *обрѣтоста совокупленныхъ единнадцате и иже бяху съ ними*. Предъ приходомъ Клеопы и Луки апостолы съ вѣрующими были въ одномъ домѣ. Это произошло, по всей вѣроятности, вслѣдствіе великихъ событій дня. Всякій хотѣлъ узнать о томъ, что случилось при гробѣ Иисуса Христа, поэтому шелъ туда, гдѣ находились апостолы. Ев. Лука говорить, что здѣсь было одиннадцать апостоловъ, но изъ 24-го стиха XX гл. Іоанна видно, что ап. Ѳомы не было среди апостоловъ, когда Господь явился ученикамъ непосредственно послѣ разказа Эммаусскихъ учениковъ. Въ виду этого нѣкоторые (напримѣръ Августинъ) думаютъ ¹⁾, что Ѳома вышелъ изъ дома, когда Клеопа и Лука стали рассказывать о явленіи Господа, такъ какъ не хотѣлъ вѣрить, что Господь воскресъ. Евфимій Зигабень предполагаетъ, что ев. Лука упоминаетъ объ 11 апостолахъ потому, что здѣсь находился Матѣій, который послѣ Пятидесятницы причисленъ къ лику 12-ти апостоловъ ²⁾. Но лучше всего слово „одиннадцать“ понимать здѣсь какъ общее обозначеніе апостоловъ, число которыхъ простиралось теперь до 11-ти; подобный примѣръ мы встрѣчаемъ еще у Іоанна (XX, 24); здѣсь Ѳома названъ „однимъ отъ двѣнадцати“, хотя число апостоловъ въ это время было 11; этого объясненія держатся многіе, напримѣръ Kühnöl³⁾, Bleek ⁴⁾, Paulus ⁵⁾, Keil ⁶⁾, Nebe ⁷⁾.

Когда Клеопа и Лука вошли въ домъ, вѣрующіе, по евангелію Луки, привѣтствовали ихъ словами: *„яко воистину воста Господь и явися Симону“*. Другіе евангелисты не рассказываютъ о явленіи Петру, только ап. Павелъ упоминаетъ о немъ въ XV гл. 5 ст. 1 Кор. Неизвѣстно, въ какой часъ дня произошло это явленіе. Блаженный Теофилактъ думаетъ, что оно

¹⁾ См. Auferstehungsgesh. von. Nebe, s. 217.

²⁾ Aufersteh. von. Nebe, s. 176.

³⁾ Comment. in libros N. Test. т. 2, s. 737.

⁴⁾ Erklärung drei Evang. s. 513.

⁵⁾ Comment. üb. N. Test. ч. 3, стр. 935.

⁶⁾ Comment. üb. Ev. Marc. u. Lucas, s. 125.

⁷⁾ Aufersteh. s. 177.

произошло во время перехода Клеопы и Луки изъ Эммауса въ Иерусалимъ. „Господь явился Симону, пишетъ онъ, покуда эти два мужа совершали обратный путь въ Иерусалимъ“¹⁾. Явленіе Иисуса Христа Петру было необходимо, такъ какъ послѣдній находился въ глубокой печали, вслѣдствіе отреченія своего, отъ Господа (Мѡ. XXVII, 69—75). Господь этимъ явленіемъ утѣшилъ своего ревностнаго ученика, который своимъ искреннимъ поканіемъ загладилъ уже свой тяжкій грѣхъ и сдѣлался достойнымъ помилованія.—Клеопа и Лука на радостное привѣтствіе вѣрующіхъ отвѣтили также радостнымъ разговоромъ о явленіи имъ воскресшаго Господа. *И та повѣдаста*, пишетъ ев. Лука, *яже быша на пути. и яко познася има въ преломленіи хлѣба*. Радость вѣрующіхъ при этомъ разговорѣ еще болѣе усилилась.

Евангелистъ Лука ничего болѣе не рассказываетъ объ эммаускихъ ученикахъ. Но ев. Маркъ говоритъ, что разговоръ Клеопы и Луки не встрѣтилъ себѣ довѣрія среди учениковъ. *И та* (Клеопа и Лука) *пишетъ онъ, шедша возвѣстиста прочимъ: и ни тѣма отъры яша*. На первый взглядъ кажется страннымъ, почему ученики не повѣрили Клеопѣ и Лукѣ. Всѣ данныя способствовали тому, чтобы ихъ разговоръ былъ принятъ учениками съ полнымъ довѣріемъ. Ученики уже знали, что Господь воскресъ и явился Симону; поэтому имъ легко было повѣрить и разговору Клеопы и Луки о явленіи имъ Господа. Если обратимъ вниманіе на душевное настроеніе послѣдователей Христовыхъ въ это время, то не найдемъ ничего страннаго въ томъ, что послѣдніе отнеслись съ сомнѣніемъ къ разговору Клеопы и Луки. Вѣра послѣдователей Христовыхъ въ это время была еще не твердою; имъ могло показаться невѣроятнымъ, какимъ образомъ Господь, явившійся ап. Петру въ Иерусалимѣ, въ то же почти время могъ явиться въ Эммаусѣ; сомнительнымъ могло показаться и то, что Господь явился Клеопѣ и Лукѣ въ иномъ образѣ, но болѣе всего невозможнымъ должно было показаться имъ то, что явившійся Господь вдругъ сталъ невидимъ. Они не знали

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 417.

еще свойствъ прославленнаго тѣла Господа, которое могло дѣлаться видимымъ и не видимымъ, могло мгновенно переноситься изъ одного мѣста въ другое. Такія свойства, въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, суть свойства призраковъ; по этому ученики легко могли подумать, что Клеона и Лука обманулись, приняли призракъ за дѣйствительное лице. Вотъ почему рассказъ Клеопы и Луки не встрѣтилъ себѣ довѣрія среди учениковъ.

VI.

Явленіе Господа собранію учениковъ въ первый день по своемъ воскресеніи.

Марк. XVI, 14.

14. *Послѣднѣ же возлежащимъ имъ единомунадесяти явился, и поноси невѣрство ихъ и жестосердію, яко видѣвшимъ Его оставша не яша отъры.*

Лук. XXIV, 36—43.

36. *Сія же имъ глаголющимъ, и Самъ Исусъ ста посреде ихъ и глагола имъ: миръ вамъ.*

37. *Убоявшися же и пристрашны бывше, мязгу дузъ видѣти.*

38. *И рече имъ: что смущени есте; и почто помышленія сходятъ въ сердца ваша;*

39. *Видите руцъ мои и нозъ мои, яко Самъ Азъ есмъ. осяжите Мя и видите, яко дузъ плоти и кости не имать, якоже Мене видите и муца.*

40. *И сіе рекъ, показа имъ руцъ и нозъ.*

41. *Еще же не отърующимъ имъ отъ радости и чудящимся, рече имъ: имате ли что съдно здѣ;*

42. *Они же даша Ему рыбы печены часть и отъ пчель сотъ.*

43. *И вземъ предъ ними яде*

Іоан. XX, 19—23.

19. *Суцу же позде въ день той во едину отъ суббота, и дверемъ затвореннымъ, идяже бясу ученици Его собрани, страха ради иудейска, приде Исусъ и ста посреде и глагола имъ: миръ вамъ.*

20. *И сіе рекъ, показа имъ руцъ и нозъ и ребра своя.*

Возрадовавшася убо ученици, видѣше Господа.

21. Рече же имъ *Иисусъ* пакы: *миръ вамъ*: якоже посла *Мя Отець*, и *Азъ* посылаю *вы*.

22. *И сіе* рекъ, *дуну* и *маиола* имъ: *примите духъ* Святъ:

23. *Имже* отпустите *грѣхи*, *отпустятся* имъ: и *имже* держите, *держатся*.

Евангелисты Лука и Иоаннъ въ приведенныхъ нами стихахъ, очевидно, описываютъ одно и то же явленіе Господа. Это ясно изъ того, что по тому и другому евангелію, указанное явленіе Господа было предъ учениками Его собранными вмѣстѣ и произошло въ самый день воскресенія Его позднимъ вечеромъ (Лук. XXIV, 29. 33. 36, срав. Иоан. XX, 19) и изъ того еще, что, по обоимъ евангеліямъ, явившійся Господь, сказавши ученикамъ: *миръ вамъ*, увѣрялъ ихъ въ дѣйствительности своего воскресенія (Лук. XXIV, 36 и 39 срав. Иоан. XX, 19, 20). Но то, что и ев. Маркъ, въ приведенномъ нами (14, XVI) стихѣ, описываетъ то же явленіе Господа, о какомъ говорятъ Лука и Иоаннъ въ указанныхъ стихахъ,—не очень ясно. Лютеръ слово—*ἔσπερον*—*послѣди* (Марк. XVI, 14) перевелъ словомъ „наконецъ“ и думалъ, что описанное въ этомъ стихѣ евангелія Марка явленіе Господа было послѣднимъ, то есть, отождествилъ его съ вознесеніемъ. Эта же мысль проводится и въ Вульгатѣ, гдѣ *ἔσπερον* передано словомъ *novissime* (на послѣдокъ). Но гораздо основательнѣе думать, что описываемое въ 14-мъ стихѣ евангелія Марка явленіе случилось въ день Христова воскресенія; объ этомъ нужно заключать, во 1-хъ, потому, что Маркъ передаетъ о немъ, согласно съ Лукою, послѣ указанія на явленіе эммаусскимъ ученикамъ, во 2-хъ, потому, что это явленіе случилось въ то время, когда одиннадцать апостоловъ возлежали, разумѣется, на вечери (какъ совершенно правильно и прибавлено это слово въ русскомъ переводѣ)¹⁾; это ясно указываетъ на сказаніе ев. Луки о томъ.

¹⁾ Греческое слово—*ἀνακείμενος*—возлежашій употребляется въ евангеліяхъ для обозначенія возлежашихъ на вечери и вкушающихъ пищу срав. Мѡ. IX, 10 и 11; XXII, 3, 10; Марк. XIV, 18; Лук. VII, 37; Иоан. XII, 2; XIII, 23, 28.

какъ Иисусъ Христосъ вечеромъ перваго дня, для увѣренія учениковъ въ реальности своего явленія, попросилъ у нихъ пищи, и они подали Ему часть печеной рыбы и сотоваго меда, оставшихся, по всей вѣроятности, отъ вечера. Далѣе, въ указаніи Марка на обличеніе учениковъ въ невѣріи со стороны Господа можно видѣть прямое и краткое обозначеніе того, что подробно описано Лукою въ 38—43 стихахъ, въ которыхъ изображается, какъ Иисусъ Христосъ опровергалъ невѣріе своихъ учениковъ, вкушая предъ ними пищу. Очевидно, что явленіе, описанное Маркомъ въ приведенномъ нами стихѣ, есть первое изъ явленій Господа собранію учениковъ, бывшее тогда, когда ученики еще не вѣрили въ воскресеніе Его и нуждались въ увѣреніи. Слѣдовательно, слово *послѣди* должно означать не то, что описанное за этимъ явленіе было самымъ послѣднимъ изъ всѣхъ явленій Иисуса Христа, но только то, что оно было послѣднимъ изъ бывшихъ въ самый день воскресенія, ибо было, какъ повѣствуетъ ев. Іоаннъ, *сушу поздъ* (XX, 19). Этой мысли держится большинство толковниковъ, напримѣръ Bengel ¹⁾, Kühnel ²⁾, Bleek ³⁾, Meyer ⁴⁾, Nebe ⁵⁾ и друг.

Время дня, въ которое послѣдовало означенное явленіе Господа, указано евангелистами очень точно и согласно. По Лукѣ, это явленіе послѣдовало тогда, когда эммаусскіе ученики рассказывали вѣрующимъ о явленіи имъ Господа (*сія же имъ глаголющимъ*), слѣдовательно, вечеромъ Свѣтлаго дня, такъ какъ эммаусскіе ученики пришли въ собраніе вѣрующихъ когда уже зашло солнце и стало темно. По Іоанну, это явленіе послѣдовало *сушу поздъ, въ день той, во едину отъ субботъ*.—Мѣсто этого явленія не обозначено у евангелистовъ. Ев. Іоаннъ говоритъ только, что явленіе это послѣдовало въ Иерусалимѣ, *дверемъ затвореннымъ, идѣже бяху ученицы Ею собрани страха ради Иудейска*. Вѣроятно, ученики Иисуса Христа собрались въ домѣ кого-либо изъ апостоловъ. О томъ,

¹⁾ Gnomon N. Testamenti, стр. 244.

²⁾ Comment. in libros N. Tes., ч. 2, с. 210.

³⁾ Erklärung drei Evang., стр. 521.

⁴⁾ Comment. üb. N. Fest, ч. I, стр. 231.

⁵⁾ Aufersteh, s. 179 и дал.

сколько здѣсь находилось апостоловъ, евангелисты говорятъ различно: Маркъ говоритъ, что здѣсь было едионадесять, разумѣется, апостоловъ. Но изъ евангелія Іоанна видно, что здѣсь было только 10 апостоловъ, такъ какъ *Θομα не бѣ ту съ ними, егда прииде Исусъ* (XX, 24). Кромѣ ап. Θοмы, въ это время не было еще Іуды Искаріотскаго, который еще до смерти Господа, *шедъ удавися* (Мѡ. XXVII, 5). Слѣдовательно, какъ въ евангеліи Іоанна слово: *отъ обѣонадесяте* (XX 24) нужно принимать не въ прямомъ значеніи, а какъ техническій терминъ, такъ и въ евангеліи Марка слово *единомунадесяте* (XVI, 14) необходимо принимать какъ указаніе не на число дѣйствительно бывшихъ при этомъ явленіи лицъ, а на то, какимъ именемъ называлось тогда общество избранныхъ учениковъ Господа. Кромѣ 10 апостоловъ, при этомъ явленіи были, по Лукѣ, и другіе послѣдователи Христовы (XXIV, 33).

Собравшись вмѣстѣ, ученики Господа заперли двери *страха ради Іудейска*. Ученики опасались преслѣдованія со стороны враждебной Господу партіи—особенно членовъ іудейскаго синедріона. Безъ сомнѣнія, ученики успѣли узнать, что первосвященники подкупили стражей гроба разгласить, будто ученики украли тѣло своего Учителя, когда стражи спали. При такой клеветѣ ученики легко могли подвергнуться ненависти проходящихъ по улицѣ людей. Ученики также могли ожидать насильственныхъ мѣръ со стороны ревностныхъ слугъ первосвященниковъ.—Ученики возлежали за вечерней трапезой и недовѣрчиво слушали разговоръ Эммаусскихъ учениковъ. Вдругъ въ эти минуты Самъ Господь сталъ между ними. *Прииде Исусъ*, повѣствуетъ ев. Іоаннъ, *и ста посредь и глагола имъ: миръ вамъ*. Подобно этому говоритъ и ев. Лука: *и самъ Исусъ* ¹⁾ *ста посредь ихъ, и глагола имъ: миръ вамъ* ²⁾. Исусъ Христосъ явился предъ собраніемъ учениковъ чудеснымъ образомъ, потому что двери

1) Въ Синайскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ нѣтъ слова Исусъ.

2) Тисендорфъ на основаніи Кембриджскаго кодекса вычеркнулъ изъ текста выраженіе: *и глагола имъ: миръ вамъ*. Но это сдѣлано безъ достаточныхъ основаній: это выраженіе находится въ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ кодексахъ и другихъ манускриптахъ.

дома, по разсказу евангелистовъ, были заперты и никто не отворялъ ихъ. Для прославленнаго тѣла Иисуса Христа чувственные предметы не могли теперь служить препятствіемъ.— Иисусъ привѣтствовалъ учениковъ словами: *миръ вамъ*. Эти слова служили обыкновеннымъ привѣтствіемъ у евреевъ. Произнесенное Господомъ, это привѣтствіе имѣло глубокой смыслъ. Словомъ „миръ“ Иисусъ Христосъ обозначаетъ всѣ блага, всѣ плоды своего искупительнаго дѣла, какъ то: прощеніе грѣховъ, примиреніе съ Богомъ, освобожденіе людей изъ подъ власти смерти и діавола. Миръ, дарованный Спасителемъ, есть прежде всего миръ по отношенію къ Высшему Существо, т. е. примиреніе человѣка съ Богомъ (Рим. V, 10), далѣе—миръ по отношенію къ самому человѣку, т. е. внутренній его миръ, примиреніе возмущенной грѣхами совѣсти его (Іоан. III, 21); и наконецъ—миръ по отношенію къ существу, низшему человѣка, т. е. безбоязненное, спокойное отношеніе послѣдняго къ противнику человѣческаго спасенія (Кол. 1. 13. Рим. XVI, 20). Такимъ образомъ, привѣтствіе Христово должно было обрадовать учениковъ. По замѣчанію блаж. Теофилакта, этимъ привѣтствіемъ Господь освобождалъ ¹⁾ учениковъ и отъ страха іудейскаго. Дѣйствительно, въ присутствіи Иисуса Христа ученики могли чувствовать себя спокойно, такъ какъ враги не могли сдѣлать имъ зла, когда Господь сталъ защитою ихъ.

Но ученики не возрадовались, а смутились отъ явленія Иисуса Христа. Они могли хорошо разсмотрѣть, кто стоитъ предъ ними, и не смотря на это, они не вѣрили, что предъ ними находится ихъ возлюбленный Учитель. *Убоишеся же и призрашнн быше*, говоритъ ев. Лука, *милу духъ видѣти*. Ученики испугались потому, что явленіе Иисуса Христа послѣдовало внезапно и чудеснымъ образомъ. Они знали, что двери дома были заперты, естественно имъ было подумать, что тѣлесное существо не могло явиться имъ при такихъ обстоятельствахъ. Поэтому они подумали, что предъ ними находится духъ. Спрашивается, о какомъ духѣ подумали ученики? О неизвѣстномъ ли духѣ, который принялъ образъ и голосъ ихъ

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4., стр. 469.

Учителя, чтобы соблазнить ихъ, или о духѣ своего распятаго Учителя, который явился къ нимъ изъ страны мертвыхъ? Нужно думать, что ученики допустили первую мысль, такъ какъ Иисусъ Христосъ долженъ былъ увѣрять ихъ, что это—Онъ Самъ (Лук. XXIV, 39). Если бы ученики допустили вторую мысль, то Иисусъ Христосъ сталъ бы увѣрять ихъ только въ реальности своей личности, но не въ тожествѣ.

Замѣтивъ смущеніе учениковъ, и зная, какія мысли они имѣютъ, Иисусъ Христосъ сказалъ имъ: *что смущени есте, и почто помысленія входятъ въ сердца ваша?* Этотъ вопросъ обнаружилъ всевѣднiе Иисусъ Христа. Но ученики не могли еще изъ этого факта заключать, что предъ ними стоитъ, дѣйствительно, Спаситель. Извѣстно, что всѣмъ духамъ, являющимся изъ преисподней, люди усвояютъ очень высокое знаніе.—Поэтому ученики смутились и стали думать различное. То они полагали, что неизвѣстный духъ стоитъ предъ ними, то, напротивъ, сомнѣвались въ этомъ и начинали думать, что это Самъ Иисусъ Христосъ. Иисусъ, зная о такомъ смущеніи учениковъ, сталъ упрекать ихъ въ невѣріи: *поноси невѣрствію ихъ и жестокосердію—σκληροκαρδίαν*, ¹⁾—*яко видѣвшимъ Его воставша не има стѣры* (Марк. XVI. 14). Иисусъ Христосъ долженъ былъ упрекнуть учениковъ въ невѣріи. Не говоря уже о томъ, что Онъ Самъ многократно предсказывалъ о своемъ воскресеніи, ученики могли повѣрить въ возстаніе Его, вслѣдствіе разсказа разныхъ лицъ о явленіи имъ воскресшаго Господа. Не говорила ли Марія Магдалина и другія жены, что онѣ видѣли Воскресшаго? Не говорилъ ли Петръ и Эммаусскіе ученики о томъ же самомъ? Но сердце учениковъ не желало повѣрить въ воскресеніе Господа. Наконецъ, Самъ Господь явился имъ, они видятъ Его, слышатъ Его голосъ и не вѣрятъ. Подлинно велико было невѣріе учениковъ! Это невѣріе служитъ рѣшительнымъ опроверженіемъ многочисленныхъ теорій разныхъ рационалистовъ о томъ, что воскресеніе Иисусъ Христа есть мечта самихъ апостоловъ.

¹⁾ Это слово не встрѣчается у греч. классиковъ, но 70 толковниковъ употребляютъ его. См. Втор. X. 16; Иерем. IV, 4; въ Н. Заветѣ оно встрѣчается еще у ев. Маттея (XIX, 8) и у ев. Марка (X. 5).

Чтобы увѣрить учениковъ въ реальности своего явленія, Иисусъ Христосъ далѣе говорить имъ: *видите руки мои и нозъ мои, яко Самъ Азъ есмь, осяжите Мя и видите: яко духъ плоти и кости не имать, яко же Мене видите имуща. И сіе рече показа имъ руки и нозъ*¹⁾ (Лук. XXIV, 40) *и ребра своя* (Іоан. XX, 20). Иисусъ Христосъ, чтобы разсѣять сомнѣніе учениковъ, предлагаетъ имъ осязать Себя. Черезъ это ученики основательно должны были убѣдиться, что среди ихъ стоитъ не духъ. Послѣдній не могъ имѣть плоти и костей; это было общимъ убѣжденіемъ въ древности²⁾. Между тѣмъ, Господь показываетъ имъ руки, ноги и пронзенный копьемъ бокъ. Ученики могли видѣть здѣсь слѣды ранъ отъ гвоздей и копья. Намъ неизвѣстно, осязали ли ученики Господа. Блаж. Теофилактъ думаетъ, что ученики исполнили требованіе Господа³⁾. Видя живымъ того, кого они видѣли прежде умершимъ, ученики весьма обрадовались. Эта радость наполнила всю ихъ душу, такъ что они не могли хорошо обдумать случившагося и придти къ твердой вѣрѣ въ воскресеніе Господа; поэтому имъ предложено было другое доказательство. *Еще же неопрующимъ имъ отъ радости*, пишетъ ев. Лука, *и чудящимся, рече имъ, имате-ли что смѣдно здѣ?* Что великая радость не тотчасъ переходитъ въ вѣру въ чрезвычайную пережѣну дѣла,—фактъ общезвѣстный. Еще древніе знали объ этомъ⁴⁾. Господь дружески приходитъ на помощь своимъ ученикамъ. Онъ хочетъ окончательно разсѣять ихъ сомнѣніе. Онъ спрашиваетъ, есть-ли у нихъ что-либо съѣстное. Ученики сейчасъ же исполняютъ эту просьбу: они, какъ извѣстно, возлежали за вечерней трапезой

1) Тишендорфъ на основаніи Кэмбриджскаго кодекса вычеркнулъ изъ текста выраженіе: *и сіе рече, показа имъ руки и нозъ*, но безъ надлежащихъ основаній: Синайскій, Александрійскій и Ватиканскій кодексы имѣютъ это выраженіе.

2) Гомеръ, напр., въ Одиссеѣ (XI, 217 и дал.).

3) Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 420.

4) Татъ Ливій, напр. пишетъ (39—49) *vix sibimet ipsi ex nec opinato gaudio credentes: pars nuncios Messenem praemittunt, debellatum ease, Philoemenem adduci Primum adeo incredibilis visa res, ut non pro vano modo, sed vix pro sano nuncio audiretur: deinde ut super alium alius idem omnes affirmantes viniebant. tandem facta fides. Сенека говорить (Thyestes 938 и дал.): proprium hoc miseris sequitur vitium, numquam rebus credere lactis. Redeat felix fortuna licet, tamen afflictos gaudere piget.* См. Auferstehungsgesc. von Nebe, s. 195.

и кушанья находились тутъ же на столѣ. Ученики принесли Господу *рыбы печены часть и отъ пчелъ сотъ*¹⁾. Иисусъ Христосъ взялъ это и предъ ними *яде*. Конечно, Господь ѣлъ не потому, что нуждался въ пищѣ; прославленное тѣло Его было чуждо земныхъ потребностей. Вкушеніе Господомъ пищи есть чудо, какъ и ѣда ангеловъ при явленіи Аврааму и Лоту (Быт. XVIII, 9 и XIX, 3). Ѣда Господа служила яснымъ доказательствомъ того, что онъ не духъ, но реальное существо. Блаженный Теофилактъ находитъ особенный смыслъ въ томъ, что Господь съѣлъ часть рыбы и меда. „Употребленныя Имъ яства, пишетъ онъ, кажется имѣютъ и нѣкоторый прикровенный смыслъ. Вкушая часть печеной рыбы, Господь даетъ знать, что Онъ огнемъ своего Божества испекъ наше естество, плавающее въ соленой жизни сей, обсушилъ всю влагу, приставшую къ нему отъ глубокихъ водъ, сдѣлавъ пріятною Богу сѣдью то, что было прежде скверно. Это означаетъ пчелинымъ сотомъ, т. е. нынѣшняя сладость нашего естества, прежде отверженнаго. Или я и то думаю, что печеною рыбою означаетъ дѣятельная жизнь, которая съ помощію пустынныхъ и молчаливыхъ углей истребляетъ въ насъ большую влажность и тучность, а пчелинымъ сотомъ—знаніе или созерцаніе, такъ какъ реченія Божіи сладки“ (Псал. XVIII, 11)²⁾.

Получивъ несомнѣнную увѣренность въ томъ, что среди ихъ стоитъ Самъ Господь, ученики возрадовались. Теперь исполнились сказанныя Господомъ слова: *печаль ваша въ радость будетъ* (Іоан. XVI, 20). Ихъ радость была неизъяснима, такъ какъ они увидѣли предъ собою живымъ и побѣдоноснымъ Того, Котораго за два дня предъ этимъ видѣли истекающимъ на крестѣ кровію, укоряемымъ и осмѣиваемымъ всѣми, жаждущимъ и оставленнымъ Самимъ Отцомъ Небеснымъ. Въ эти минуты ученики забыли всѣ свои непріятности; въ неизъяснимомъ блаженствѣ они смотрѣли на своего Господа, Который составлялъ

¹⁾ Лахманъ и Тишендорфъ вычеркнули изъ текста слова: *и отъ пчелъ сотъ*, такъ какъ ихъ нѣтъ въ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Нѣмброджскомъ кодексахъ. Но другіе манускрипты содержатъ эти слова. Спрашивается, какимъ образомъ они были привнесены въ эти манускрипты? Въ Св. Писаніи нигдѣ нѣтъ этого выраженія, поэтому правильнѣе предположеніе Мейера, Годе и Кейля, что эти слова были опущены въ означенныхъ кодексахъ по недосмотру.

²⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 420.

все ихъ счастье, и готовы были вѣчно наслаждаться соверченіемъ своего Божественнаго Учителя. Ев. Лука болѣе не говоритъ объ этомъ явленіи Господа ¹⁾. Но ев. Іоаннъ рассказываетъ, что въ концѣ этого явленія Господь послалъ ученикъвъ на проповѣдь. *Рече же имъ Исусъ* ²⁾ *паки*, говорится у Іоанна, *миръ вамъ: якоже посла Мя Отецъ и азъ посылаю вы*. Вторичное привѣтствіе Господа имѣеть особое значеніе въ связи съ слѣдующими за нимъ словами. Повторяя слова: *миръ вамъ*, Господь освящаетъ на проповѣдь своихъ свидѣтелей и даетъ имъ миръ, готова ихъ къ брани, говорить Златоустъ ³⁾. Апостолы

¹⁾ Нѣкоторые экзегеты (Stausz, Zeller, Meyer, Ewald и Bleek) сказанное ев. Лукою въ слѣдующихъ стихахъ (44—53) относятъ къ этому явленію. Они думаютъ, что Господь послѣ вкушенія пищи далъ ученикамъ нѣкоторыя наставленія и затѣмъ вознесся на небо. Такимъ образомъ, вознесеніе, по ихъ мнѣнію, послѣдовало глубокою ночью. Это мнѣніе, съ одной стороны, стоитъ въ противорѣчіи съ преданіемъ древней церкви, по которому вознесеніе Іисуса Христа произошло въ 40-й день послѣ воскресенія Его. Последнее противорѣчіе Meyer хотѣлъ устранить предположеніемъ о существованіи въ древней церкви двойнаго преданія. Въ своемъ евангеліи Лука будто-бы воспользовался первымъ преданіемъ,— что Іисусъ Христосъ вознесся на небо въ день воскресенія, а въ Дѣянїяхъ апостольскихъ онъ будто бы записалъ второе преданіе,— что Іисусъ Христосъ по воскресеніи оставался на землѣ еще 40 дней. Но это объясненіе не имѣеть никакого основанія. Если-бы ев. Лука, при написаніи своего евангелія, имѣлъ нѣвѣрное преданіе о днѣ вознесенія Христова, и уже позже узналъ правильное, то онъ долженъ былъ, какъ уже Meyer (см. *Beitragreen zur richtigen Würdigung der ev. s. 285*) правильно замѣтилъ, измѣнить конецъ своего евангелія, а если онъ не могъ этого сдѣлать по какимъ-либо причинамъ, то въ Дѣянїяхъ апостольскихъ онъ нѣвѣрное долженъ былъ исправить евангельскій рассказъ о вознесеніи Господа. Но въ Дѣянїяхъ апостольскихъ рассказъ о вознесеніи Господа не содержитъ самаго легкаго намека на то, что въ апостольскомъ преданіи существовала гдѣ-нибудь какая-либо неточность или различіе мнѣній о времени вознесенія. И могъ-ли, вообще, ев. Лука не знать, при своихъ путешествїяхъ съ ап. Павломъ, сообщенное этимъ апостоломъ (1 Кор. XV, 1—8) преданіе о явленїяхъ Воскресшаго, которыя для своего осуществленія необходимо требовали порядочный промежутокъ времени между воскресеніемъ и вознесеніемъ? Въ виду этого другіе ученые (Hofmann, Lange, Godet, Keil) полагаютъ, что въ ст. 44—49 евангелія Луки кратко передается сущность рѣчей Господа, которыя Онъ произнесъ предъ учениками въ теченіе 40 дней послѣ воскресенія. Но гораздо основательнѣе отнести рѣчь Господа, находящуюся въ этихъ стихахъ, къ 40-му дню по Его воскресенію. Здѣсь, напр., Господь говоритъ ученикамъ: *вы же сидите во градѣ Іерусалимствѣ, доидеже облечетеся силою святыи* (48 ст.). Очевидно, что Господь не могъ произнести этихъ словъ вечеромъ перваго дня, такъ какъ Онъ зналъ, что ученики, по Его приказанію, должны были скоро уѣхать изъ Іерусалима. Между тѣмъ, предъ вознесеніемъ эти слова были вполне необходимы.

²⁾ Въ Синайскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ, этого слова нѣтъ.

³⁾ 86-я бесѣда на ев. Іоанна, стр. 695.

должны были имѣть непримиримую брань съ іудеями и язычниками. Для этой брани средствомъ защиты и оружіемъ побѣды долженъ былъ быть тотъ миръ души, который Господь далъ своимъ апостоламъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ вѣрующимъ. Не этотъ-ли миръ Господень овладѣлъ міромъ? Что давало христіанство язычникамъ взамѣнъ разнообразныхъ наслажденій плоти и удовлетворенія всѣхъ страстей? Христіанство дало этимъ измученнымъ радостями земли одно благо: миръ души; и какъ купецъ, нашедшій драгоцѣнную жемчужину и все отдавшій за нее (Матѣ. XIII, 45—46), такъ всѣ эти язычники и іудеи, привлеченные благодатію, отдали все, чтобы владѣть единымъ истиннымъ сокровищемъ на землѣ—миромъ, принесеннымъ Господомъ Иисусомъ Христомъ.

Якоже посла Мя Отецъ и Азъ посылаю вы. Иисусъ Христосъ есть посланникъ и святитель нашего исповѣданія (Евр. III, 1), учредитель іерархій, великій архіерей, прошедшій небеса. Апостолы—преемники Иисуса Христа, а пастыри церкви—преемники апостоловъ. Иисусъ Христосъ пришелъ на землю во имя своего Небеснаго Отца, какъ посланникъ Его (Іоан. V, 43), и апостолы исходятъ на всемірную проповѣдь во имя Отца, Сына и Св. Духа. Иисусъ Христосъ проповѣдывалъ не человѣческое ученіе, а то, что Онъ слышалъ отъ Отца Своего (Іоан. VIII, 27), и апостолы посылаются проповѣдывать не земную мудрость, но слово Божіе (1 Петр. IV, 11). Иисусъ Христосъ приходилъ на землю спасти, а не погубить души наши (Лук. IX, 56; Іоан. III, 17), и апостолы посылаются *въ созиданіе, а не на раззореніе* (2 Кор. XIII, 10). Съ Иисусомъ Христомъ дѣйствовалъ Отецъ, никогда не оставявшій Сына (Іоан. V, 19; XVI, 32), а апостоламъ содѣйствуетъ Христосъ, чтобы трудъ ихъ не былъ напрасенъ (1 Кор. XV, 57). Наконецъ, какъ Христосъ былъ посланъ для того, чтобы посредствомъ страданій *вѣстивъ* *отити* *въ славу свою*, такъ и апостоламъ Онъ заповѣдуетъ чашу Свою и крестъ Свой (Іоан. XXI, 18), чтобы потомъ прославить ихъ (Лук. XXII, 29; Петр. V, 1). Если же всѣ мы должны почитать Сына, какъ почитаемъ Отца, потому что кто не почитаетъ Сына, тотъ не почитаетъ Отца, пославшаго Его (Іоан. V, 23), то и апостоламъ должно воздавать честь. Черезъ это мы будемъ почитать Самаго Хри-

ста, Который послалъ ихъ. *Слушай, васъ Мене слушаетъ*, сказала Иисусъ Христосъ апостоламъ, и *отметаясь васъ, Мене отчается; отчаяясь же Мене, отчается пославшаю Мя* (Лук. X, 16).

Иисусъ Христосъ говоритъ въ данномъ случаѣ въ настоящемъ времени (*Азъ посылаю вы*), отсюда нельзя заключать, что проповѣдь апостоловъ должна была сейчасъ же начаться. Какъ слово *восхожду* (ст. 17) не ведетъ къ предположенію, что Иисусъ Христосъ, какъ только явился Маріи Магдалинѣ, вознесся на небо, такъ и слово *посылаю* не выражаетъ того, что ученики должны были выступить на проповѣдь евангелія въ слѣдующій же день; это слово обозначаетъ только начало принятія апостолами званія миссіонеровъ. Фактическое обнаруженіе своей миссіонерской дѣятельности апостолы должны были проявить въ день Пятидесятницы. До этого дня они должны были укрѣпляться въ вѣрѣ въ воскресеніе Господа и приготовляться къ своему высокому служенію. Подобный аналогическій примѣръ мы видимъ и въ жизни Самого Иисуса Христа. Онъ, какъ извѣстно, принялъ на себя обязанность общественнаго служенія роду человѣческому со дня крещенія своего, но не тотчасъ выступилъ на это служеніе. Въ теченіе 40 дней послѣ крещенія Онъ былъ въ пустынѣ, гдѣ побѣдилъ искушенія діавола, и уже послѣ этого началъ свою миссіонерскую дѣятельность. Если для Иисуса Христа необходимо было побѣдить искушенія діавола, приготовиться, такъ сказать, къ миссіонерской дѣятельности, то тѣмъ болѣе апостоламъ нужно было готовиться къ своему трудному служенію. Это и совершилось въ теченіи 50 дней. Въ это время Господь неоднократно являлся имъ и научалъ ихъ.

Посылая учениковъ на дѣло служенія, Иисусъ Христосъ даетъ имъ и нужныя силы для совершенія его. *И сіе рекъ, говоритъ евангелистъ, дуну и глагола имъ: примите Духъ Святъ, им же отпустите грѣхи, отпустятся ἀφεῖνται*¹⁾—*имъ: и им же держите, держатся*. На вопросъ, какимъ образомъ Иисусъ

¹⁾ Въ Синайскомъ, Александрійскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ стоитъ ἀφεῖνται. Лахманъ принялъ чтеніе этихъ кодексовъ, но Тишендорфъ и Мейеръ считаютъ ἀφεῖνται: корректурой переписчика и даютъ преимущество ἀφῶνται, которое находится въ Ватиканскомъ кодексѣ и другихъ манускриптахъ.

Христосъ могъ ниспослать ученикамъ Св. Духа, когда Онъ прежде сказалъ имъ: *еще бо не иду Азъ, Утѣшитель не придетъ къ вамъ* (Иоан. XVI, 7), даются различные отвѣты. Нѣкоторые (Августинъ, Григорій Двоесловъ) разумѣли здѣсь принятіе учениками дара любви къ ближнему ¹⁾. „Итакъ, пишетъ Григорій Двоесловъ, почему Онъ (Духъ Святой) прежде даруется ученикамъ на землѣ, а послѣ посылается съ неба, если не потому, что двѣ заповѣди любви, именно любовь къ Богу и любовь ближнему? На землѣ даруется Духъ для того, чтобы любили ближняго; а съ неба ниспосылается Духъ для того, чтобы любили Бога. Слѣдовательно, какъ одна любовь, а двѣ заповѣди, такъ и единъ Духъ, а два дара“ ²⁾. Но при такомъ пониманіи невозможно правильно истолковать словъ: *имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже, держите, держатся*. Въ сердцахъ учениковъ духъ любви присутствовалъ и прежде. Притомъ, имѣя такой духъ, ученики могли-бы только прощать личныя обиды и ни въ какомъ случаѣ не могли бы удерживать противъ ближнихъ непріязненное чувство. Поэтому, болѣе правильнымъ нужно признать мнѣніе тѣхъ отцевъ церкви, которые подъ Духомъ Святымъ разумѣютъ Божеское Лице. Вотъ что пишетъ Св. Іоаннъ Златоустъ по этому вопросу: „Нѣкоторые говорятъ, что Христосъ въ настоящемъ случаѣ не сообщилъ ученикамъ Духа, а только посредствомъ дуновения сдѣлалъ ихъ способными къ Его принятію. Ибо, если Даниилъ при видѣ ангела пришелъ въ ужасъ (Дан. VIII, 17), то чего не испытали-бы ученики, не бывъ напередъ къ тому приготовлены? Посему то, говорятъ, Христосъ не сказалъ: „вы пріяли Духа Святаго“, но *примите Духъ Святъ*. Но не погрѣшите тотъ, кто скажетъ, что ученики и тогда получили нѣкоторую духовную власть и благодать, только не воскрешать мертвыхъ и совершать чудеса, а отпускать грѣхи, такъ какъ различны дарованія Духа. Посему то Христосъ и присовокупилъ: *имже отпустите грѣхи, отпустятся*, показывая, какой родъ благодатной силы даруется имъ. А впослѣдствіи, спустя сорокъ дней, они получили силу чудотвореній, почему Христосъ и говоритъ: *примите силу нашедшу Святому Духу на вы и*

¹⁾ Patrologiae cursus completus Mign'а т. 35, стр. 1958.

²⁾ 26 бес. на евангелія, кн.—2, стр. 69.

будете *Ми свидѣтели во Иерусалимъ же и во всей іудей* (Дѣян. 1, 8), а свидѣтелями они сдѣлались посредствомъ чудесъ. Неизреченна по истинѣ благодать Духа и многообразны дары Его¹⁾.

Католическіе толковники изъ словъ Господа: *примите Духъ Святъ*, заключаютъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына. Но это толкованіе нельзя назвать правильнымъ. Если изъ того, что Иисусъ Христосъ дуновеніемъ Своимъ ниспослалъ на апостоловъ Св. Духа, заключать о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, то надобно допустить, что Духъ Святой исходитъ и отъ апостоловъ, такъ какъ и они низводили на вѣрующихъ Св. Духа возложеніемъ на нихъ своихъ рукъ (Дѣян. VIII, 17). Утверждать же, будто самымъ дуновеніемъ Иисуса Христа означается не простое дарованіе Св. Духа, а Его вѣчное исхожденіе, еще болѣе странно: въ такомъ случаѣ и изъ сказанія Моисеева о Богѣ: *и одушу въ лице его (Адама) дыханіе жизни* (Быт. II, 7), слѣдовало бы заключать о вѣчномъ исхожденіи души нашей отъ Бога. Отцы церкви, хотя объясняли эти слова различно, однако никогда не находили въ этомъ текстѣ мысли о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа.

Господь сообщаетъ апостоламъ Святаго Духа посредствомъ дуновения. Послѣднее здѣсь служитъ видимымъ знакомъ невидимаго благодатнаго дѣйствія. Что были огненные языки въ день Пятидесятницы, то дыханіе Иисусово теперь. Какъ въ первомъ твореніи Господь создалъ человѣка дуновеніемъ устъ своихъ, сообщивши черезъ это человѣку разумную душу и этимъ запечатлѣвши на немъ образъ свой, такъ и Иисусъ Христосъ, желая возстановить въ человѣкѣ образъ Божій, употребляетъ дуновеніе и посредствомъ его сообщаетъ апостоламъ залогъ Святаго Духа.

Послѣ ниспосланія Св. Духа на учениковъ, Иисусъ Христосъ даетъ имъ власть прощать и удерживать грѣхи. *Иже отпустите грѣхи, отпустятся имъ и иже держите, держатся*, сказалъ Онъ. Православная церковь въ этихъ словахъ справедливо видитъ установленіе таинства покаянія²⁾. Католическая церковь также на этихъ словахъ основываетъ таинство

¹⁾ 86 бес. на ев. Іоанна, стр. 697.

²⁾ См. Правосл. догматич. богословіе Еписк. Макарія г. IV, стр. 241. Слб. 1852.

покаянія ¹⁾. Обѣтованіе объ этомъ таинствѣ Иисусъ Христосъ еще прежде двукратно высказалъ,—въ первый разъ въ рѣчи ап. Петру: „дамъ ти ключи царства небснаго: и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небсѣхъ: и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небсѣхъ“ (Матѣ. XVI, 19); въ другой разъ, въ словахъ обращенныхъ ко всѣмъ апостоламъ: аще (кто) и церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже языкникъ и мытарь. Аминь бо глаголю вамъ: елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси: и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небсѣхъ (Матѣ. XVIII, 17, 18). Иисусъ Христосъ установилъ таинство покаянія съ тою цѣлію, чтобы грѣшники могли очищать свою совѣсть. Во время Своей жизни прощать грѣхи могъ только Иисусъ Христосъ. Теперь же, послѣ побѣдоноснаго возстанія, Иисусъ Христосъ передаетъ ключи царства небснаго, которые Онъ держитъ въ своей рукѣ (Апок. III. 7), въ руки человѣческія, въ руки служителей своихъ, да прославится Богъ, давший власть такуюю челоуѣкомъ (Матѣ. IX. 8). Слово прощенія, провозносимое пастыремъ церкви, есть слово Божіе. Кто можетъ выразить, сколько великаго утѣшенія заключается для челоуѣка въ томъ, что пастырь церкви можетъ отверзать ему врата небсныя и замыкать врата адовы. Разрѣшеніе грѣховъ, однако, есть бисеръ, котораго не должно бросать предъ свиньями; поэтому Господь положилъ извѣстныя границы прощенію грѣховъ. Давая право прощать грѣхи, Онъ вмѣстѣ даетъ право и удерживать ихъ, *имже держите*, говоритъ Онъ, *держитесь*. Если прощеніе грѣховъ объявляется отъ имени Божія нераскаяннымъ грѣшникамъ, то Духъ Святой оскорбляется этимъ. Притомъ, сами грѣшники лишаются великаго благодѣянія, когда не отлучаютъ ихъ, такъ какъ хотя грѣхи ихъ и не прощаются, но это не есть дѣйствіе гнѣва и раздраженія, но особенное проявленіе Божественной милости: въ удержаніи грѣховъ, какъ и въ разрѣшеніи ихъ, пастыри церкви показываютъ

¹⁾ Si quis dixerit, говоритъ третье правило 14 засѣданія Тридентскаго собора, *verba illa domini salvatoris: accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur, et quorum retinueritis, retenta sunt; non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit, detorserit autem contra institutionem huius Sacramenti ad auctoritatem praedicandi evangelii anathema sit.*

одну и ту же силу, данную имъ въ *созиданіе*, а не на *раззореніе* (2 Кор. XIII, 10). Удержаніе грѣховъ побуждаетъ грѣшника одуматься, переимѣнить свою жизнь и сердечно раскаться въ своихъ тяжкихъ грѣхахъ.

Лютеране въ разбираемыхъ нами словахъ Господа не видятъ установленія таинства покаянія. Основываясь на томъ, что во время произнесенія этихъ словъ были не одни апостолы, но и другіе вѣрующіе (Лук. XXIV, 33), они утверждаютъ, что право прощать и удерживать грѣхи принадлежитъ каждому христианину. „Эта власть, пишетъ Лютеръ, дана здѣсь всѣмъ христианамъ. Но кто христианинъ? Тотъ, кто вѣруетъ. Кто вѣруетъ, тотъ имѣетъ Святого Духа. Поэтому каждый христианинъ имѣетъ власть прощать и удерживать грѣхи, какую имѣютъ въ этомъ случаѣ папа, епископы и т. д. Мнѣ возразятъ: неужели каждый можетъ исповѣдывать, крестить, проповѣдывать, совершать таинства. Нѣтъ, св. Павелъ говоритъ: „все должно быть благопристойно и чинно“ (1 Кор. XIV, 40)—мы всѣ имѣемъ эту власть, но никто не долженъ осмѣливаться пользоваться ею открыто. Но дома я могу пользоваться ею. Если мой ближній придетъ ко мнѣ и скажетъ: „любезный, моя совѣсть неспокойна, скажи мнѣ прощеніе“, я сдѣлаю это свободно, проповѣдуя ему евангеліе и сказавши, какъ онъ долженъ исполнять заповѣдь Христа“¹⁾. Это мнѣніе лютеранъ нельзя признать правильнымъ. Справедливо, что при произнесеніи словъ: *имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ и имже держите, держатся*, были не одни апостолы, но и другіе вѣрующіе; однако, указанные слова Іисуса Христа, нужно относить къ однимъ апостоламъ. Это ясно видно изъ евангелія Іоанна. Здѣсь имѣются въ виду исключительно только апостолы. Явленіе Іисуса въ первый день происходило, по Іоанну, предъ апостолами (ст. 24 гл. XX); слѣдовательно, и указанные слова Господа, приведенныя только у Іоанна, относились къ однимъ апостоламъ. Власть прощать и удерживать грѣхи и раньше Господь намѣренъ былъ передать только апостоламъ (Матѣ. XVI, 19; XVIII, 17. 18). И мы видимъ, что только апостолы пользовались этою властію (1 Кор. V;

¹⁾ Auferstehungsgesch. von Nebe, стр. 213.

3—5). Никто изъ вѣрующихъ не осмѣливался присвоить себѣ эту власть. Апостолы избрали себѣ преемниковъ и передали имъ ту власть, какою они пользовались (Тим. VI,—14, 22 и др.). Эта власть преемственно перешла теперь къ пастырямъ Церкви. Никто не долженъ похищать эту власть у законныхъ наслѣдниковъ апостоловъ. Отцы Церкви единогласно говорятъ, что власть прощать и удерживать грѣхи принадлежитъ только пастырямъ Церкви. Вотъ что пишетъ, напр., Св. Іоаннъ Златоустъ. „Употребимъ всѣ мѣры къ тому, чтобы имѣть въ себѣ Духа и будемъ со всею почитательностію обращаться съ тѣми, кому ввѣрена власть дѣйствовать благодатными дарами. Подлинно велико достоинство священниковъ! *Имже*, сказано, *отпустите грѣхи—отпустятся*. Потому то и Павелъ говоритъ: *повинуйтесь наставникомъ вашимъ и покоряйтесь* (Евр. XIII 17) и *имѣйте ихъ по преизлиха въ любви* (1 Сол. V, 13). Помысли о томъ, что сказалъ Христосъ объ Іудеяхъ: *на Моисеевъ сѣдалищъ сѣдаша книжники и фарисее: вся убо елика аще рекуть вамъ бжюсти, творите* (Матѣ. XXIII, 2). Теперь же нельзя сказать, что священники возсѣли на сѣдалищѣ Моисеевомъ; нѣтъ, они возсѣли на сѣдалищѣ Христовомъ, потому что пріяли Христово ученіе. Потому и Павелъ говоритъ: *по Христъ посольствуемъ, яко Богу молящу нами* (1 Кор. V, 20). Все, что ввѣрено священнику, есть единственно Божій даръ и сколько бы не преуспѣвало человѣческое любомудріе, оно всегда будетъ ниже той благодати“¹⁾.

Установленіемъ таинства покаянія Господь и закончилъ Свое явленіе ученикамъ въ первый день. Евангелисты ничего не говорятъ о томъ, какъ Онъ удалился изъ среды ихъ. Можно думать, что Онъ также внезапно скрылся предъ очами ихъ, какъ неожиданно явился. Исчезновеніе Господа не могло нарушить радостнаго настроенія учениковъ. Послѣдніе увѣрились теперь въ томъ, что Господь воскресъ. Эта вѣра наполнила учениковъ великою радостію и веселіемъ.

Ив. Глбозъ.

(Продолженіе будетъ).

1) Злат.,—26 бес. на ев. Іоанна стр. 698—701.

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Іеронима.

Въ ряду отцовъ и учителей церкви первыхъ четырехъ вѣковъ, трактовавшихъ о воспитаніи и образованіи женщины, бл. Іерониму принадлежитъ едва ли не первое мѣсто по ясности и опредѣленности, глубинѣ и основательности рѣшенія этого вопроса. Кромѣ двухъ писемъ ¹⁾, всецѣло посвященныхъ предмету воспитанія дѣвицъ, бл. Іеронимъ написалъ свыше 50 писемъ къ матерямъ и дочерямъ, вдовамъ и супругамъ, взрослымъ и малымъ дѣвицамъ,—и во всѣхъ этихъ письмахъ съ возможною полнотою и всесторонностью раскрылъ и уяснилъ какъ основныя психологическія особенности женщины, такъ и то, при какихъ условіяхъ и въ какой школѣ должна она получить воспитаніе, дабы надлежащимъ образомъ выполнить свое христіанское назначеніе. Посвящая значительную часть своей переписки женщинамъ, бл. Іеронимъ былъ вызванъ къ этому не только условіями личной своей жизни, но также и обстоятельствами времени. Лишившись еще въ раннемъ дѣтствѣ своей матери, онъ на примѣрѣ своей падшей сестры и собственномъ почувствовалъ всю незамѣнимость утраты матери для семьи и домашняго воспитанія дѣтей. Съ другой стороны, и въ самой жизни нравственно разлагающейся столицы древняго міра наступило время, когда супружеская добродѣтель сдѣлалась предметомъ посмѣянія, а „безстыдство являлось подъ пріятнымъ лицомъ женщинъ и производило гибельное крушеніе невинности“ ²⁾. Оставивши семью, женщина вышла на широкій путь разврата и вмѣсто того, чтобы полагать свое назначеніе въ нормальной семейной жизни, стала уклоняться отъ нея, какъ отъ самаго нежелательнаго бремени. Узы брака ослабѣли настолько, что самое имя супруги и матери было смѣшнымъ и позор-

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 1—16. Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 303—303.

²⁾ Къ Иліодору.

нымъ. При такихъ обстоятельствахъ единственнымъ спасеніемъ юнаго поколѣнія могло послужить воспитаніе самой женщины, возвращеніе ея въ семью къ ея прямому и высшему призванію супруги и матери, или даже совершенное удаленіе ея отъ міра и дѣвственная жизнь.

Необходимо при этомъ замѣтить, что вслѣдствіе указанныхъ условій и еще потому, что самъ бл. Іеронимъ прошелъ всѣ ступени нравственнаго восхожденія, начиная отъ свободной свѣтской жизни и кончая строжайшимъ аскетизмомъ, въ его педагогическихъ правилахъ воспитанія женщины мы находимъ два совершенно противоположные рядомъ идущіе взгляда. Съ одной стороны, взглядъ чисто монашескій, отвергающій свѣтскую науку и философію, осуждающій мірскую жизнь и удовольствія и указывающій женщинѣ идеаль въ дѣвственномъ состояніи; съ другой стороны, въ томъ же монашескомъ взглядѣ проглядываетъ иной—общечеловѣческой смыслъ воспитанія, не только чуждый строжайшаго аскетизма, но прямо отвѣчающій условіямъ жизни семейной мірской, направленный къ удовлетворенію всѣхъ лучшихъ стремленій и потребностей человѣка.

Какъ бы ни были однако противоположны взгляды бл. Іеронима на этотъ предметъ, въ основѣ ихъ лежитъ неизмѣнно возвышенное библейское понятіе о женщинѣ, какъ существѣ хотя и болѣе слабомъ, нежели мужчина въ физическомъ отношеніи, но въ духовномъ смыслѣ вполне равномъ ему. Такой взглядъ ясно выраженъ бл. Іеронимомъ въ письмѣ къ Принципіи ¹⁾ по поводу упрековъ ему въ томъ, что онъ не только оказываетъ женщинамъ особенное вниманіе, но и отдаетъ предпочтеніе предъ мужчинами слабому полу. Въ отвѣтъ своимъ порицателямъ бл. Іеронимъ представилъ цѣлый рядъ славныхъ библейскихъ и евангельскихъ женъ, воплотившихъ въ себѣ высокой идеаль женщины, каковы: Деворра, Олда, Сарра, Ревекка, сестра Моисея, дочери Салпаада, Руфь, Есфирь, Юдифь, Анна пророчица, жена Θεоклитянка, царица Савская, Марія Магдалина и жены Мироносицы, Прискилла и, наконецъ, Матерь Господа ²⁾. Послѣ этого не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что и среди женщинъ есть лица высокихъ добродѣтелей и славныхъ подвиговъ. Поэтому и женщина не должна сожалѣть о своемъ полѣ, равнымъ

¹⁾ Къ Принципіи; кн. IV, ч. 2, стр. 191.

²⁾ Тамъ же, стр. 191—193.

образомъ и мужчиною, въ осужденіе которымъ восхваляется жизнь великихъ женщинъ, не должны надмеваться своими именемъ „мужчинъ“. По ученію бл. Иеронима, женщина во многихъ отношеніяхъ даже преимуществуетъ предъ мужчиною и въ виду ея важнаго значенія для семьи и общества должна быть предметомъ особеннаго вниманія учителей и воспитателей; что касается его, великаго учителя церкви, то онъ, можно сказать, всю свою жизнь былъ неизмѣннымъ руководителемъ женщинъ, судя объ ихъ добродѣтеляхъ „не по полу, а по духу“¹⁾.

Прежде чѣмъ излагать практическіе приемы воспитанія женщины, раскрытые бл. Иеронимомъ, укажемъ вкратцѣ тѣ общія основанія, на которыхъ онъ построитъ свою систему педагогики. Основной принципъ, проникающій, можно сказать, всѣ педагогическія правила бл. Иеронима, состоитъ въ томъ, что обученіе и воспитаніе должны быть тѣсно и неразрывно связаны между собою,—обученіе должно быть воспитывающимъ или такимъ, которое бы ставило цѣлю одновременное развитіе не ума только, но всѣхъ душевныхъ силъ и способностей человѣка. „Во всякомъ полѣ и возрастѣ, говоритъ бл. Иеронимъ, должно обращать вниманіе на душу, которая можетъ быть обуздана только страхомъ Божиимъ“²⁾,—душу цѣльную и нераздѣльную, въ гармоническомъ развитіи всѣхъ ея силъ. Такое требованіе обусловливается самою природою человѣческаго духа, силы коего находятся въ неразрывной связи и постоянномъ взаимодействіи; вслѣдствіе этого образованіе ума въ ущербъ доброй нравственности и наоборотъ, порождало бы нежелательныя въ жизни послѣдствія. Тѣмъ не менѣе въ развитіи душевныхъ силъ дитяти непременно должна быть соблюдаема нѣкоторая послѣдовательность. Главнѣйшее условіе, отъ котораго зависитъ истинное образованіе ума, лежитъ въ доброй нравственности. „Въ злохудожную душу не видятъ премудрость, ниже обитаетъ въ тѣлеси повиннѣмъ грѣху (Прем. I, 4) и тѣ навсегда останутся учеными невѣждами, которые не желаютъ знать этого“³⁾. На этомъ основаніи и образованіе ума слѣдуетъ начинать съ изученія заповѣдей нравственныхъ положеній, съ развитія въ дѣтяхъ добрыхъ

¹⁾ Къ Принципіа; кн. V, ч. 3, стр. 235.

²⁾ Къ Деметріадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 337.

³⁾ Ал. противъ Руфина; кн. VIII, ч. 5, стр. 21.

навыковъ и твердой воли, направленной къ добру. „Какъ въ нашихъ сочиненіяхъ, пишетъ къ Павлѣ бл. Иеронимъ, никто не можетъ перейти къ чтенію и сочетанію словъ, не начавъ напередъ съ азбуки, такъ и въ божественныхъ писаніяхъ мы не получимъ силы знать большаго, если не вачнемъ съ самаго начала нравственнаго ученія, сообразно съ изреченіемъ пророка: отъ заповѣдехъ твоихъ разумѣхъ (Пс. 118, 104), т. е. послѣ дѣлъ началъ имѣть знаніе тайнъ“¹⁾.

Воспитаніе доброй воли и нравственности въ дѣтяхъ является, такимъ образомъ, какъ бы азбукой, дающей возможность и начало истинному образованію. Если воля направлена къ добру, то разумокъ самъ собою пойметъ истину, и наоборотъ, малѣйшій порокъ воли уже пагубно отражается на успѣхахъ умственнаго развитія. „Праздность для ума то же, что ржавчина для желѣза“²⁾. И съ другой стороны, тотъ или иной недостатокъ сердечной способности также препятствуетъ и затрудняетъ нормальное развитіе. Бл. Иеронимъ увѣщаетъ Деметріаду, чтобы она не руководствовалась гордостью, какъ самымъ худшимъ учителемъ³⁾. Но если въ такой неразрывной связи находится воля съ знаніемъ и знаніе съ сердечными чувствованіями, и если хорошій воспитатель каждую минуту долженъ имѣть въ виду это обстоятельство, то въ свою очередь нельзя выпускать изъ виду также и того, что правильнымъ развитіемъ ума обуславливается должно направленіе прочихъ душевныхъ способностей дитяти. Познаніе и разумокъ являются какъ бы свѣтильникомъ, при которомъ чловѣкъ безошибочно можетъ направлять свою дѣятельность. „Когда голова здорова, говоритъ бл. Иеронимъ, то и всѣ члены здоровы“⁴⁾.

Что касается физической стороны нашей природы, то она должна быть воспитываема въ полномъ подчиненіи духовной. Чувства тѣлесныя представляютъ собою какъ бы коней бѣгущихъ безотчетно, а душа, по подобію возницы, обуздываетъ бѣгущихъ удилами. И какъ кони безъ правящаго ими низвергаются въ пропасть, такъ и тѣло безъ водительства и управленія со стороны души влечется къ собственной гибели...

1) Къ Павлѣ; кн. III, ч. 1, стр. 169. 4) Къ Павлу; кн. IV, ч. 2, стр. 137.

2) Къ Инокентію; кн. III, ч. I, стр. 1.

3) Къ Деметріадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 343.

Тѣло—дѣтя, а душа—педагогъ“¹⁾). Такимъ образомъ, при полномъ взаимодействіи всѣхъ душевныхъ силъ дѣтяти съ подчиненіемъ физической природы душевной воспитаніе и обученіе должно идти одновременно, одно другому содѣйствуя и направляя развитіе дѣтяти къ одной опредѣленной цѣли. Въ чемъ же, по ученію бл. Иеронима, состоитъ эта цѣль и какія основанія истиннаго образованія?

Цѣль воспитывающаго обученія, ясно выраженная бл. Иеронимомъ, заключается въ томъ, чтобы образовать истиннаго христіанина и послушнаго сына святой христіанской церкви. „Нѣтъ ничего счастливѣе христіанина, взываетъ онъ, потому что ему обѣщано царствіе небесное, нѣтъ ничего многострадальнѣе, потому что онъ ежедневно сокрушается о жизни своей, нѣтъ ничего сильнѣе, такъ какъ онъ побѣждаетъ діавола и нѣтъ ничего слабѣе, потому что онъ побѣждается плотію“²⁾). Но такъ какъ „христіанами дѣлаются, а не рождаются“³⁾, то въ этомъ образѣ христіанина, постоянно стремящагося къ совершенству путемъ борьбы съ плотію и діаволомъ, и полагается конечная цѣль и идеаль истиннаго воспитанія. Истиннымъ основаніемъ и образцомъ Воспитателя является самъ Христосъ, Спаситель нашъ, который въ своемъ ученіи преподалъ намъ всю полноту религіозно-нравственныхъ истинъ, а въ церкви, Имъ основанной, оставилъ всѣ необходимыя благодатныя средства для воспитанія человѣка къ его высшему назначенію. При посредствѣ церкви и благодатныхъ средствъ спасенія, говоритъ Иеронимъ, Исусъ Христосъ въ душѣ вѣрующаго создаетъ свой храмъ, вселяется и въ немъ обитаетъ,—обитаніе Исуса Христа и единеніе съ вѣрующимъ и составляетъ конечную цѣль воспитанія.

Средствами для достиженія поставленной цѣли, по ученію бл. Иеронима, служитъ воспитаніе въ насъ страха Божія и любви вѣрующаго христіанина. „Душа, имѣющая быть храмомъ Божиимъ, говоритъ онъ въ письмѣ о воспитаніи маленькой Пакатулы, должна быть воспитываема слѣдующимъ образомъ: пусть учится она слушать и говорить только то, что относится къ страху Божию“⁴⁾). Итакъ страхъ Божій и есть

1) Противъ Іовніана; кн. VI, ч. 4, стр. 242.

2) Къ Іустину; кн. V, ч. 3, стр. 269.

3) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 2.

4) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 4.

та главная религіозная сила, которая должна проникать и управлять всѣми чувствами и расположеніями приступающаго къ ученію; составляя начало премудрости и добродѣтели, страхъ Божій всему воспитанію сообщаетъ возвышенный религіозно-правственный характеръ. Безъ страха Божія знаніе и образованіе способно вселить одну кичливость и самомнѣніе въ душу дитяти. „Кто ни кого не боится, тотъ оставленъ Богомъ и потерялъ возможность истиннаго воспитанія“ ¹⁾. Но если страхъ Божій—начало премудрости, то „любовь есть матеръ всѣхъ добродѣтелей: любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, все переноситъ, всему вѣритъ“ (1 Кор. 13, 4. 7) ²⁾. Такая „любовь несравнима ни съ чѣмъ“ ³⁾ и „выше всего“ ⁴⁾ „не ищетъ своего“ ⁵⁾ и „не знаетъ мѣры“ ⁶⁾. Любовь очищаетъ самый страхъ Божій и изгоняетъ изъ него все себѣ несвойственное, проникаетъ его своимъ духомъ и преобразуетъ его изъ рабскаго въ сыновній; ограждаемая страхомъ Божиимъ, она единственно въ состояніи возвести человѣка на высшую ступень правственнаго совершенства. „Совершенная любовь вонъ изгоняетъ самый страхъ. Любящій соблюдаетъ повелѣнное не потому, что его побуждаетъ страхъ наказанія или желаніе награды, но потому, что повелѣваемое Богомъ само въ себѣ есть для него высочайшее благо“ ⁷⁾. Сливаясь съ чувствомъ страха Божія и отвѣтственности за свои дѣйствія, любовь, какъ воспитательное начало, въ состояніи оградить душу ребенка не только отъ дурныхъ поступковъ, но даже отъ худыхъ мыслей, чувствъ и желаній. Укажемъ, наконецъ, и на третье чувство, чувство вѣры, на коемъ, по ученію бл. Иеронима, должно утверждаться воспитаніе и которое составляетъ какъ бы дверь, чрезъ которую входитъ Иисусъ Христосъ въ душу христіанина. „Храмъ Христа, говоритъ онъ, есть душа вѣрующаго, ее украшай, ее одѣвай, ей приноси дары, въ ней воспринимай Христа“ ⁸⁾.

Изложивъ общія начала, полагаемыя бл. Иеронимомъ въ основу

¹⁾ Къ Флоренцію; кн. III, ч. 1, стр. 18.

²⁾ Къ Теофилу; кн. IV, ч. 2, стр. 359.

³⁾ Къ Руфину; кн. III, ч. I, стр. 14.

⁴⁾ Къ Марку; кн. III, ч. 1, стр. 48.

⁵⁾ Къ Дезидерію; кн. IV, ч. 2, стр. 14.

⁶⁾ Къ Марцеллѣ; кн. IV, ч. 2, стр. 1.

⁷⁾ Къ Дамасу; кн. III, ч. 1, стр. 87. ⁸⁾ Къ Павлу; кн. IV, ч. 2, стр. 134.

своей педагогики, перейдемъ къ изясненію практической стороны воспитанія, чтобы видѣть, какимъ образомъ эти начала должны быть осуществляемы въ самомъ образованіи женщины.

По ученію бл. Иеронима, въ воспитаніи дѣвицъ различаются три отдѣльные періода, соотвѣтствующіе тремъ различнымъ возрастамъ: первый періодъ обнимаетъ собою младенческій или, такъ называемый, до—школьный возрастъ, составляющій періодъ семейнаго воспитанія; второй періодъ обнимаетъ время школьнаго обученія и начинается съ семилѣтняго возраста, и наконецъ послѣдній періодъ составляетъ время внѣ-школьнаго воспитанія, когда всѣ истинныя христіане дѣлаются питомцами церкви и ея учительныхъ пастырей. Соотвѣтственно тремъ означеннымъ періодамъ воспитанія, бл. Иеронимъ указываетъ и трехъ соотвѣтствующихъ учителей: мать, какъ прямую воспитательницу дитяти въ первое время его жизни; учителя въ собственномъ смыслѣ, какъ лицо обладающее правильною педагогическою подготовкою и, наконецъ, пастыря церкви, который, имѣя попеченіе о духовномъ развитіи всѣхъ безъ различія христіанъ, въ то же время особенное вниманіе долженъ оказывать младшимъ по возрасту.

Мать есть ближайшая и незамѣнимая воспитательница своихъ дѣтей въ первый періодъ ихъ жизни. Будучи ближайшимъ лицомъ по родству и условіямъ семейной жизни, она неразрывно связана съ ними неослабными узами плоти и духа. Въ особенности же тѣсна и неразрывна связь матери съ дочерью: здѣсь дѣлаются незамѣтными и тѣ особенности пола, которыя могутъ полагать хотя нѣкоторую преграду стыдливости и неискренности. „Мать и дочь—это имена любви, слова нѣжныхъ отношеній, узы природы, второй союзъ послѣ Бога. Самъ Иисусъ Христосъ собственнымъ примѣромъ освятилъ священный союзъ дѣтей съ матерью, какъ воспитательницею. Онъ почиталъ мать, для которой Самъ былъ отцомъ, чтить воспитателя, котораго Самъ питалъ; помнилъ Онъ, что Его носило чрево одной и руки другого и, вися на крестѣ, Онъ поручаетъ ученику родительницу (Іоан. 19), которую никогда не оставлялъ до креста“¹⁾. Проникаясь симъ величайшимъ примѣромъ сыновняго почтенія, бл. Иеронимъ съ особенною настойчивостью убѣждаетъ любить мать. „Ты уважай ее, какъ мать, пишетъ

¹⁾ Къ матери и дочери; кн. V, ч. 3, стр. 91.

онъ въ наставленіе Рустіку, люби, какъ воспитательницу, почитай какъ святую“ ¹⁾. Въ особенности должна быть крѣпка любовь матери къ дочери въ періодъ времени, когда послѣдняя живетъ въ родной семьѣ. „Ничто не должно превышать любви юной дочери къ матери, ничему она не должна предпочитать матери, кромѣ развѣ одного Христа“ ²⁾. Повятно отсюда почему и отвѣтственность за дѣтей всецѣло падаетъ на родителей и главнымъ образомъ на мать. „О блаженъ домъ, въ которомъ обитаетъ Анна вдова, дщери пророчицы, сугубый Самуилъ, воспитанный во храмѣ! О счастливы кровли, на которыхъ мы видимъ увѣнчанную мученицу—мать мучениковъ Маккавеевъ!“ ³⁾. Велика заслуга такой матери предъ Богомъ, говоритъ бл. Иеронимъ Сальвинъ ⁴⁾. Женщина спасется, чадородія ради (1 Тим. 2, 15). И наоборотъ, родители, недостойно воспитавшіе своихъ дѣтей, подвергнутся тяжелой отвѣтственности, подобно священнику Ілію (1 Цар. гл. 2—3). Больше же всего родители отвѣтять за „возрастъ дѣтей младенческой и слабый, который, по словамъ Господа (Іоан. 4, 11), не знаетъ руки правой и лѣвой, т. е. различія между добромъ и зломъ“ ⁵⁾.

Въ младенческомъ возрастѣ силы дитяти еще такъ слабы, что заботы матери о духовномъ воспитаніи дочери не могутъ имѣть мѣста. Въ наиболѣе ранній періодъ того возраста ребенокъ живетъ исключительно физическою жизнію и является настолько безпомощнымъ, что ежеминутно требуетъ отъ матери самаго внимательнаго ухода и наблюденія. Тѣмъ не менѣе заботы матери въ данный періодъ бл. Иеронимъ ставитъ такъ высоко, что одно это должно возбуждать въ дѣтяхъ неизмѣнную съ ихъ стороны благодарность. „Вспомни, обращается онъ къ нѣкоей дочери, какъ долго носила тебя мать во чревѣ, долго воспитывала и дѣтскіе капризы переносила съ любовію; мыла грязное бѣлье и часто сама была запачкана нечистотами, сидѣла при тебѣ во время болѣзни, и преодолевъшая изъ-за тебя свою брезгливость, должна преодолѣть и твою“. ⁶⁾ Это время по преимуществу физическаго воспитанія дитяти и отно-

1) Къ Рустіку; кн. V, ч. 3, стр. 272.

2) Къ матери и дочери; кн. V, ч. 3, стр. 98.

3) Къ Хромацію; кн. III, ч. 1, стр. 23.

4) Къ Сальвинъ; кн. IV, ч. 2, стр. 338.

5) Къ Лети; кн. V, ч. 3, стр. 7—8. 6) Тамъ же стр. 93.

сится къ первымъ днямъ его жизни. Но едва появятся въ немъ первые проблески сознанія, едва дитя начнётъ понимать улыбку и голосъ матери и получить способность членораздѣльной рѣчи, для матери наступаетъ время болѣе серьезныхъ заботъ. Само собою разумѣется, что во весь этотъ періодъ дошкольнаго возраста ученіе въ смыслѣ систематическаго преподаванія совершенно прежде времени. „Ибо какъ можно уѣщевать, говорить бл. Иеронимъ о воспитаніи маленькой Пакуты, къ воздержанію ту, которая проситъ пирожковъ, которая на груди матерней лепечетъ болтливымъ язычкомъ, которой пріятнѣе сласти, чѣмъ слова? Будетъ ли внимать глубокомыслию апостола та, которую болѣе забавляютъ бабушкины сказки? Пойметъ ли пророческія предвѣщанія та, которую тревожатъ лишь печальное лицо няни? Уразумѣтъ ли она величіе Евангелія, о сіяніе котораго притупляется всякій умъ смертныхъ? Какъ я буду внушать повиновеніе родителямъ той, которая нѣжною ручкою бьетъ смѣющуюся мать?“¹⁾ Единственнымъ и наилучшимъ средствомъ воспитанія такого ребенка служить примѣръ самой матери и другихъ окружающихъ его лицъ. Вліяніе примѣра для даннаго возраста является почти исключительно, ибо дѣти въ означенный періодъ живутъ и развиваются единственно свойственною ихъ природѣ способностью подражанія. Характера еще нѣтъ, а воля настолько слаба, что не проявляетъ самостоятельности и всецѣло подчиняется вліянію окружающей среды. Слова и наставленія, поэтому, теряютъ значеніе при отсутствіи живого примѣра, ибо дѣтскій умъ настолько неразвѣтъ, что не въ состояніи цѣнить и понимать нравоученіе и различать хорошее и худое на основаніи длинныхъ рассужденій. Вотъ почему и въ наставленіи Летѣ бл. Иеронимъ пишетъ: „ты будь ей (Павлѣ) учительницею, пусть тебѣ подражаетъ молоденькое дитя; ни въ тебѣ, ни въ отцѣ Своемъ не должна она видѣть ничего такого, чему подражая она могла бы согрѣшнить“²⁾. „Ибо какъ вода на ровной площади слѣдуетъ за пальцемъ, который впереди ведетъ ее, такъ и мягкій нѣжный возрастъ удобно склоняется и на ту, и на другую сторону, и влечется туда, куда его поведешь“³⁾.

¹⁾ Къ Гавденцію, кн. V, ч. 3, стр. 303.

²⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 2, стр. 11.

³⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

Представляя благопріятную почву для насажденія добрыхъ навыковъ, до—школьный возрастъ долженъ быть предметомъ особеннаго вниманія и попеченія матери еще и потому, что все усвоенное въ этомъ возрастѣ съ трудомъ искореняется впоследствии, несмотря даже на упорную борьбу. „Съ трудомъ истребляется то, что впечатлѣвается въ молодыя души. Кто возвратитъ прежнюю бѣлизну шерсти, окрашенной въ пурпуръ? Новый кувшинъ долго хранить вкусъ и запахъ того, чѣмъ впервые былъ налитъ“¹⁾. Между тѣмъ въ это именно время усваивается все существенно важное и необходимое для дальнѣйшаго развитія и жизни вообще: рѣчь, поведение, привычки, манеры и элементарные взгляды на все окружающее. Едва ребенокъ почувствовалъ способность членораздѣльной рѣчи, какъ начинаетъ копировать въ своемъ дѣтскомъ лепетѣ говоръ своей матери, со всѣми тончайшими оттѣнками усвая хорошія и худыя ея стороны. „Пишутъ, говоритъ бл. Иеронимъ, что краснорѣчю Граковъ принесла великую пользу рѣчь матери, которую слушали они съ дѣтства. Рѣчь Гортензія привилась къ нему еще въ отцовскихъ объятіяхъ“²⁾. То же слѣдуетъ сказать, говоритъ онъ, и о внутреннихъ качествахъ души ребенка—характерѣ и склонностяхъ. Въ силу особенныхъ свойствъ человѣческой природы, склонной болѣе къ худому, нежели къ добруму, дитя, путемъ подражанія, легче усваиваетъ худшія стороны воспитанія. „Соревнованіе дурному очень легко и если не въ силахъ бываетъ подражать добродѣтелямъ другихъ, за то скоро усваиваетъ ихъ пороки. Греческая исторія рассказываетъ, что Александръ, будучи могущественнѣйшимъ царемъ и побѣдителемъ вселенной, долго былъ не въ силахъ освободиться отъ недостатковъ въ характерѣ и въ походкѣ учителя своего Леонида, которыми заразился еще въ дѣтствѣ“³⁾. Поэтому особенное вниманіе матери должно быть обращено на искорененіе худыхъ наклонностей и пороковъ. „Позаботься, убѣждаетъ бл. Иеронимъ Лету, чтобы дочь твоя не усвоила нелѣпаго обычая женщинъ коверкать изъ ласкательства слова, и чтобы не привыкла забавляться золотомъ и пурпуромъ: первое вредитъ языку, послѣднее—нравамъ; пусть не учится въ дѣтствѣ тому, отъ чего послѣ нужно будетъ отвыкать“⁴⁾.

¹⁾ Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 6.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же.

Придавая столь великое значеніе примѣру и считая способность подражанія главнѣйшимъ двигателемъ развитія дитяти въ началѣ сознательной жизни, бл. Іеронимъ особенно настаиваетъ на томъ, чтобы не только мать, но и мамка и нянька, а также и учитель, были людьми высокой нравственности и твердыхъ религіозныхъ убѣжденій, чтобы въ ихъ жизни слово отнюдь не расходилось съ дѣломъ, ибо если дитя инстинктивно почувствуетъ разладъ между наставленіемъ и жизнью своихъ воспитателей, то оно невольно потеряетъ къ нимъ уваженіе и самое воспитаніе лишится своего главнѣйшаго основанія. „Няньку, совѣтуетъ бл. Іеронимъ Леть, надлежитъ имѣть скромную, воспитателя степеннаго“ ¹⁾. „Спутницею ей (Пака-тулъ), читаемъ въ другомъ мѣстѣ, пусть будетъ учительница и стражемъ—воспитательница,—не преданная много вину, по апостолу, не лѣнливая и болтливая, но трезвенная, строгая, трудолюбивая и говорящая только то, что душу дѣвическую располагаетъ къ добродѣтели“ ²⁾. Такъ какъ эти качества скорѣе всего свойственны особамъ пожилымъ, равнодушнымъ къ свѣтскимъ удовольствіямъ и чуждымъ легкомыслію, то лучше всего, если къ ней (Павлѣ) будетъ „проставлена дѣвица старая, испытанной вѣры и нравовъ, которая научила бы ее и приучила собственнымъ примѣромъ, вставала ночью для молитвы и псалмовъ, поутру пѣть гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становиться на подвигъ“ ³⁾. Окружая ребенка посторонними лицами, раздѣляющими съ матерью труды по уходу за нимъ въ первые годы его жизни, нельзя однако разобщать его и съ остальными членами семьи; воспитаніе и жизнь дитяти должны проходить въ тѣсномъ кругу семьи и въ постоянномъ общеніи съ ея членами и родственниками. Жизнь въ семейномъ кругу, среди радостей семейныхъ, должна производить на ребенка обаятельное впечатлѣніе и составлять для него предметъ наилучшихъ воспоминаній во всей дальнѣйшей жизни. Зная по собственному опыту, какъ дороги воспоминанія дѣтства и насколько сильно овладѣваютъ они душой дитяти, бл. Іеронимъ въ своихъ педагогическихъ совѣтахъ старается окружить первоначальную жизнь ребенка возможно лучшими воспоминаніями. „Когда увидитъ (Павла) дѣда, пусть

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

³⁾ Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 11.

бросится на грудь его, повиснетъ на шеѣ. Бабка будетъ уносить ее силою; отца будетъ она привѣтствовать улыбками; всѣ станутъ любить ее; и весь родъ вашъ будетъ утѣшаться розою, отъ нея родившеюся“¹⁾. „Вы знаете, говорить онѣ въ другомъ мѣстѣ, что дѣвическій духъ преимущественно утверждается въ благонравіи подѣ влияніемъ замѣтной заботливости со стороны старшихъ“²⁾. И съ другой стороны, кто живетъ и воспитывается внѣ родства и влиянія старшихъ и еще хуже, кто не цѣнитъ родства и избѣгаетъ своихъ присныхъ, у тѣхъ „необузданность отличительный признакъ дѣуши“³⁾. Вотъ всѣ тѣ лица, коимъ на первое время должно быть вѣрено воспитаніе ребенка и среди которыхъ долженъ протекать первый періодъ воспитанія дѣвицы. Очагъ семьи—первая школа дѣвицы, а ея мать совмѣстно съ помощницами—ея главнѣйшая учительница и воспитательница. Безъ этой школы, школы матери, всѣ лучшіе задатки души ребенка заглохнутъ, останутся неразвитыми или же получатъ ложное развитіе и направленіе.

Ограждая эту первоначальную школу воспитанія цѣлымъ рядомъ своихъ педагогическихъ правилъ и выясняя ея цѣли, задачи и надлежащую постановку, бл. Іеронимъ воодушевлялся въ данномъ случаѣ не только силою Писаній и значеніемъ семьи для воспитанія вообще, но и многочисленными примѣрами современныхъ ему благочестивыхъ христіанскихъ семействъ. Самъ великій учитель церкви бл. Іеронимъ все сокровище своего христіанскаго настроенія приписываетъ исключительно влиянію домашняго воспитанія, не смотря даже на то, что весьма рано остался сиротою по смерти своей матери. Достаточно указать только на нѣкоторыя имена великихъ отцовъ и учителей церкви—св. Іоанна Златоуста, Григорія Богослова и бл. Августина,—чтобы отдать справедливую честь тогдашнему домашнему воспитанію и тогдашнему влиянію семейнаго благочестія, которымъ проникалась и дышала вся семейная жизнь. Весьма поучительно вспомнить при этомъ это благодатное время и нашему времени и юному подростающему и учащемуся поколѣнію. Сближая подобныя явленія того времени съ характеромъ и направленіемъ нашего времени, когда семейная жизнь и домашнее воспитаніе слишкомъ мало христіанскаго даютъ молодому поколѣнію, а совре-

1) Къ Леть; тамъ же, стр. 6. 2) Къ Хром., Іов. и Евс.; кн. III, ч. 1, стр. 22.

3) Бл. Іер., кн. V, ч. 3, стр. 273.

менныя школы и науки, ставя цѣлю образованіе культурнаго человѣка, недружелюбно относятся и къ тому не большому запасу христіанскаго знанія, какой выносится дѣтми изъ семьи. Мы невольно придемъ къ убѣжденію, какъ далеко наша школа и жизнь удалились отъ своего христіанскаго назначенія и какъ необходимо имъ возможно чаще обращаться за уроками къ первенствующей церкви, чтобы снова возвратиться на свой первоначальный путь. Сами родители того времени, внушивъ дѣтямъ основы христіанскаго благочестія еще съ ранняго дѣтства, безъ боязни отдавали ихъ учиться въ языческія школы и нисколько не опасались за чистоту ихъ христіанскихъ убѣжденій. Съ своей стороны и дѣти, слушая преподаваніе языческихъ учителей, не только не ослабляли въ себѣ христіанскихъ вѣрованій, но еще болѣе укрѣпляли ихъ, возвышали и очищали. Неудивительно поэтому, что сама языческая школа дала не мало великихъ борцовъ за христіанскую вѣру.

Съ семилѣтнимъ возрастомъ, по ученію бл. Іеронима, начинается пора школьнаго—сознательнаго и систематическаго обученія и воспитанія. Всѣ главнѣйшіе задатки и способности дѣтской души открыты и готовы для разумной дѣятельности. Въ ней уже пробудилось чувство стыда въ смыслѣ способности различенія добраго и нравственнаго отъ дурнаго и безнравственнаго; въ ней достаточно вниманія и сообразительности, чтобы слушать рѣчь учителя и, уразумѣвая его вопросы, давать на нихъ правильные отвѣты; въ дѣтскомъ умѣ обозначились уже начатки мыслительной работы и черта сомнѣнія, какъ первый шагъ умственнаго развитія и познанія вещей. Организмъ дитяти также окрѣпъ и способенъ къ напряженію и труду. Однимъ словомъ, нива готова для снятія и нужно дорожить этою весною человѣческаго возраста. Отмѣчая эти особенности душевнаго развитія дитяти въ возрастѣ семи лѣтъ, бл. Іеронимъ рекомендуетъ и Гавденцію, не тратя времени, приступать къ обученію маленькой Пакатулы. „Когда, говоритъ онъ, молоденькой дѣвченкѣ съ выпавшими зубами пойдетъ седьмой годъ, и она начнетъ краснѣть, будетъ знать, о чемъ нужно молчать, сомнѣваться, о чемъ говорить, тогда пусть учитъ на память Псалтирь“ ¹⁾. Успѣхъ обученія и воспитанія въ этомъ возрастѣ бл. Іеронимъ всецѣло усвоетъ учителю. „Никакая наука не изучается безъ учителя“, говоритъ онъ Рустигу ²⁾. „Умалчиваю

¹⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307. ²⁾ Къ Рустигу; кн. V, ч. 3, стр. 281.

о грамматикахъ, риторакъ, философахъ, геометрахъ, діалектикахъ, музыкантахъ, астрологахъ и медикахъ—земледѣльцы, каменщики, ремесленники, пильщики, дровосѣки, шерстобои и прочіе рабочіе домашней рухляди, и тѣ не могутъ обойтись безъ учителя“¹⁾. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о школьномъ обученіи, о наученіи дѣтей грамотѣ и изученіи Св. Писанія. Требованія, предъявляемыя бл. Іеронимомъ къ учителю, весьма серьезны и всесторонни и касаются не только его нравственныхъ качествъ, но и умственнаго образованія, поведенія и вѣшнихъ достоинствъ преподавателя: онъ долженъ отличатся всѣми достоинствами опытнаго педагога, широкообразованнаго и добродѣтельнаго. „Учителемъ, пишетъ онъ въ своихъ педагогическихъ правилахъ къ Летѣ, должно выбрать человѣка зрѣлыхъ лѣтъ, доброй жизни и съ хорошими свѣдѣніями; я не думаю, чтобы ученый мужъ постыдился принять на себя по отношенію къ родственницѣ или благородной дѣвицѣ такія же точно обязанности, какія принялъ на себя Аристотель по отношенію къ сыну Филиппа, чтобы самому учить азбукѣ за такую же дешевую цѣну, какую получаютъ писцы. Не слѣдуетъ презирать, какъ маловажное то, безъ чего невозможно и великое“²⁾. Такой возвышенный взглядъ бл. Іеронима на учительское званіе свидѣтельствуетъ о его глубокомъ пониманіи важности и значенія учителя, какъ втораго творца душъ; но перейдемъ къ изложенію самыхъ способовъ и методовъ обученія.

Главнѣйшимъ орудіемъ и, такъ сказать, ключемъ всякаго знанія является грамота, а посему изученіе азбуки и должно быть положено въ основу школьнаго образованія. Сознавая, насколько важно для сознательнаго чтенія и дальнѣйшаго развитія правильное изученіе азбуки, бл. Іеронимъ со всею ясностію показалъ, не только методъ и пріемы обученія чтенію и письму, но начерталъ при этомъ самую программу дальнѣйшаго чтенія и даже матеріалъ для него. Методъ обученія чтенію, предлагаемый бл. Іеронимомъ, есть методъ буквослагательный, который употреблялся еще у древнихъ евреевъ, грековъ и римлянъ и въ христіанскомъ мірѣ очень долгое время господствовалъ какъ въ западно-европейскихъ школахъ, такъ и въ нашихъ отечественныхъ. Въ нашемъ отечествѣ методъ буквослагательный сдѣлался извѣстнымъ въ сороковыхъ годахъ настоя-

1) Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 77—78. 2) Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 5.

щаго столѣтія. Въ обученіи чтенію бл. Іеронимъ различаетъ три ступени: изученіе отдѣльныхъ буквъ въ алфавитномъ порядкѣ и въ разбивку, изученіе слоговъ въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ и, наконецъ, складываніе словъ. Давая совѣтъ Леть, какъ надлежитъ обучать Павлу чтенію, онъ пишетъ ей: „для нея (Павлы) должны быть сдѣланы буквы изъ букватаго дерева или изъ слоновой кости, и названы каждая своимъ именемъ. Пусть она забавляется ими, чтобы самая забава была для нея ученіемъ. И не только порядокъ буквъ должна помнить она, и названіе ихъ обратитъ для себя въ пѣсни; но нужно азбуку часто приводить въ беспорядокъ, смѣшивать послѣднія буквы съ средними и среднія съ первыми, чтобы она узнала ихъ не только по звуку (съ голосу), но и по виду“¹⁾. Какъ на особенность метода бл. Іеронима, достойную особаго вниманія, слѣдуетъ указать въ данномъ случаѣ на разрывную или такъ называемую подвижную азбуку, способствующую легкому и быстрому усвоенію буквъ и облегчающую переходъ ко второй ступени обученія, къ изученію слоговъ и словъ. Насколько важно и необходимо примѣненіе подвижной азбуки при обученіи чтенію, это знаетъ всякій сколько-нибудь знакомый на практикѣ съ этимъ дѣломъ. А между тѣмъ эта азбука, рекомендуемая великимъ педагогомъ еще въ IV в., въ нашемъ отечествѣ становится извѣстною только въ шестидесятыхъ годахъ настоящаго столѣтія. Когда, далѣе, дитя твердо усвоитъ алфавитъ и изучитъ имена и начертаніе буквъ, „пусть соединяетъ слоги“ и переходитъ на вторую ступень чтенія. Пользуясь подвижной азбукой, опытный учитель легко и скоро могъ освоить съ механизмомъ сочетанія отдѣльныхъ буквъ въ слоги и перейти, наконецъ, къ чтенію словъ и цѣлыхъ предложений. При этомъ во избѣжаніе излишняго механизма и для приученія ребенка къ сознательному чтенію, бл. Іеронимъ рекомендуетъ предварительно чтенія отдѣльныхъ словъ, знакомитъ дѣтей со смысломъ и значеніемъ ихъ. Выражаясь кратко о порядкѣ и ходѣ обученія чтенію въ письмѣ къ Гавденцію, бл. Іеронимъ говоритъ: „пусть (Пакатула) учится азбукѣ, складываетъ слоги, знакомится съ именами, совокупляетъ слова“²⁾.

(Окончаніе будетъ).

В. Давыденко.

¹⁾ Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5. Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 303.

²⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 303.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурою. Харьковъ, 31 Июля 1899 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

НЕВѢРІЕ XIX ВѢКА.

(Продолженіе *).

Бруно—Бауэръ (1809—1882), бывшій приватъ-доцентомъ по кафедрѣ богословія сначала въ Берлинскомъ, а потомъ въ Боннскомъ университетахъ, первоначально принадлежалъ къ правой сторонѣ гегельянской школы, а затѣмъ перешелъ къ лѣвой и сталъ представителемъ самаго крайняго радикализма. Отрицаніе въ грубомъ видѣ и чудовищныхъ размѣрахъ нашло въ немъ для себя одного изъ ревностныхъ защитниковъ и представителей. Онъ открыто и съ чисто фанатическою ревностію проповѣдывалъ самый грубый атеизмъ, издѣвался надъ всѣмъ тѣмъ, что носитъ характеръ нравственнаго, святаго и гуманнаго и осуждалъ всякій государственный строй. Его образъ мысленія самыя безпристрастныя нѣмецкіе историки (напр. Шварцъ) называютъ „логику бѣшенаго“ (die tollgewordene Logik). Онъ призналъ религію не только дѣломъ самообмана, какъ Фейербахъ, но прямо дѣломъ преднамѣреннаго обмана, лжи, своекорыстія. Въ такомъ смыслѣ онъ понимаетъ даже и христіанскую религію. „Здѣсь конецъ!“ говоритъ онъ. „Его даютъ мнѣ въ руки сами богословы (христіанскіе)! Посмотрите, каковы они! какъ богословская ненависть сверкаетъ въ ихъ глазахъ! Ага! Вы хватаетесь за громовыя перуны? Увы, не вамъ, несчастнымъ смертнымъ, распорядиться ими!... Они думаютъ, что іезуитство ихъ можетъ держаться, что ихъ *обманъ* и *ложь* будутъ продолжаться вѣчно? Но если пришло время обнаружиться ихъ неправдѣ, то недалекъ уже и судъ“!... При-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 12.

знавъ дѣломъ лжи и обмана христіанскую религію, Бауэръ утверждалъ, что и всѣ библейскіе рассказы, даже посланія ап. Павла измышлены, по своекорыстнымъ побужденіямъ, отдѣльными лицами и потому полны противорѣчій и бессмыслицъ (Gedankenlosigkeiten). Неудивительно послѣ этого, что въ евангельскихъ повѣствованіяхъ Бруно-Бауэръ не нашелъ ничего историческаго. Онъ не призналъ историческимъ ни ученія, ни чудесъ Іисуса Христа, ни событій изъ Его земной жизни, ни Его притчъ и рѣчей. Одно принадлежитъ фантазіи евангелистовъ, другое ими искажено и обезображено. На вопросъ: что же послѣ этого было на самомъ дѣлѣ изъ того, о чемъ повѣствуютъ намъ евангелисты? съ точки зрѣнія Бруно Бауэра должно отвѣтить только такъ: „что-то было, но что именно—неизвѣстно“.

Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874) въ молодости увлекался естественными науками, романтикою, воззрѣніями Шеллинга и даже духовидца Кернера; затѣмъ уже, состоя на преподавательской службѣ въ маульбронской семинаріи, онъ отправился въ Берлинъ слушать лекціи Шлейермахера, которыя имѣли немаловажное вліяніе на развитіе его воззрѣній. Но вскорѣ затѣмъ онъ занялся изученіемъ сочиненій Гегеля и усвоилъ его воззрѣнія, съ которыми не разставался до конца жизни. Подобно Гегелю, онъ отрицалъ бытіе личнаго живаго Бога, но подъ Богомъ разумѣлъ абсолютную идею, бытіе во всемъ бытіи, жизнь во всемъ живущемъ, движеніе во всемъ движущемся, мышленіе во всемъ мыслящемъ, безконечное, которое однако же въ отдѣльныхъ лицахъ можетъ достигать своего самосознанія. По ученію Штрауса, Богъ не существуетъ внѣ міра; напротивъ онъ составляетъ самую сущность этого міра. Теизмъ Штраусъ отвергалъ, потому что теистическое міровоззрѣніе не можетъ быть примирено съ философіею, подъ которою онъ разумѣлъ только пантеизмъ. Твореніе міра онъ считалъ невозможнымъ въ томъ смыслѣ, какъ повѣствуетъ о немъ Божественное Откровеніе. Чудеса, по его мнѣнію, нарушали бы естественный ходъ развитія въ жизни природы и потому люди научно-образованные не могутъ въ нихъ вѣрить. Да вообще, что касается религіи, то она будто бы можетъ

имѣть значеніе только для людей простыхъ и невѣжественныхъ; люди же научно образованные не найдутъ для себя въ религіи никакого удовлетворенія, такъ какъ, по своему развитію, они стоятъ выше ея. Религію для нихъ съ удобствомъ замѣняютъ прозведенія искусства, театральныя представленія, чтеніе классиковъ. Личнаго безсмертія Штраусъ не признавалъ, а полагалъ его, вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ, въ томъ, чтобы изъ конечности возвыситься до безконечнаго или идеи, быть въ единеніи съ безконечнымъ, сознавая себя вѣчнымъ въ каждый моментъ.

Конечно, извѣстность Штрауса обуславливалась не этими пантеистическими возрѣніями, заимствованными у Гегеля. Штраусъ имѣлъ сильное вліяніе на движеніе богословской мысли своимъ сочиненіемъ—*Das Leben Iesu*, въ которомъ онъ во всей широтѣ примѣнилъ къ евангельской исторіи идеи Гегелевой философіи. Иисусъ Христосъ, какъ историческое лицо, для него не представляетъ никакого интереса. Онъ видитъ въ Немъ только олицетворенную идею самаго человѣчества, „логически необходимое понятіе богочеловѣка“, какимъ должно сознавать себя конечное въ соединеніи съ безконечнымъ, ограниченное съ безпредѣльнымъ, человѣчество съ божествомъ. Однимъ словомъ,—въ основу своего сочиненія Штраусъ положилъ ту мысль Гегеля, что воплощеніе Бога въ Иисусѣ Христѣ не есть отдѣльный и единичный фактъ, но всеобщее и универсальное проявленіе абсолютной идеи,—что все рассказанное въ Евангеліяхъ о Христѣ, какъ объ отдѣльной исторической личности имѣетъ значеніе только по отношенію къ родовому понятію человѣчества. Рассказы о евангельскихъ событіяхъ для него суть мнѣя, произвольно созданные фантазією образы для выраженія идеи; а главнымъ регуляторомъ всѣхъ мнѣическихъ образованій въ новозавѣтной исторіи была идея Мессіи, идея примиренія и воссоединенія человѣчества съ божествомъ. Такимъ образомъ Штраусъ обратилъ въ мнѣю почти всю евангельскую исторію. Историческимъ онъ призналъ только слѣдующее. Во времена Тиверія, когда въ Иудеѣ всѣ напряженно ожидали пришествія Мессіи, образъ Котораго предносился іудейскому сознанію въ видѣ могущественнаго политическаго дѣя-

теля, ратующаго за національную свободу и міровое господство іудеевъ, въ видѣ героя и чудотворца, который долженъ былъ превзойти всѣхъ ветхозавѣтныхъ царей, пророковъ и чудотворцевъ,—жилъ въ Галилеѣ одинъ благочестивый іудей, родившійся въ Назаретѣ. Тогда же явился на Іорданъ съ проповѣдію о покаяніи назарянинъ Іоаннъ, который совершалъ надъ приходившими къ нему крещеніе. Вышеупомянутый іудей, называвшійся Іисусомъ, сынъ плотника Іосифа и галилеянки Маріи, былъ сначала однимъ изъ его учениковъ, обратился къ покаянію и крестился; но когда спустя нѣсколько лѣтъ послѣ этого, Іоаннъ былъ заключенъ въ темницу, Онъ уже самъ, независимо отъ Іоанна и большинства его учениковъ, сталъ продолжать дѣло своего учителя и приобрѣлъ немного послѣдователей. Потомкомъ Давида Іисусъ едва ли былъ. Отъ учениковъ Іоанна Онъ отдѣлился не только вѣншимъ образомъ, но и внутреннимъ, потому что для своей дѣятельности выработалъ совершенно иной планъ, чѣмъ какой вначалѣ имѣлъ Іоаннъ. Іисусъ, по мнѣнію Штрауса, со всею ревностію увлекся тою мыслию, чтобы своимъ ученіемъ произвести въ іудейскомъ народѣ нравственное преобразование или обновленіе, и, какъ воспитанный въ супранатуралистическихъ понятіяхъ своего времени, всегда надѣялся на мгновенныя и непосредственныя дѣйствія Божества, благодаря которымъ іудейскій народъ получить не только нравственную, но и политическую свободу и такимъ образомъ будетъ снова возстановлено царство Давида. Ученіе, проповѣданное Іисусомъ іудейскому народу, вполнѣ соответствовало мессіанскимъ надеждамъ и ожиданіямъ. Такимъ образомъ случилось, что среди народа и послѣдователей Іисуса постепенно слагался взглядъ, который чаще и чаще сталъ высказываться различными лицами, что самъ Іисусъ, по всей вѣроятности, и есть-то именно ожидаемый Мессія. Сначала Іисусъ даже ужаснулся отъ этой мысли; но мало-по-малу самъ сроднился съ нею, а впоследствии былъ даже вполнѣ увѣренъ, что Онъ есть истинный Мессія. Между тѣмъ все болѣе и болѣе возрастала ненависть противъ Него со стороны фарисеевъ, первосвященниковъ и книжниковъ, которыхъ онъ постоянно обличалъ въ своихъ грозныхъ рѣчахъ за ихъ пороки и нежеланіе

вникнуть въ общее дѣло, и потому онъ легко могъ придти къ весьма правдоподобному предположенію, что рано или поздно его враги воспользуются всѣмъ, чтобы только предать его римскому правительству какъ агитатора для осужденія и казни, и—именно въ Іерусалимѣ, какъ центрѣ ихъ могущества и силы. Очень возможно, что Его подкрѣпляла въ этомъ предположеніи мысль о судьбѣ прежнихъ пророковъ; возможно, что въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ мѣстахъ Онъ находилъ и указаніе на неизбѣжность для Мессіи страданій. Какъ бы то ни было, но ожиданія Его дѣйствительно исполнились. Предъ однимъ изъ праздниковъ Пасхи его схватили, осудили на смерть и распяли на крестѣ.—Вотъ что, по Штраусу, въ нашихъ евангеліяхъ оказывается историческимъ: все же остальное—все чудесное и сверхъестественное—есть произведеніе благочестивой фантазіи и возбужденнаго воображенія первенствующихъ христіанъ, которые облекли въ форму историческихъ фактовъ всѣ свои лучшія желанія и ожиданія.

Сначала Штраусъ увѣрялъ, что его пониманіе евангельской исторіи было результатомъ безпристрастія его критики. Но въ послѣдствіи онъ долженъ былъ признаться, что критика вообще безпристрастною быть не можетъ, такъ какъ каждый критикъ въ своихъ сужденіяхъ смотритъ съ извѣстной точки зрѣнія и примѣняетъ извѣстные критеріи, которые онъ уже напередъ призналъ единственно истинными, вслѣдствіе чего ему уже напередъ извѣстенъ тотъ результатъ, къ которому онъ придетъ въ своемъ изслѣдованіи. Но весь читающій міръ видѣлъ ясно, что цѣлью, которую преслѣдовалъ Штраусъ въ своей книгѣ, были: уничтоженіе христіанства и замѣна его философіею Гегеля. Поэтому неудивительно, что сочиненіе Штрауса—„Das Leben Jesu“—вызвало самую оживленную и кипучую апологетическую дѣятельность и образовало почти необозримый рядъ статей и монографій, опровергавшихъ воззрѣнія Штрауса. Эта дѣятельность не осталась безъ успѣха. Во второмъ (въ 1837 г.) и третьемъ (1838—1839 г.) изданіи своего сочиненія самъ Штраусъ вынужденъ былъ сдѣлать значительныя уступки христіанскимъ апологетамъ и существенно измѣнить свои взгляды. Онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ даже оправдываться предъ обществомъ

за произведенный соблазнъ, увѣряя, что не въ событіяхъ евангельской исторіи заключается сила и значеніе христіанства, а въ духовно-плѣняющей силѣ самой личности Христа, что чудеса не имѣютъ никакого смысла въ религіи, никому не доставляютъ никакого духовного утѣшенія, нисколько не содѣйствовали распространенію христіанства и т. п.

Штраусъ не былъ проповѣдникомъ того грубаго натурализма или матеріализма, который проводилъ въ своихъ сочиненіяхъ Фейербахъ; Штраусъ еще стоялъ ближе къ чистому ученію гегельянской философіи, чѣмъ къ матеріализму. Тѣмъ не менѣе и онъ, сильно возстававшій противъ признанія отдѣльнаго существованія души и тѣла, много содѣйствовалъ развитію матеріалистическихъ ученій. Исторія философіи свидѣтельствуетъ, что лучшею почвою для матеріализма всегда были невѣріе, безбожіе и нравственная распущенность, такъ что матеріалистическое ученіе всегда являлось какъ теорія, оправдывающая невѣріе и безнравственность и какъ средство для успокоенія возмущившейся совѣсти. Штраусъ не скрывалъ своего невѣрія и гордился названіемъ безбожника въ пантеистическомъ смыслѣ. Но онъ велъ также и жизнь далеко не безупречную въ нравственномъ отношеніи. Его поведеніе по отношенію къ своей женѣ, бывшей театральной пѣвицѣ—Агнесѣ Шебестъ, нѣкогда возмутило почти всю Германію. Но Штраусъ, отвергнувъ христіанское нравоученіе и заповѣдь о любви къ ближнимъ, уже защищалъ тотъ грубо эгоистическій принципъ жизни и дѣятельности, который восхваляли всѣ другіе послѣдователи лѣвой школы Гегеля—Фейербахъ, Болинъ, Каспаръ Шмидтъ, Бруно Бауэръ и др. Своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ христіанству вообще и евангельской исторіи въ частности Штраусъ также оказалъ немаловажную поддержку матеріализму, который, находясь въ неразрывной, внутренней связи съ атеизмомъ, неизбежно долженъ всегда вступать въ ожесточенную борьбу съ ученіемъ Божественнаго Откровенія.

Истинными представителями германскаго матеріализма, вытекающаго изъ крайнихъ выводовъ гегельянской философіи, кромѣ Фейербаха, должны быть названы слѣдующія лица: 1) *Карль Фонтъ* (род. 1817 г.), бывший профессоръ геологіи и зоологіи

сначала въ гессенскомъ, а съ 1852 года — въ женевскомъ университетѣхъ; 2) *Яковъ Молемотъ* (род. въ 1822 г.), бывший профессоръ цюрихскаго, затѣмъ — туринскаго и наконецъ — римскаго университетовъ; 3) врачъ *Фридрихъ Карлъ Христианъ Людвигъ Бюхнеръ* (род. въ 1824 г.); 4) *Г. Чолбе* (1819—1873); 5) *М. Бернеръ*; 6) *И. Фишеръ*; 7) *Винеръ*; 8) *Карлъ Раденгаузеръ* (род. 1813 г.); 9) анонимный авторъ матеріалистическаго сочиненія: „Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit“ (1868) и многое множество ихъ друзей и единомышленниковъ. Тѣмъ не менѣ самымъ выдающимся представителемъ новѣйшаго матеріализма, по полнотѣ и обстоятельности изложенія матеріалистической доктрины, безъ сомнѣнія, долженъ быть признанъ *Бюхнеръ*.

Германскій матеріализмъ въ области философскаго мышленія не представляетъ ничего новаго и оригинальнаго въ сравненіи съ другими системами матеріализма, въ которыхъ никогда не было недостатка. Матеріалистическое міровоззрѣніе было извѣстно еще древнимъ; имъ даже, собственно говоря, начинается исторія развитія философствующей мысли. Одинъ изъ семи греческихъ мудрецовъ, основатель іонійской или физической школы, *Талесъ Милетскій*, родившійся около 640 г. до Р. Х., какъ извѣстно, признавалъ основнымъ веществомъ и дѣйствующимъ принципомъ всѣхъ вещей—*воду*; *Анаксименъ* (род. ок. 556 г. до Р. Х.)—*воздухъ*. Затѣмъ матеріализмъ въ формѣ атомизма, какъ философскую систему, защищали древне-греческіе философы: *Левкиппъ* (около 500 г. до Р. Х.), его ученикъ *Демокритъ* (460—361) и *Эпикуръ* (ок. 340 г. до Р. Х.). Въ XVIII вѣкѣ матеріалистическое міровоззрѣніе древне-греческихъ философовъ повторили французскіе энциклопедисты—*Дидро*, *Ламетри*, *Гельвецій*, *Даламберъ*, хотя они узнали его больше чрезъ посредство англійскаго матеріалиста *Гоббеса* (1588—1679). Все, что сдѣлали германскіе матеріалисты, состоитъ въ томъ, что они привели въ систему всѣ разрозненныя матеріалистическія ученія, а главное—старались найти для своего міровоззрѣнія подтвержденіе и опору въ результатахъ новѣйшихъ естественно-научныхъ изслѣдованій, достигшихъ въ XIX вѣкѣ значительнаго успѣха и пріобрѣвшихъ всеобщія симпатіи. Во

всякомъ случаѣ германскіе матеріалисты сдѣлали все, что только могли и что только вообще можно было сдѣлать для матеріализма. Но достигнувъ высшаго пункта своего развитія въ трудахъ нѣмецкихъ ученыхъ, матеріализмъ здѣсь именно и обнаружилъ всю свою научную несостоятельность, какъ философской системы. Не смотря на весьма удобную почву, подготовленную въ наше время такъ называемымъ практическимъ или житейскимъ матеріализмомъ, матеріализмъ, какъ философская система, все болѣе и болѣе теряетъ свой кредитъ даже среди своихъ приверженцевъ. Не только представители философствующей мысли, но и естествоиспытатели представили множество доводовъ, ясно свидѣтельствующихъ, что матеріализмъ есть только одностороннее метафизическое міровоззрѣніе, не имѣющее ни какого права выступать подъ флагомъ естественныхъ наукъ.

Сущность германскаго матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ отрицаетъ самостоятельное бытіе духа и признаетъ неразумною самую мысль о возможности бытія живого личнаго Бога, какъ Творца міра и его Промыслителя. Такъ какъ представленія о Богѣ, смотря по степени развитія различныхъ людей, крайне разнообразны,—говорятъ матеріалисты со словъ Фейербаха, то Богомъ можетъ быть называемо не что иное, какъ объективированіе собственнаго существа человѣка, т. е., Богъ есть пустое воображеніе, которому ничто реальное не соответствуетъ въ дѣйствительности. „Богъ внѣмірный и вышечеловѣчскій есть не что иное, какъ внѣмірное и вышечеловѣческое Я, раздвигнувшее свои границы и поставившее выше своего объективнаго существа субъективное существо человѣка. Одинъ только человѣкъ есть нашъ богъ, нашъ отецъ, нашъ судія, нашъ искупитель, наша альфа и омега; безъ людей нѣтъ спасенія (Фейербахъ). Человѣкъ все создаетъ по своему образу, даже и Бога, которому онъ молится (Молепотъ). Духъ святой есть нашъ разумъ, нашъ рассудокъ (Бюхнеръ). Всякая религія есть не что иное, какъ гнусное дѣло обмана для достиженія политическихъ цѣлей, для одуренія и подавленія черни,—исчадіе суевѣрія, эгоизма, лицемѣрія и умственнаго невѣжества (Руге). Христіанская вѣра есть лицемѣрное самоотупленіе—коренной порокъ нашего времени (Фейербахъ).

Христіанское міровоззрѣніе—непримиримый врагъ просвѣщенія, какъ и вообще разумно—научнаго пониманія міра и жизни (Бюхнеръ). Церковь есть общество хитрыхъ своекорыстныхъ обманщиковъ и простыхъ обманутыхъ людей, полицейское учрежденіе (Вейдлингъ). Исторія церкви есть исторія эгоизма, властолюбія, корыстолюбія и честолюбія (Бюхнеръ). Непосредственное откровеніе Бога, конечно, было бы самымъ прямымъ доказательствомъ бытія Божія, но такое откровеніе невозможно, такъ какъ нѣтъ самаго Бога (Бюхнеръ). Всѣ такъ называемыя откровенія Божества—суть продѣлки чисто человѣческія. Библія представляетъ беспорядочную смѣсь человѣческаго суевѣрія и произвольно вымышленныхъ сагъ, поповское дѣло обмана, удила для глупаго народа. На мѣсто Бога матеріализмъ ставитъ свою матерію или природу, мертвое вещество, которое онъ однако-же считаетъ единственно истинно—сущимъ, исходнымъ пунктомъ, началомъ и принципомъ всякаго бытія. Вещество или бытіе тѣлесное, матерія, по ученію мыслителей этого направленія, есть единственно истинное, дѣйствительное и абсолютное бытіе. Ничто дѣйствительно не существуетъ, кромѣ чувственнаго вещества или матеріи. Матерія не создана и не разрушима (Бюхнеръ, Фогтъ); только матерія божественна, вѣчна, безконечна, только она есть первоисточникъ всякаго бытія; она есть все во всемъ: начало, конецъ, творецъ и твореніе (Бюхнеръ). Но подъ матерію слѣдуетъ разумѣть не единое начало, а множественность такихъ началъ или величинъ, которыя имѣютъ протяженіе, но недѣлимы и потому недоступны чувственному воспріятію. Сами по себѣ они неподвижны и безсознательны, но обладаютъ способностію къ мышленію и хотѣнію. „Слово атомъ, говоритъ Бюхнеръ, есть только обозначеніе необходимаго для насъ и нами внѣшнимъ образомъ относимаго къ веществу представленія, въ которомъ мы нуждаемся для извѣстныхъ внѣшнихъ цѣлей. Дѣйствительное понятіе о вещи, которую мы называемъ атомомъ, для насъ совершенно недоступно; мы ничего не знаемъ объ его величинѣ, формѣ, составѣ и т. п. Никто его не видѣлъ,—и мы не имѣемъ возможности уяснить себѣ понятіе о немъ ни чрезъ наблюденіе, ни чрезъ

умозаключенія“. Тѣмъ не менѣе матеріалисты знаютъ, что каждый изъ безчисленныхъ атомовъ въ самомъ себѣ носить первооснову своего существованія, своей силы и движенія отъ вѣчности (Бюхнеръ). Кромѣ матеріи съ ея свойствами или силами, внѣ и выше ея, ничего не существуетъ, нѣтъ ни какого духа, а тѣмъ болѣе—нѣтъ ни какого Бога. Матеріи присущи извѣстныя силы, на примѣръ, сила притяженія и отталкиванія (центробѣжная и центростремительная), сила химическаго сродства, механическаго движенія и т. д., безъ которыхъ она не мыслима, какъ единственная носительница ихъ; но съ другой стороны и силы не могутъ быть мыслимы безъ матеріи, которой онѣ присущи. Какъ абсолютное бытіе, матерія вѣчна, никогда не происходила и не была сотворена. Творца міра нѣтъ, такъ онъ не можетъ быть мыслимъ существующимъ ни до, ни послѣ акта творенія, ни даже временно. Міръ не созданъ, но безначаленъ въ своемъ первовеществѣ. Природа все произвела изъ себя самой (Бюхнеръ). Міръ не сотворенъ, но въ теченіе безпредѣльныхъ вѣковъ (эоновъ) произошелъ чрезъ саморазвитіе вѣчныхъ, безсознательныхъ, матеріальныхъ атомовъ, частію случайно, частію въ силу вѣчной необходимости. Творческимъ всемогуществомъ является сродство вещества (Молешотъ). Весь міръ вѣченъ по веществу, формѣ и движенію. Въ сущности ничто не можетъ происходить и ничто не можетъ уничтожаться. Механическій міропорядокъ вѣченъ и неизмѣненъ (Кдольбе). Міръ есть случайное совмѣстное воздѣйствіе безконечнаго множества вѣчныхъ атомовъ, которые безсознательно и безвольно движутся по свойственной имъ необходимости. Образы явленія вещей суть не что иное, какъ продукты различныхъ и разнообразныхъ, случайныхъ или необходимыхъ комбинацій вещественныхъ движеній между собою (Бюхнеръ). Міръ произошелъ благодаря только физическимъ и химическимъ силамъ, безъ органической субстанціи, безъ сознательнаго Творца, даже безъ руководящей идеи (Фогтъ). Кажущаяся цѣлесообразность въ природѣ есть не что иное, какъ необходимое слѣдствіе совпаденія естественнаго вещества и силъ. Отъ простаго случая зависить, достигаетъ ли извѣстное существо въ природѣ своего бытія или

нѣтъ. Понятіе единства и цѣлесообразности есть абстрактное, внесенное въ природу воображеніе (Фогтъ). Природа не знаетъ ни намѣреній, ни цѣлей. Нашъ рефлектирующій разумокъ есть единственная причина кажущейся цѣлесообразности (Бюхнеръ). Теченіе природы есть только игра и господство естественныхъ силъ. Неизмѣняемость законовъ природы не зависитъ отъ высшаго разума; законы природы суть грубыя, непреклонныя силы, не знающія ни нравственности, ни разума. Матерія создаетъ міръ вслѣдствіе взаимодействия своихъ атомовъ безъ плана и безъ намѣренія. Все, что есть и будетъ, есть не что иное, какъ самодѣтельное движеніе вещества. Естественное чудо круготеченія заключается въ вѣчности вещества. Божественнаго міроуправленія нѣтъ (Молешотъ). Хотя основной законъ, которому подчинено развитіе міровой жизни, есть или случай, какъ думали еще древне-греческіе матеріалисты, или слѣпая и безцѣльная необходимость; тѣмъ не менѣе матерія вмѣстѣ съ присущими ей силами раскрывается и дѣйствуетъ всегда по опредѣленнымъ физическимъ законамъ, по которымъ и происходитъ прежде всего движеніе, вѣчное какъ сама матерія и отъ нея неотдѣлимое. Благодаря этому именно движенію и произошелъ міръ вмѣстѣ со всѣми міровыми тѣлами. Органическія существа, населяющія землю, обязаны своимъ происхожденіемъ и распложеніемъ только заключающемуся въ самыхъ вещахъ совмѣстному дѣйствію естественныхъ силъ и веществъ. Зародыши ко всему живущему, снабженные идеєю рода отъ вѣчности, находились въ той безформенной паровой массѣ, изъ которой мало-по-малу образовалась земля, или просто въ міровомъ пространствѣ, а послѣ образованія и охлажденія земли они упали на нее и начали развиваться въ живые организмы (Бюхнеръ). Конечно, сначала такъ образовались только ячейки, изъ которыхъ затѣмъ развились растительныя и потомъ животныя формы, чрезъ безчисленныя метаморфозы, дошедшія до формы обезьянъ. Изъ породы обезьянъ произошелъ первый человекъ (Максъ Штирнеръ). Такимъ образомъ человекъ, по своему тѣлесному, какъ и духовному существу, есть чисто химическій продуктъ матеріи (Бюхнеръ). Его существо есть сумма воздѣйствія атомовъ его тѣла вмѣ-

стѣ съ внѣшнимъ міромъ—чистый продуктъ тѣлеснаго измѣненія вещества, приходящаго въ движеніе и постоянно разрѣшающагося безъ всякаго плана. Онъ есть результатъ вліянія родителей и кормилицы, воздуха и климата, мѣста и времени, пищи и одежды; онъ есть, что онъ ѣсть (Фейербахъ, Молешотъ). Душа есть временное свойство мозга, результатъ его развитія; самостоятельнаго бытія она не имѣетъ. Всѣ явленія такъ называемаго духовнаго порядка, по существу своему, также вещественны и матеріальны. Мыслительная дѣятельность зависитъ отъ состоянія и свойства мозговой субстанціи: мысль есть дѣйствіе измѣненія мозгового вещества: наши мысли находятся въ такомъ же отношеніи къ нашему мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ (Фогтъ). Духъ есть не что иное какъ дѣятельность мозга. Чувственное бытіе человѣка есть его единственная жизнь. Гдѣ нѣтъ плоти, тамъ нѣтъ и духа. Противоположность между духомъ и матеріею существуетъ только въ человѣческомъ воображеніи. Какъ и все дѣйствительно существующее, человѣкъ, по существу своему, есть не что иное, какъ машина, случайно произведенная природою изъ обыкновеннаго вещества, машина ощущающая, представляющая, мыслящая (Бюхнеръ). По словамъ Кцольбе, „человѣкъ есть не что иное, какъ мозаическая картина, механически составленная въ художественной формѣ изъ самыхъ разнообразнѣйшихъ атомовъ“. Какъ и все остальное, человѣкъ также въ дѣйствительности въ себѣ самомъ не имѣетъ никакой цѣли своего существованія (Бюхнеръ). Между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ никакого существеннаго различія; человѣкъ есть только болѣе счастливо организованное животное; женщина однако же по организаціи стоитъ ниже мужчины. Душа человѣка съ сущности то же самое, что и душа животныхъ. Между разумомъ человѣка и инстинктомъ животныхъ также нѣтъ существеннаго различія (Фогтъ, Бюхнеръ, Бурмейстеръ, Крамеръ и др.). Такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола, измышленіе эгоизма; его мѣсто должна занять естественная необходимость. Принципомъ нравственности еще со временъ Гоббеса матеріалисты признаютъ эгоизмъ, наслажденіе и властолюбіе. „Каждый всѣми силами своей жизни желай и

стремись къ матеріальнымъ благамъ и богатствамъ на землѣ, къ радостямъ и наслажденіямъ, которыя доставляетъ ему очищенное и облагороженное вещество (Бюхнеръ). Каждый есть ближній самому себѣ (Максъ Штирнеръ). Любовь къ Богу есть не что иное, какъ прикрашенная, лицемерная любовь къ самому себѣ. Благочестіе есть частію глупость, частію дѣло поповской корысти. Люби самага себя больше всего. Любовь ко врагамъ есть безсмысліе, потому что такая любовь противна человѣческой природѣ (Бюхнеръ, Штирнеръ). Такъ какъ нѣтъ свободы воли, то грѣхъ—пустое слово. Идея добра не имѣетъ абсолютнаго достоинства (Бюхнеръ). Неопредѣляемость понятія добра—дѣло извѣстное; божественныя заповѣди созданы теологами (Бюхнеръ). Любовь и ненависть, благородство и подлость, преступленіе, лицемеріе суть необходимыя слѣдствія комбинаціи мозга. Всеобщія нравственныя понятія до такой степени относительны, противорѣчивы, зависятъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и индивидуальныхъ воззрѣній, что положительно оказывается невозможнымъ сдѣлать абсолютное опредѣленіе добра (Бюхнеръ). Бракъ, эта „могила истинной любви“, есть установленіе случайное и при томъ чисто человѣческое. Заповѣдь — „не прелюби“ — произвольное и эгоистическое запрещеніе, которымъ рѣдко стѣсняется собственная совѣсть. Да и вообще совѣсть остается совершенно равнодушною тамъ, гдѣ избѣгаетъ человѣкъ столкновения съ обществомъ и его законами. Не вслѣдствіе грѣховности, а по необходимости жизнь человѣческаго рода есть *bellum omnium contra omnes*, всеобщая борьба, въ которой каждый хочетъ превзойти,—уничтожить другого, насколько возможно. Каждый дѣлаетъ то, что онъ считаетъ безнаказаннымъ, обманываетъ, интригуетъ, льститъ, пользуется случаемъ въ ущербъ другому, будучи убѣжденъ, что такъ поступить всякій на его мѣстѣ. Кто не идетъ этимъ путемъ, того обыкновенно считаютъ глупцомъ (Бюхнеръ). Человѣку позволительно все, что способно удовлетворить его естественнымъ стремленіямъ. Глупо было бы пропускать случай, доставляющій такое удовлетвореніе. Масштабъ нравственности заключается въ измѣнчивыхъ людяхъ, а не въ абсолютномъ Богѣ. Добро то, что прилично человѣку, что отвѣчаетъ его потребностямъ; зло то, что противно имъ.

Преступленія суть естественныя явленія, необходимо вытекающія изъ необходимыхъ причинъ, какъ вращеніе земнаго шара. Вообще же эгоизмъ есть причина всѣхъ пороковъ, но онъ есть также причина и всѣхъ добродѣтелей. Ибо кто создалъ честность? Эгоизмъ—черезъ запрещеніе воровства. Кто создалъ цѣломудріе?—эгоизмъ. Кто создалъ правдивость?—эгоизмъ, не желающій быть обманутымъ ложью. Такимъ образомъ эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели. Награда и наказаніе суть изобрѣтенія политики. Грѣхъ есть воображаемый раздоръ человѣка съ своими предразсудками, усвоенными черезъ привычку и воспитаніе (Бюхнеръ). Грѣхъ заключается въ неестественномъ, а не въ хотѣннн дѣлать зло. Язычество прославляло ненависть ко врагамъ; христіанство требуетъ любви даже и въ отношеніи къ врагу. Но что разумнѣе и болѣе морально? (Молепотъ). Деньги суть духъ (Geist), движущій всѣ рычаги жизни. Общество основывается на принципахъ необходимости и взаимности. Разумная цѣль государства можетъ состоять только въ томъ, чтобы всѣмъ гражданамъ доставлять наввозможныя удобства и наслажденія. Но такъ какъ при теперешнихъ государственныхъ устройствахъ только немногіе богачи могутъ пользоваться удобствомъ и наслажденіемъ, а масса должна работать, не пользуясь никакимъ наслажденіемъ или только весьма незначительнымъ, то необходимо уничтожить существующій порядокъ во что бы то ни стало и установить такую систему, которая каждому доставляла бы возможное наслажденіе (Руге). Вѣра въ безсмертіе порождена эгоизмомъ. По ученію матеріалистовъ, духовная жизнь индивидуума абсолютно, совершенно и навѣки уничтожается со смертію тѣла. Духъ обращается въ ничто, какъ скоро тѣло разрѣшается на свои атомы. Одна лишь матерія вѣчна; человѣкъ же умираетъ абсолютно и безвозвратно вмѣстѣ съ разрѣшеніемъ своего тѣлеснаго субстрата. Тѣлесная смерть есть уничтоженіе всего существа его и его жизни. Идея вѣчной жизни порождена страхомъ предъ вѣчнымъ уничтоженіемъ и есть самое бессмысленное измышленіе фантазіи (Бюхнеръ). Религія есть плодъ невѣжества и своекорыстія жрецовъ; ея существованіе—позоръ для человѣческаго разума. Въ дѣйствительности всѣ люди—атеисты; свою вѣру они сами опроверга-

ють всею своею жизнію. И если бы мы рождены были для неба, то мы погибли бы для земли (Фейербахъ, Бюхнеръ).

Послѣ этого легко можно себѣ представить, какъ враждебно относятся матеріалисты къ христіанской религіи и ея ученію. 31-го мая 1885 года, въ Апольдѣ, въ собраніи нѣмецкихъ либераловъ, выдающійся представитель германскаго матеріализма и самый ярый противникъ и непримиримый врагъ какъ религіи вообще, такъ и христіанства въ частности, Л. Бюхнеръ прочелъ публичную лекцію „О религіозномъ и научномъ мировоззрѣніи“. Впослѣдствіи онъ повторилъ ее еще разъ въ Штутгартѣ и въ другой разъ—въ Берлинѣ. Кромѣ того, въ 1887 году онъ выпустилъ ее въ свѣтъ отдѣльнымъ изданіемъ. Въ этой лекціи въ краткомъ и сжатомъ видѣ изложено все, что только можетъ сказать атеистъ противъ ненавистнаго для него христіанства. И вотъ существенное содержаніе этой лекціи. Источникомъ или собственно побужденіемъ для религіозной вѣры служатъ невѣжество и страхъ, незнаніе естественныхъ причинъ бытія и тотъ неопредѣленный инстинктивный страхъ предъ неизвѣстнымъ или таинственнымъ, который всегда овладѣвалъ и еще теперь овладѣваетъ грубымъ и невѣжественнымъ разсудкомъ и который замѣчается уже даже и въ душѣ животныхъ. Но такъ какъ религія есть дѣло невѣжества, то естественною является постоянная борьба между нею и наукою. Эта борьба слишкомъ стара. Уже въ 5-мъ вѣкѣ до Р. Х. греческіе и римскіе мудрецы (т. е. древніе матеріалисты) старались объяснить мировую жизнь естественными причинами и успѣшно вели борьбу съ старою вѣрою въ Бога или боговъ. Но, къ сожалѣнію Бюхнера, скоро явилось *христіанство* и положило конецъ этому великому дѣлу. Христіанство—религія спиритуалистическая, поставившая своею задачею—приготовлять людей болѣе къ смерти, чѣмъ къ жизни, заставляющая приносить въ жертву фантастическому бытію по ту сторону гроба всѣ интересы этой жизни, и, какъ мнимо-откровенная религія, не терпящая никакого соперничества и противорѣчія своимъ догматамъ, какою она осталась и до настоящаго дня. Христіанство одержало мало-помалу побѣду надъ язычествомъ и греко-римскимъ образованіемъ, но не своими внутренними достоинствами и превосходствомъ,

а благодаря внѣшнимъ условіямъ, главнымъ образомъ—разло-
женію государства и общества въ римской имперіи и тому
покровительству высшей государственной власти, которое оно
приобрѣло со временъ Константина Великаго. Побѣда христіан-
ства была окончена при императорѣ Юстиніанѣ, который въ
529 году уничтожилъ всѣ языческія философскія школы. И съ
этого времени—говоритъ Бюхнеръ—началось то тысячелѣтнее
царство поповства, въ теченіе котораго господствовали край-
няя нетерпимость, грубѣйшее суевѣріе, ужаснѣйшая страсть
къ преслѣдованіямъ и глубокое отвращеніе ко всякому научному
ислѣдованію. Трудно сказать, что случилось бы съ человѣче-
ствомъ. Но на счастье его зло встрѣтило надлежащее проти-
водѣйствіе. Явился основатель арабской религіи Магометъ,
возвѣстившій двѣ великія истины,—именно,—что чернило уче-
ныхъ священниче крови мучениковъ и что разумъ есть наилуч-
шее изъ дѣлъ Божіихъ. Благодѣтельное развитіе магометан-
ства, покровительствовавшего всякому свободному изслѣдованію
и наукѣ, было однако-же задержано силою оружія,—и вотъ
снова на цѣлыхъ семь столѣтій наступило въ Европѣ мрач-
ное господство духовнаго и политическаго гнета. Жалкій угне-
тенный духъ человѣчества послѣ этого проявилъ свою месть
въ реформаціи; но, къ сожалѣнію (Бюхнера), эта месть была
направлена только противъ опеки папъ, а въ отношеніи къ
наукѣ реформація была едва ли менѣе враждебна, чѣмъ и цер-
ковь, на которую она нападала. Книгопечатаніе болѣе рефор-
маціи содѣйствовало наукѣ въ борьбѣ съ религіознымъ неве-
жествомъ. Но, собственно, возбужденіе критическаго духа про-
явилось съ надлежащею силою только въ 18 столѣтіи, въ зна-
менитый „вѣкъ просвѣщенія“, благодаря защитѣ и покрови-
тельству такихъ свободомыслящихъ вѣнценосцевъ, какъ Ю-
сифъ II, Фридрихъ Великій и Екатерина Россійская. Но оппо-
зиція церковной вѣрѣ и религіозному міровоззрѣнію въ это
время основывалась только на простомъ размысленіи и раз-
судочныхъ выводахъ. За то въ нашъ вѣкъ борьба поставлена
на прочныхъ началахъ. Естественныя науки обнаружили пол-
ную несостоятельность религіознаго міровоззрѣнія, показавъ
съ ясностію, что церковныя догматы могли составиться лишь

въ эпоху, скудную познаніями природы и притомъ—среди народовъ, стоявшихъ на весьма низкой ступени умственнаго развитія. Такъ прежде всего астрономическая наука, говоритъ Бюхнеръ (стр. 49—50), устранила навсегда старое, легшее въ основу всѣхъ христіанскихъ представленій геоцентрическое заблужденіе, съ которымъ въ тѣсной связи находится и заблужденіе антропоцентрическое. Земля, продолжаетъ онъ,—не есть, какъ думали прежде, центральный пунктъ всего міра, около котораго вращается Божественное Промышленіе, но—единичная звѣзда среди безчисленныхъ другихъ звѣздъ, которыя далеко превосходятъ ее своею величиною и значеніемъ, и населеніе которыхъ, если оно есть, можетъ имѣть такія же или еще гораздо большія притязанія на Божественное Промышленіе, чѣмъ жалкій и незначительный родъ человѣчскій. Затѣмъ,—по результатамъ точнаго научнаго изслѣдованія, земля не была создана или вызвана въ бытіе Богомъ изъ ничего 6000 лѣтъ тому назадъ, какъ учитъ библія, а существуетъ уже много, много милліоновъ лѣтъ, и даже вовсе не создана, а образовалась постепенно чрезъ продолжительное утолщеніе или сгущеніе того облака перваго міра, изъ котораго произошли всѣ міровыя тѣла и въ которое всѣ они также возвратятся снова, по совершеніи своего жизненнаго цикла. Далѣе,—астрономическая наука (говоритъ Бюхнеръ) доказала, что такъ называемое небо не можетъ быть, какъ думали древніе и какъ хочетъ христіанское міровоззрѣніе, мѣстопребываніемъ Бога съ Его небесными воинствами ангеловъ, святыхъ и т. д., но что, взирая на него, мы вперяемъ свой взоръ въ безбрежное, пустое пространство, въ которомъ только то тамъ, то здѣсь плаваютъ отдѣльныя міровыя тѣла, какъ маленькіе шарики въ міровомъ морѣ. Затѣмъ, наука (будто бы) доказала, что нѣтъ и не можетъ быть ни одного изъ такъ называемыхъ чудесъ или исключеній изъ естественнаго теченія вещей, никакихъ отступленій отъ безусловнаго закона причинности, какъ признаетъ ихъ сотнями и тысячами религіозная вѣра, опирающаяся на откровеніе, но что вездѣ и во всякое время міръ управляется вѣчными и непреложными законами природы, не допускающими ни какихъ исключеній. Кромѣ того, наука нашихъ дней доказала (будто бы), что орга-

нической міръ, населяющей поверхность земли, не вызванъ къ жизни, какъ утверждаетъ религиозное міровоззрѣніе, чрезъ такъ называемый творческой актъ, но что онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ процессу постепеннаго и продолжительнаго развитія и перерожденія изъ низшихъ, естественнымъ образомъ явившихся началъ. Далѣе наука (будто бы) доказала, что даже и человѣкъ не сталъ жить на землѣ, какъ утверждаетъ христіанскій догматъ, мгновенно и снабженный всѣми свойствами человѣческой природы 6000 лѣтъ тому назадъ, но развился до своей теперешней высоты постепенно изъ животныхъ началъ въ теченіи многихъ столѣтій частію благодаря собственному стремленію, частію благодаря различнымъ обстоятельствамъ. При этомъ новѣйшая физиологія доказала (будто бы) совершенную неразвѣдѣнность духовнаго или душевнаго существа животныхъ и человѣка отъ его вещественныхъ органовъ—мозга и нервной системы, и этимъ окончательно уничтожила главное положеніе религиозной вѣры—личное безсмертіе души. Вотъ въ какомъ положеніи находится роковая борьба между религіею и наукою. Религія опирается на неразвитость массъ, ихъ невѣжество и бездѣятельность духа, находя для себя поддержку еще и въ защитѣ государственной власти, которая неразсудительно думаетъ чрезъ эту поддержку достигнуть своей собственной выгоды; наука и разумъ опираются только на самихъ себя и на побѣдоносную силу истины. Поэтому Бюхнеръ вѣруеть, что прійдетъ и непремѣнно прійдетъ время, когда чудо науки будетъ имѣть болѣе значенія, чѣмъ чудо суевѣрія, когда истина одержитъ побѣду надъ ложью и неразуміемъ. Но что же будетъ послѣ того, какъ наука одержитъ побѣду надъ религіею? На этотъ вопросъ Бюхнеръ отвѣчаетъ слѣдующее. Послѣ разрушенія вѣры въ боговъ и Бога настанетъ вѣра въ человѣчество, вѣра въ облагороженіе человѣчества и въ улучшеніе его земнаго существованія, вѣра въ рай, который находится не позади, а впереди насъ и достигается не милостію и помощію боговъ, но только чрезъ собственное стремленіе и освобожденіе отъ безчисленныхъ остатковъ невѣжества, которые перешли къ намъ отъ нашего печальнаго прошлаго. Это стремленіе къ счастью и истинѣ учредить ре-

лигію свободомыслящихъ, богъ которой—не митительный, гнѣ-
вающійся Богъ іудеевъ или наказывающій и награждающій
Богъ христіанъ, но воплощеніе или представленіе въ чувствен-
номъ образѣ всеобщей любви къ человѣчеству и человѣческаго
благосостоянія; а программа этой религіи есть великая про-
грамма лучшаго будущаго: „свобода, образованіе и благо-
состояніе всѣхъ“!

Вотъ краткое содержаніе лекціи Бюхнера, изложенное почти
его же собственными словами. Но кромѣ сказаннаго Бюхнеръ
ставитъ еще длинный рядъ вопросовъ, на которые будто бы
никто изъ христіанскихъ богослововъ не въ состояніи дать
отвѣта и которые поэтому будто бы имѣютъ роковое значеніе
для христіанства. Вотъ эти вопросы. Какимъ образомъ возмож-
но получить прощеніе грѣховъ, слѣпо вѣруя въ самые без-
смысленные догматы или церковныя ученія? Если Богъ дѣй-
ствительно существуетъ и если Ему противно невѣріе,—отчего
Онъ не дастъ намъ столь ясныхъ знаменій Своего бытія и
вездѣприсутствія, чтобы ни какое сомнѣніе не было возмож-
нымъ,—что для Него во всякомъ случаѣ было бы легко сдѣ-
лать? Отчего Богъ терпитъ атеистовъ и допускаетъ, что не-
вѣріе въ Него и Его бытіе съ каждымъ днемъ увеличивается
и захватываетъ все большее и большее количество мыслящихъ
умовъ? Если Богъ дѣйствительно промышляетъ о мірѣ, зачѣмъ
Онъ допускаетъ страдать праведникамъ, тогда какъ неправед-
ные благоденствуютъ въ роскоши и счастья? Зачѣмъ Богъ по-
стоянно допускаетъ погибать множеству людей невинныхъ и
трудолюбивыхъ въ водѣ, огнѣ, землетрясеніяхъ, изверженіяхъ
вулкановъ, на войнѣ, съ голода, отъ моровой язвы и т. д.?
Зачѣмъ, если вѣроученіе нашей религіи и разсужденія на-
шихъ теологовъ или богослововъ истинны, весь родъ человѣ-
ческій до пришествія Спасителя Богъ оставилъ въ невѣдѣніи
и осужденіи? Отчего Онъ послалъ Своего Сына только къ
малозначительному, скрывавшемуся въ отдаленномъ уголкѣ
Азіи іудейскому народу и оставилъ безъ вниманія всѣ другіе
народы? И зачѣмъ Онъ далъ Свои откровенія на несовершен-
номъ, нивнѣ утраченномъ языкѣ, дающемъ поводъ къ самымъ
разнообразнымъ и самымъ тревожнымъ сомнѣніямъ относитель-

но выраженнаго въ нихъ смысла? Отчего Онъ даже до настоящаго дня оставляетъ безъ божественнаго просвѣщенія всѣ дикіе и языческіе народы? Неужели, при всемъ Своемъ всевѣдѣніи, Богъ не зналъ, создавая Адама и Еву и помѣщая ихъ въ рай, что они преступятъ Его заповѣдь? И зачѣмъ Онъ далъ Своему творенію столь слабую, склонную ко грѣху природу? Зачѣмъ Онъ создалъ людей для зла, а не для добра? Если Онъ хотѣлъ, чтобы Его твореніе вѣчно оставалось въ невѣдѣніи, зачѣмъ Онъ создалъ древо познанія и змیا для искушенія? Зачѣмъ Онъ создалъ діавола или злой принципъ и дозволилъ ему пріобрѣсти столь великую силу надъ Его собственными твореніями, между тѣмъ какъ побѣжденіе его для божественнаго всемогущества было бы дѣломъ весьма легкимъ? Отчего вообще существуетъ въ мірѣ зло? Или божественное всемогущество *можетъ* уничтожить его, но *не хочетъ*; име оно *хочетъ*, но *не можетъ*! Въ первомъ случаѣ—злая воля, во второмъ—бессиліе. Или, наконецъ, оно и *хочетъ*, и *можетъ*, какъ прилично его природѣ; но откуда тогда зло и бѣдствія въ мірѣ?

Что эти вопросы сами по себѣ не столь трудны, какъ думаетъ Бюхнеръ и что христіанскими апологетами даны на нихъ вполне удовлетворительные отвѣты,—на это мы укажемъ въ особомъ изслѣдованіи („Зло, его сущность и происхожденіе“). Здѣсь же необходимо, согласно плану нашего разсужденія, обратить вниманіе на то, дѣйствительно ли проповѣдуемый въ наше время матеріализмъ есть такое научное міровоззрѣніе, которое можетъ противопоставить себя христіанству съ тѣмъ, чтобы замѣнить его собою.

Нельзя не назвать легкомысленнымъ самое основное положеніе матеріализма, по которому истинно дѣйствительнымъ и истинно сущимъ признается только матерія, вещество, то, что тѣлесно, т. е., доступно чувствамъ, бытіе же духовное не только отрицается, но даже признается невозможнымъ. Положеніе это матеріалистами не доказывается потому, конечно, что оно и не можетъ быть доказываемо. Единственно, на что указываютъ представители матеріализма, это—наше чувственное воспріятіе: матеріальное бытіе дѣйствительно существуетъ ибо мы его ощущаемъ и представляемъ, духовнаго же

бытія нѣтъ, потому что мы его не можемъ ни ощущать, ни представлять. Когда знаменитому астроному Лапласу былъ предложенъ вопросъ: признаетъ ли онъ бытіе Божіе, то онъ отвѣтилъ: съ какимъ вниманіемъ я ни осматривалъ при помощи телескопа небо, я нигдѣ не видѣлъ тамъ Бога. Какъ сильно возмущился бы учитель, еслибы его ученикъ вздумалъ измѣрять время пудами или верстами, а пространство мѣрами жидкихъ тѣлъ! Никто не сомнѣвается въ чувственномъ бытіи потому только, что ушами онъ не можетъ видѣть, а глазами слышать. Лапласъ не могъ, конечно, увидѣть при помощи телескопа той самой неразсудительной мысли своей, которую онъ высказалъ относительно бытія Божія, однако-же эта мысль была имъ высказана и ея бытія никто не отрицаетъ. Трудно даже объяснить себѣ, какимъ образомъ, представители матеріализма не могли понять, что чувственное и духовное бытіе не могутъ подлежать сужденію по одному и тому же критерию, какъ области совершенно различныя. Такимъ образомъ изъ того, что для нашего чувственнаго воспріятія не доступны духовныя или сверхчувственныя существа, еще вовсе не слѣдуетъ того, что такихъ существъ въ дѣйствительности нѣтъ или что бытіе ихъ невозможно. Точно также неосновательнымъ оказывается и то предположеніе матеріалистовъ, по которому отвергается возможность бытія духа только потому, что мы не можемъ имѣть о духѣ опредѣленнаго представленія. Всякое представленіе непременно предполагаетъ ощущеніе, а ощущеніе—чувственное воспріятіе. Такимъ образомъ, если мы не можемъ имѣть представленія о духовномъ бытіи, то только потому, что оно не доступно нашему чувственному воспріятію, а не потому, что его нѣтъ въ дѣйствительности. Но духовное бытіе можетъ быть предметомъ нашего мышленія и мысль о немъ не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія, которое бы исключало возможность бытія духовнаго. Именно мы можемъ мыслить духъ, какъ субстанцію нематеріальную, одаренную разумомъ и свободой, отличая его ясно и опредѣленно отъ бытія матеріальнаго.

Но если мы подвергнемъ болѣе внимательному анализу понятія матеріи и силы, то мы ясно увидимъ, что матеріалисты

не правы и впадаютъ въ непримиримое противорѣчiе съ собою, примѣняя чувственное воспрiятiе, какъ критерiумъ, къ сужденiю о томъ, какое бытiе должно быть признано дѣйствительнымъ и истинно-сущимъ. Въ самомъ дѣлѣ что такое матерiя? На этотъ вопросъ ни одинъ материалистъ не далъ болѣе или менѣе удовлетворительнаго отвѣта и не сказалъ намъ опредѣленно, что такое вообще матерiя сама въ себѣ. „Матерiя,—говорять,—есть субстратъ явленiй природы,—то, изъ чего вообще состоятъ всѣ вещи, само являющееся въ явленiяхъ“. Но это чисто метафизическое опредѣленiе, очевидно, ничего не опредѣляетъ. Тѣми же самыми словами пантеистъ можетъ характеризовать и то начало, которое онъ признаетъ сущностью вещей. Не лучшими оказываются и другiя опредѣленiя матерiи, которыя можно встрѣтить въ сочиненiяхъ нѣкоторыхъ материалистовъ. Но Ф. Шпиллеру, матерiя—это эфиръ; но что такое—эфиръ?—Шпиллеръ называетъ его единственнымъ принципомъ, силы, даже болѣе—богомъ, а свое ученiе, которое онъ отождествляетъ съ религiею,—эфиризмомъ, единственною религiею, которой принадлежитъ будущее и которая имѣетъ характеръ чистаго монотеизма. Но все это, очевидно, только одни слова или—вѣрнѣе замѣна однихъ пустыхъ словъ другими: слово „матерiя“ замѣнено словомъ „эфиръ“, слово „материализмъ“—словомъ „эфиризмъ“. Другiя опредѣляютъ матерiю такъ: „Тѣломъ или матерiею называется все то, что мы воспринимаемъ своими чувствами“ (Эйзенлёръ). Здѣсь, конечно, также нѣтъ никакого опредѣленiя, потому что не указывается никакого признака предмета (т. е. матерiи). Подобнымъ образомъ думаетъ опредѣлить понятiе матерiи и Фехнеръ, называя матерiею все то, что подлежитъ чувству осязанiя, т. е., то, что можно ощупать. Такимъ образомъ по Фехнеру звукъ и свѣтъ суть явленiя духовныя, нематериальныя. Наконецъ, нѣкоторые изъ материалистовъ даютъ такое опредѣленiе матерiи: „матерiею или тѣломъ называется то, что самостоятельно наполняетъ извѣстныя ограниченныя пространства“. Это опредѣленiе уже, очевидно, никуда не годится. Пространство само по себѣ предполагаетъ уже протяженiе или бытiе матерiи. Ограниченiе этого пространства можетъ быть только материальнымъ (ду-

ховнаго бытія матеріализмъ не признаеть, да оно во всякомъ случаѣ и не можетъ быть ограниченіемъ пространства). Слѣдовательно, по этому опредѣленію, матерія есть то, что находится въ границахъ матеріи. Явное безсмысліе! Матерія, которая доступна нашимъ чувствамъ, безъ сомнѣнія, не есть та матерія, которую матеріалисты объявляютъ абсолютнымъ началомъ всего сущаго. Осязаемая матерія множественна и, по изслѣдованіямъ физики, дѣлима до безконечности, слѣдовательно, она сложна и разложима на свои составныя части. Впрочемъ, нѣкоторые ученые (напр. Пулье) пришли къ тому заключенію, что матерія не можетъ быть дѣлима до безконечности, что ея частицы можно дѣлить только до извѣстной степени и что эти недѣлимые уже частицы всетаки имѣютъ еще извѣстную величину, которая гораздо меньше величинъ, доступныхъ нашему воспріятію. Химія также находитъ, что осязуемая матерія сложна, составлена изъ различныхъ основныхъ частей и потому можетъ быть химически разлагаема на эти основныя или составныя части, которыя называются элементарными или простыми тѣлами. Такихъ химическихъ элементовъ въ настоящее время насчитываютъ 61. Частицы наивозможно меньшей величины, входящія въ составъ доступнаго для нашихъ чувствъ вещества, принято въ естествознаніи называть частицами молекулярными или молекулами, недоступными не только чувству осязанія, но и воспріятію вообще. Но не остановившись на этомъ, естествоиспытатели пошли дальше и составили ученіе объ атомахъ, усвоенное и всѣми представителями матеріалистическаго міровоззрѣнія. Атомами называются „совершенно уже недоступныя для воспріятія, мельчайшія, простыя, механически и химически неразложимыя частички; онѣ раздѣляются на вѣсомыя и невѣсомыя (тѣлесныя и эфирныя атомы), при соединеніи составляютъ молекулы (частички, воспринимаемыя только искусственнымъ способомъ) и такимъ образомъ служатъ послѣднею субстанціальною основою всякой данной массы, всякой тѣлесности“. Итакъ, матеріализмъ мало-по-малу самъ пришелъ къ противорѣчію себѣ и даже къ отрицанію самого себя, потому что въ его ученіи объ атомахъ, какъ субстратѣ всего матеріальнаго, собственно говоря, заключается уже отри-

даніе понятія матеріи: осязуемое вещество происходитъ изъ неосязуемаго, вѣсомое изъ невѣсомаго, пространственное изъ непространственнаго. Кромѣ того, если атомъ есть элементъ недоступный совершенно воспріятію и непредставляемъ, если онъ невѣсомъ, непространственъ, то какимъ образомъ онъ можетъ быть названъ принципомъ матеріальнымъ? Наконецъ, если атомъ, какъ основное начало всего матеріальнаго, не доступенъ нашему чувственному воспріятію, то какое же основаніе матеріализмъ имѣетъ для того, чтобы чувственное воспріятіе считать критеріемъ для опредѣленія истинно сущаго и отвергать духовное бытіе только потому, что оно недоступно нашему чувственному воспріятію и потому не можетъ быть представляемо?

Атомистическою теоріею въ настоящее время естествоиспытатели пользуются не безъ удобства для объясненія *нѣкоторыхъ* физическихъ и химическихъ явленій; но лучшіе изъ этихъ ученыхъ сами сознаются, что эта гипотеза страдаетъ многими недостатками и не имѣетъ научнаго значенія; ею пользуются только за неимѣніемъ ничего лучшаго. И дѣйствительно, самое понятіе объ атомахъ нельзя признать строго установившимся. Прежде всего оно взято не изъ опыта, такъ какъ атомъ не доступенъ нашему чувственному воспріятію, а имѣетъ чисто метафизическое происхожденіе, какъ и всѣ положенія идеалистической философіи, которыя матеріализмъ отвергаетъ именно потому, что они—суть выводы метафизическаго мышленія, а не результатъ опытнаго изслѣдованія. Такимъ образомъ самъ матеріализмъ не знаетъ, а только вѣрить въ бытіе своихъ атомовъ. Затѣмъ, то понятіе объ атомахъ, которое мы встрѣчаемъ у лучшихъ представителей матеріализма, заключаетъ само въ себѣ непримиримое противорѣчіе. „Атомъ есть недѣлимая величина“, т. е. недѣлимымъ называется то, что дѣлимо—явная несообразность. Если атомъ есть величина, то онъ занимаетъ извѣстное пространство, какъ бы оно мало ни было; а если онъ занимаетъ пространство, то онъ подлежитъ дѣленію. Тоже самое нужно сказать и о его невѣсомости. По ученію матеріалистовъ, каждому атому присуща сила тяготѣнія, или притяженія и отталкиванія; какимъ же образомъ

онъ можетъ быть тѣломъ невѣсомымъ? Затѣмъ,—матеріалисты и даже естествоиспытатели совершенно не согласны между собою въ опредѣленіи формы атомовъ. Одни признаютъ ихъ по формѣ совершенно одинаковыми, другіе—различными. То же самое нужно сказать и относительно разстоянія между атомами. Такъ какъ атомы суть отдѣльныя величины, то необходимо предположить между ними разстояніе. Но какъ велико это разстояніе,—въ указаніи этого представителя матеріализма не согласны между собою: одни признаютъ его слишкомъ великимъ по отношенію къ величинѣ самихъ атомовъ, другіе даже отрицаютъ его. Нельзя согласиться съ тѣмъ положеніемъ матеріализма, что матерія вѣчна и никогда ни изъ чего не произошла. Если матерія есть нѣчто измѣняемое и дѣлимое, то она не можетъ быть вѣчною; если она неизмѣняема, то она не можетъ быть признана первопричиною міра. Чтобы обосновать свое положеніе, матеріалисты утверждаютъ, что силы не могутъ быть мыслимы существующими отдѣльно отъ матеріи; если же допустить, что матерія не вѣчна, а какъ либо произошла, то нужно допустить и то, что отдѣльно отъ матеріи существуетъ какая либо сила, которая ее произвела. Разсужденіе это можно назвать справедливымъ и логичнымъ, хотя представители матеріализма признаютъ его невозможнымъ. Впрочемъ, съ ними необходимо согласиться въ томъ, что сила, какъ дѣйствительная сила, не можетъ быть мыслима безъ субстанціи, которой она присуща и къ которой она относится какъ своему принципу. Но ученые, не раздѣляющіе матеріалистическаго міровоззрѣнія не могутъ согласиться съ тѣмъ совершенно ложнымъ предположеніемъ матеріалистовъ, что такая субстанція можетъ быть только матеріальною или вещественною. Напротивъ они находятъ необходимымъ для объясненія множества явленій признать, что кромѣ матеріальныхъ или физическихъ силъ существуютъ еще силы духовныя, имѣющія свое основаніе въ субстанціи духовной, т. е., нематеріальной и невещественной, каковою теисты и признаютъ личнаго и всемогущаго Бога. А если необходимо признать бытіе Бога, то уже нѣтъ никакого препятствія къ признанію и того, что матерія не вѣчна, что она произошла именно отъ Бога. Допуская вѣчность или без-

конечность матеріа, матеріалисты впадаютъ въ непримиримое противорѣчіе сами съ собою. Матерія, даже съ атомистической точки зрѣнія, по своему внутреннему свойству, должна быть мыслима не какъ нѣчто единое, но какъ множественность качественно различныхъ матеріальныхъ основъ (атомовъ). Всѣ эти матеріальные основы или атомы находятся въ извѣстномъ взаимоотношеніи другъ къ другу, а вслѣдствіе этого взаимоотношенія они находятся въ зависимости другъ отъ друга, ограничиваютъ и обуславливаютъ другъ друга, а потому и не могутъ быть признаны ни въ своей общности, ни каждый отдѣльно абсолютными и безусловными, неограниченными или безконечными, т. е., вѣчными. Матерія, по самому понятію своему предполагаетъ пространство и время, подъ формами которыхъ она только и можетъ быть доступна нашему чувственному воспріятію и которыми она ограничивается; но не можетъ быть признаваемо вѣчнымъ то, что мыслится только во времени и пространствѣ. Другими словами: признавая матерію вѣчною, матеріализмъ представляетъ ее себѣ *временною отъчужденностью* или *безконечною конечностью*,—что не возможно мыслить по законамъ здравой логики. Матерія не можетъ быть признана вѣчною или безконечною также и потому, что она всегда мыслится состоящею изъ частей, бытіемъ сложнымъ и потому легко разлагаемымъ на свои составныя части, т. е., измѣняемымъ, такъ какъ сложность и измѣняемость суть отрицаніе вѣчности. Правда, физическіе опыты доказываютъ намъ, что вещество не уничтожается, не исчезаетъ совершенно. Но это не значитъ того, что матерія вообще не произошла, не имѣла своего начала во времени, а потому вѣчна и безконечна. Физика доказываетъ только, что для естественныхъ или сотворенныхъ силъ матерія дѣйствительно неразрушима, но она не даетъ никакого основанія для заключенія, что матерія не можетъ быть уничтожена вышшею, сверхъестественною и дѣйствительно безконечною силою.

Такимъ же образомъ не выдерживаетъ критики и ученіе матеріалистовъ о силѣ. У большинства естествоиспытателей, раздѣляющихъ матеріалистическое міровоззрѣніе, мы не найдемъ даже никакого отвѣта на вопросъ: „что такое сила?“ Одни

отказываются отъ такого отвѣта, принимая понятіе силы какъ уже непосредственно очевидное; другіе желаютъ отдѣлаться отъ этого вопроса, признавая его пустымъ и неважнымъ и опредѣляя силу такимъ образомъ: „сила есть не что иное, какъ тайное исчадіе непреодолимаго стремленія нашего къ олицетворенію; это только какъ бы риторическая уловка нашего ума, хватающагося за тропы, когда у него для точнаго названія нѣтъ яснаго представленія. Въ понятіяхъ о силѣ и матеріи мы видимъ возвращеніе того самаго дуализма, который проявляется въ представленіяхъ о Богѣ и мірѣ, душѣ и тѣлѣ. Это та же, только уточненная, потребность, которая побуждала нѣкогда людей населять кустарники и ручьи, скалы, воздухъ и море создавіями собственной фантазіи. Что толку говорить, что есть взаимная сила притяженія, которая двѣ матеріальныя частицы приближаетъ одну къ другой?“ (Дю-Буа-Реймондъ). Матеріалисты этого направленія признаютъ матерію и силу нераздѣльнымъ единствомъ. По ихъ мнѣнію, только играютъ словами, когда нѣчто неподвижное и покоящееся называютъ матерію, а матерію дѣятельную и приведенную въ движеніе—силою. Такимъ образомъ матеріалисты эти, отказываясь отъ опредѣленія силы, въ дѣйствительности опредѣляютъ ее, какъ дѣятельную матерію; но они легкомысленно оставляютъ безъ вниманія то обстоятельство, что есть и еще какая-то сила, которая перемѣщаетъ матерію изъ покоя въ дѣятельность. Другіе называютъ силами только мысленныя причины различныхъ дѣйствій, при чемъ утверждаютъ что этимъ мысленнымъ причинамъ, какъ простому отвлеченному понятію, имѣющему значеніе лишь для нашего мышленія, ничто не соответствуетъ въ дѣйствительности (Брюкке). Третьи подъ силами разумѣютъ присущую матеріи способность производить извѣстныя дѣйствія (Гельмгольцъ). Нѣкоторые матеріалисты опредѣляютъ силу какъ „извѣстное свойство вещей“. Въ этихъ трехъ опредѣленіяхъ силы замѣняются только другими названіями: причина, способность, но понятіе силы чрезъ это нисколько не выясняется. Есть матеріалисты, которые понимаютъ силу только какъ „отношеніе субстанцій или отрывокъ естественнаго теченія.“ Фехнеръ опредѣляетъ понятіе силы та-

кимъ образомъ: „для физики сила вообще есть не что иное, какъ выраженіе, помогающее выясненію законовъ равновѣсія и движенія, которые играютъ весьма важную роль въ матеріальныхъ отношеніяхъ“. Многіе опредѣляютъ силу какъ основаніе дѣйствій, движеній или вообще явленій. Но это опредѣленіе ничѣмъ въ сущности не отличается отъ того, по которому силою называется вообще причина дѣйствій. Наконецъ, нѣрѣдко можно встрѣтить въ сочиненіяхъ матеріалистовъ отождествленіе силы съ закономъ дѣйствій. Но сила и законъ понятія вовсе не тождественныя. Законъ есть опредѣленный, всеобщій и неизмѣнный образъ дѣйствія извѣстной силы; слѣдовательно, законъ уже напередъ предполагаетъ извѣстныя силы и указываетъ способъ ихъ дѣйствія; ясно, что отождествлять законы съ силами нельзя. Вотъ какъ спутанно и сбивчиво у матеріалистовъ самое понятіе о силѣ! Поэтому извѣстный матеріалистъ *Бурмейстеръ* поступаетъ только искренно, когда говоритъ: „мы столь же мало знаемъ, что такое жизненная сила, какъ и то, что такое сила сама въ себѣ; въ этомъ случаѣ мы довольствуемся голословнымъ положеніемъ, что сила есть причина всѣхъ явленій въ матеріи.“ Но какому бы опредѣленію понятія силы мы не отдали предпочтенія, во всякомъ случаѣ матеріалисты должны допустить, что о силахъ природы, какъ и объ атомахъ, мы не можемъ имѣть опредѣленнаго представленія, подобно тому какъ мы не имѣемъ такого представленія и о бытіи духовномъ, потому что своими чувствами мы воспринимаемъ не силы сами по себѣ, а только ихъ дѣйствія. То же самое нужно сказать и о законахъ природы, и о другихъ матеріалистическихъ положеніяхъ, имѣющихъ, по необходимости, абстрактный характеръ. Вообще нужно сказать, что матеріалистъ, если онъ послѣдователенъ, долженъ отрицать бытіе и матеріи, и силъ природы и всего того, что вызывается надъ простымъ представленіемъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Историческій очеркъ возрѣній на нравственно-юридическую вѣднѣмость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ.

(Продолженіе *).

Г Л А В А П.

Заботы Христіанской Церкви о сохраненіи вѣроученія въ надлежащей чистотѣ, а также объ устраниеніи ересей и расколовъ въ первые три вѣка.—Мѣры противъ упорныхъ еретиковъ и раскольниковъ по церковному законодательству до Никейскаго періода.—Церковныя постановленія о преступленіи ересей и расколовъ и о наказуемости лицъ, упорствующихъ въ заблужденіяхъ, въ періодъ вселенскихъ соборовъ.—Въ чемъ состояло отлученіе отъ Церкви еретиковъ и раскольниковъ и какъ оно примѣнялось къ нимъ.—Мѣры императоровъ противъ еретиковъ и раскольниковъ, устанавливаемая послѣ церковнаго суда.—Заботы правительства о приведеніи въ исполненіе мѣръ, принятыхъ церковною и гражданскою властію противъ еретиковъ и раскольниковъ.

Всякая истина, становясь достояніемъ ума человѣческаго, можетъ разнообразиться въ пониманіи и сознаніи людей, можетъ получать различныя видоизмѣненія отъ примѣси личныхъ взглядовъ каждаго ¹⁾).

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 7.

¹⁾ Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія. Спб. 1851. Онъ же. Охраненіе православной вѣры въ древней вселенской церкви. Хр. Чт. 1862. II. 153. Н. Заозерскій. Церковный судъ въ первые вѣка христіанства. Кострома. 1878. Н. Суворовъ. Курсъ церковнаго права. Ярославъ, 1889—90. Онъ же. Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Ярославъ. 1884. Онъ же. О церковныхъ наказаніяхъ. Спб. 1876. И. Бердянковъ. Краткій курсъ церковнаго права. Казань. 1888—89. Н. Соколовъ. Изъ лекцій по церковному праву. Москва. 1874—75. И. Миловановъ. О преступленіяхъ и наказаніяхъ церковныхъ. Хр. Чт. 1887. I и II. Объ образѣ дѣйствованія православныхъ государей греко-римскихъ въ IV, V и VI вѣкахъ въ пользу Церкви противъ еретиковъ и раскольниковъ. Прибавленія къ Тв. Св. От. 1859. П. Лашкаревъ. Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности. Киевъ. 1876. Ф. Кургановъ. Отношенія между церковною и гражданскою властію въ византійской имперіи. Казань. 1880. Bingham. Antiquitates ecclesiasticae. Том. VII. lib. XVI cap. 6. § 5 seqq. G. Phillips. Kirchenrecht. Regensburg. 1857. В. II. S. 390 flg. S. 441 flg. В. Кипарисовъ. О церковной дисциплинѣ. Сергіевъ Посадъ. 1897.

Туже участь испытали и небесныя истины Христовой вѣры съ первыхъ дней распространенія Евангелія Христова. Въ апостольской уже Церкви мы видимъ не только необычайную степень духовнаго просвѣщенія и глубокаго проникновенія въ духъ и сущность вѣры Христовой, но также и рядъ тѣхъ великихъ заблужденій, тѣхъ дѣйствій духа лести, которыя во всѣ времена грозили опасностью св. Церкви, появляясь въ ней въ различныхъ формахъ. Казалось, что всѣ темныя силы, соединились противъ Того, Кто пришелъ въ міръ, чтобы разрушить дѣла діавола. Гдѣ начинало произрастать святое сѣмя Евангелія, тамъ злой врагъ успѣвалъ уже посѣять плевелы. И чѣмъ сильнѣе дѣйствовалъ Духъ Истины, тѣмъ болѣе духъ лжи старался какъ бы оспаривать у него владычество надъ міромъ. Господь сказалъ ученикамъ Своимъ: „невозможно не прийти со-блазнамъ; но горе тому, чрезъ кого они приходятъ“ ¹⁾. Всѣ посланія Апостоловъ наполнены предостереженіями противъ ложныхъ учителей и ихъ лжеученій ²⁾. Эта примѣсь личныхъ взглядовъ къ положительной истинѣ, это видоизмѣненіе ея въ сознаніи частныхъ лицъ, часто неважныя сами по себѣ въ обыкновенныхъ истинахъ и ученіяхъ человѣческихъ, всегда бывають важны въ отношеніи къ истинамъ богооткровеннымъ, въ дѣлѣ вѣры Христовой. Это зависитъ отъ важности самыхъ истинъ вѣры. Вѣра Христова дана намъ для нашего вѣчнаго спасенія; отъ нея зависитъ наша вѣчная жизнь. То или другое исповѣданіе ея приводитъ насъ или къ вѣчной жизни, или къ вѣчной гибели и смерти; отъ исповѣданія вѣры Христовой зависитъ также цѣлость самаго Евангелія и Церкви. Потому православная Христова Церковь, вмѣстѣ съ распространеніемъ ученія Христова, всегда принимала самыя дѣятельныя мѣры къ тому, чтобы исповѣданіе его вѣрующими привести къ должному единству, какъ едина и неизмѣнна сама истина Христова,—дать ему правый видъ, какъ право само Евангеліе,—охранить его отъ примѣси ложныхъ мнѣній человѣческихъ. Длинный рядъ церковныхъ постановленій, клонящихся прямо къ охраненію истинной вѣры въ обществахъ христіанскихъ,

¹⁾ Мѡ. XVIII, 7; ср. Лук. XVII, 1.

²⁾ Кол. II, 8; Дѣян. XX, 29—31.

служить самымъ лучшимъ свидѣтельствомъ материнской заботливости Церкви о сохраненіи цѣлости вѣры въ умахъ и сердцахъ чадъ своихъ.

Но св. православная церковь, непрестанно заботясь объ истинныхъ и отпадшихъ дѣтяхъ своихъ, никогда не употребляла насильственныхъ мѣръ противъ еретиковъ, какъ *показываетъ намъ исторія* первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. До Константина Великаго церковь заботилась возвратить еретиковъ къ православной вѣрѣ мѣрами увѣщанія, увѣжденія, запрещенія и только упорныхъ отлучала отъ общества спасаемыхъ. Къ своей страшной анаемѣ церковь прибѣгала только тогда, когда уже истощены были все средства кротости и любви для вразумленія заблуждающагося. Такъ поступать церкви повелѣлъ Самъ Спаситель, когда сказалъ вопрошавшимъ Его ученикамъ: „нѣсть воля предъ Отцемъ вашимъ небеснымъ, да погибнетъ единъ отъ малыхъ сихъ. Аще же согрѣшитъ къ тебѣ братъ твой, иди и обличи его между тобою и тѣмъ единѣмъ. Аще тебе послушаетъ, приобрѣлъ еси брата твоего; аще ли тебе не послушаетъ, пойми съ собою еще единого или два, да при устѣхъ двою, или тріехъ свидѣтелей станеть всякъ глаголь. Аще же не послушаетъ ихъ, повѣдь церкви: аще же и церковь преслушаетъ, буди тебѣ, якоже язычникъ и мытарь“ (выраженіе, равносильное слову: анаема) ¹⁾. И если бы духовные западные владыки слѣдовали этому повелѣнію Христа и по смерти Константина Великаго, то, можно полагать, міръ не видѣлъ бы судилища инквизиціи; число еретиковъ не возросло бы до такой степени; равно и самыя ереси не были бы такъ продолжительны. Если же кто продолжалъ противиться суду церкви и послѣ всѣхъ ея мѣръ вразумленія, то церковь съ тѣхъ поръ, какъ вошла въ мирный союзъ съ гражданскимъ правительствомъ, хотя обращалась въ такихъ случаяхъ къ суду гражданскому, но требовала отъ него лишь защиты себѣ и мѣръ для усмиренія возмутителей общественнаго спокойствія и порядка: „аще который пресвитеръ или діаконъ, презрѣвъ своего епископа, отлучить самъ себя

¹⁾ Мс. XVIII, 14—17.

отъ церкви и начнетъ творити особья собранія, и поставитъ жертвенникъ, а призываемый епископомъ не покорится, не восхощетъ ему повиноватися и, бывъ призываемъ единожды и дважды, не послушаетъ: таковой да будетъ совершенно извержень изъ своего чина, и отнюдь не можетъ до служенія допущень быти, ниже паки воспріяти прежнюю свою честь. Аще же упоренъ будетъ, возмущая церковь и возставая противу ея: то, яко мятежникъ, да будетъ укрощаемъ внѣшнею властію¹⁾. Указывая на это правило, двукратный соборъ Константинопольскій въ свою очередь говоритъ: „подобаетъ священнику Божію вразумляти неблагонравнаго наставленіями и увѣщаніями, иногда же и церковными епитиміями, а не устремлятися на тѣла человѣческія съ бичами и ударами. Аще же нѣкіе будутъ совершенно непокорны и вразумленію чрезъ епитиміи не послушны: таковыхъ никто не возбраняетъ вразумляти преданіемъ суду мѣстныхъ гражданскихъ начальниковъ. Понеже пятымъ правиломъ антиохійскаго собора постановлено: производящихъ въ церкви возмущеніе и крамолы обрати къ порядку внѣшнею властію“²⁾.

Еще доникейскаго періода церковное законодательство довольно богато постановленіями о преступленіи ереси. Направленное, вообще говоря, противъ тѣхъ преступленій, которыя, по возрѣніямъ времени, признавались наиболѣе тяжкими, церковное законодательство подводитъ послѣднія подъ три обширныя категоріи: идолослуженіе, убійство и плотскіе грѣхи (*delicta carnis*), съ ихъ развѣтвленіями. Ересь, какъ отпаденіе отъ истинной вѣры, сопоставляется съ идолослуженіемъ (*idolatria*) и составляетъ предметъ нѣсколькихъ церковныхъ правилъ, которыми воспрещается проявленіе еретическихъ взглядовъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ практическимъ вопросамъ³⁾. распространеніе еретическаго ученія посредствомъ книгъ, которыя читать строго воспрещается вѣрнымъ⁴⁾, оглашеніе въ церкви нечестивыхъ книгъ⁵⁾, бракъ съ еретиками⁶⁾ и всякое

1) Антиох. соб. 5 пр.

2) 9 пр.

3) Апост. пр. 49, 52—53; Анкир. соб. пр. 14; Апост. пр. 3—4 (познаніа происхождения) и 5, 79; Арел. соб. 1 пр.; Эльв. соб. 43 пр.

4) Апост. Постан. кн. VI, гл. 16, стр. 187 и слѣд.

5) Эльв. соб. 52 пр. Апост. 60 пр. говоритъ только о клирикахъ, виновныхъ въ этомъ преступленіи, а не о мірянахъ

6) Эльв. соб. пр. 15—17.

религіозное общеніе съ ними ¹⁾, или указывается способъ пріятія ихъ въ церковь ²⁾.

Но болѣе подробныя постановленія о преступленіи ереси мы находимъ въ законодательныхъ памятникахъ періода вселенскихъ соборовъ. Ересь, какъ преступленіе, разсматривается въ церковныхъ канонахъ этого періода съ слѣдующихъ сторонъ. Во-первыхъ, ересь разсматривается какъ *самовольное* отдѣленіе нѣкоторыхъ членовъ церкви отъ общаго ея тѣла съ цѣлю составленія отдѣльнаго общества, явно стремящагося къ разрушенію церкви. Съ этой точки зрѣнія съ ересью имѣютъ сходство расколъ и самочинное сборище ³⁾. Когда въ этомъ смыслѣ понимается ересь, то равно подлежатъ осужденію всѣ, вступающіе какимъ бы ни было образомъ въ общеніе съ членами еретическаго общества ⁴⁾. Въ частности различаются: 1) Молитва съ еретиками на еретическихъ кладбищахъ, или такъ называемыхъ у нихъ мученическихъ мѣстахъ ⁵⁾. 2) Общеніе съ еретиками въ ихъ праздникахъ ⁶⁾, полученіе отъ нихъ благословенія и праздничныхъ даровъ ⁷⁾.

Во-вторыхъ, когда еретическое общество незаконно присвоитъ себѣ право сообщать своимъ членамъ нѣкоторыя священныя права и преимущества, какими дѣйствительно пользуются только члены истинной церковной іерархіи, то преступленіями признаются всѣ отсюда проистекающія дѣйствія лицъ этой лжеіерархіи, а преступниками—всѣ лица, принимающія эти дѣйствія, какъ истинныя: таково общее Апостольское установленіе ⁸⁾. Отсюда въ частности строгими церковными правилами отвергаются: 1) Крещеніе еретиковъ и нѣкоторыхъ (поименованныхъ въ правилахъ) раскольниковъ ⁹⁾. 2) Всѣ дѣйствія членовъ еретическаго общества, направленныя къ уничтоженію

¹⁾ Апост. пр. 10, 45—46.

²⁾ Элев. соб. пр. 22; „звашаго въ ересь и возвратившагося послѣ въ лоно Церкви слѣдуетъ принять, потому что онъ признаетъ грѣхъ свой; онъ долженъ каяться въ теченіе 10 лѣтъ и затѣмъ можетъ быть допущенъ къ причащенію. Если кто въ дѣствіи еще уловленъ въ ересь, то, обращаясь къ Церкви, будетъ принятъ въ нее безъ покаянія“. См. еще Арел. соб. пр. 8—9.

³⁾ Василія Вел. 1 пр.

⁴⁾ 3 всел. соб. 2 пр.

⁵⁾ Лаод. соб. пр. 9, 34; сн. Апост. пр. 45—46, 65.

⁶⁾ Лаод. соб. 37 пр.

⁷⁾ Апост. пр. 46 68.

⁷⁾ Ibid. 32 пр.

⁹⁾ Василія Вел. 1 пр.; 1 всел. соб. 19 пр.

правъ законно обладающихъ ими осуждаются, какъ не имѣющія никакого значенія для членовъ церкви; напимѣръ, мнимое лишеніе еретичествующимъ епископомъ православныхъ клириковъ ихъ степени ¹⁾, или наоборотъ; возвращеніе священныхъ степеней или общенія съ церковью, отнятыхъ истинною церковною властью ²⁾.

Что ересь, обнаруживаемая такого рода дѣйствіями, карается на церковномъ судѣ, какъ преступленіе однородное съ расколомъ,—это видно: во 1-хъ, изъ слѣдующихъ словъ св. Василия Великаго: „Каеары суть изъ числа раскольниковъ. Однако угодно было древнимъ, какъ то: Кипріану и нашему Фирмилиану, единому опредѣленію подчинити всѣхъ сихъ: каеаровъ, енкратитовъ, идропарастатовъ и апотактитовъ. Ибо хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣли на себѣ благодати св. Духа. Ибо оскудѣло преподаваніе благодати, потому что пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ и чрезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, сдѣлавшись мірянами, не имѣли власти ни крестити, ни рукополагати и не могли преподавати другимъ благодать св. Духа, отъ которой сами отпали“ ³⁾. Во 2-хъ, изъ 6 правила 2 Вселенскаго собора: „еретиками же именуемъ какъ тѣхъ, которые издавна чуждыми церкви объявлены, такъ и тѣхъ, которые послѣ того нами анаемѣ преданы; кромѣ же сего и тѣхъ, которые хотя притворяются, будто нашу вѣру исповѣдуютъ здраво, но которые *отдѣлились*

¹⁾ 3 всел. соб. 3 пр.

²⁾ Ibid. 5 пр.

³⁾ См. 1 пр. Впрочемъ, это не общее и не безусловное правило относительно всѣхъ раскольниковъ. Ибо сказанное св. Василиемъ Великимъ могло бы, конечно, быть примѣнимо къ донатистамъ и новаціанамъ, однако же соборъ Карфагенскій въ видахъ успѣшнѣйшаго присоединенія ихъ къ православной церкви постановилъ: принимать въ общеніе съ церковью и крещенныхъ (пр. 57, 68), и рукоположенныхъ (пр. 79) донатистами безъ повторенія надъ ними этихъ таинствъ. Первый Вселенскій соборъ подобнымъ же образомъ постановилъ относительно новаціанъ (8 пр.). Но, съ другой стороны, епископы римскій и медіолавскій, за мнѣніемъ которыхъ отцы Карфагенскаго собора обратились по вопросу о донатистахъ, въ свою очередь не соглашались признать священство у донатистовъ и опредѣляли: обращающихся отъ нихъ къ церкви снова рукополагати при постановленіи въ мѣръ (Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церк. законовѣдѣнія. II, 189).

и собираютъ собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ“. Такимъ образомъ въ правилѣ почитаются еретиками и тѣ, отдѣлившіеся отъ церкви, которые у насъ обыкновенно называются раскольниками ¹⁾). Въ 3-хъ, изъ 33 правила Лаодикійскаго собора, гдѣ запрещается вѣрнымъ молиться одинаково какъ съ еретикомъ, такъ и отщепенцами.

Въ—третьихъ, ересь разсматривается, какъ преступленіе, которое разрушаетъ истину и чистоту православныхъ догматовъ. Преступникомъ въ этомъ смыслѣ является лицо или цѣлое общество, проповѣдующее или новый догматъ, вмѣсто древняго, или догматъ, передѣланный изъ древняго, какъ его искаженіе. Здѣсь осуждаются: 1) Самыя ученія ²⁾). 2) Лица, державшія особо или всенародно держаться извѣстнаго еретическаго ученія ³⁾). Въ частности между послѣдними различаются: главные виновники, или „предстатели нечестія“, и увлеченные нуждою или насиліемъ ⁴⁾).

¹⁾ Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церк. законовѣдѣнія. I, 507.

²⁾ Напр.: „да предаеся анаемѣ всякая ересь: евноміанъ, аномеевъ, арианъ“ и пр. (2 всел. соб. 1 пр.).

³⁾ 3 всел. соб. 4 пр.

⁴⁾ См. Посл. св. Афанасія къ Руфиніану; см. св. Теоф. алекс. 2 пр. Изъ вышесказаннаго видно, что съ нѣкоторыхъ сторонъ ересь и расколъ въ церковныхъ канонахъ разсматриваются, какъ преступленія однородныя. Однако надо замѣтить, что въ правилахъ и церковной практикѣ расколъ и уклоненіе въ него обозначаются и своими особенными свойствами. Такъ, одинъ видъ раскола отличается отъ ереси по внутреннему своему характеру: „раскольниками, пишетъ св. Василій Великій, древніе нарекла раздѣлившіеся въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ предметахъ церковныхъ, допускающихъ уврачеваніе“. Таковы, напр., были енкратиты, изъ числа которыхъ св. Василій Великій принялъ двухъ—Зоию и Саторинна даже на епископскую кафедру (см. 1 пр.; см. 86). Другой видъ раскола существенно отличается отъ ереси. Это—простое раздѣленіе извѣстной церкви на двѣ части, каждая съ своимъ епископомъ, хотя и получившимъ рукоположеніе въ истинной церкви. Таковъ былъ, напр., Мелетіевъ расколъ. Виновникъ раскола Мелетій на первомъ Вселенскомъ соборѣ наказанъ былъ только лишеніемъ правъ и власти епископской безъ лишенія, однако же, степени. „Поставленнымъ же имъ и утвержденнымъ, пишутъ въ посланіи своемъ отцы собора, таинственнымъ рукоположеніемъ соборъ опредѣлилъ допустить къ церковному общенію, но съ тѣмъ, чтобы въ достоинствѣ и служеніи всегда занимали второе мѣсто, послѣ всѣхъ священнослужителей.., принявшихъ рукоположеніе отъ Александра“ (Дѣян. всел. соб. т. I, стр. 188). Такой же расколъ угрожалъ, по словамъ св. Григорія Богослова, Антиохійской церкви, когда тамъ одновременно явились два епископа: Мелетій и Цаминъ (Творенія. 1848. ч. 6, стр. 56–57). И еще раньше этого подобное же раздѣленіе церкви видно въ Александріи во дни св. Цециліана, когда противоположная

Въ другихъ канонахъ подвергаются анаѳемѣ разнымъ ереси¹⁾, воспрещается вступленіе въ ересь²⁾, указываются способы присоединенія еретиковъ разнаго рода къ церкви³⁾, при чемъ имѣется въ виду то или другое покааніе за прежнюю принадлежность къ ереси, воспрещаются нѣкоторые обычаи, скрывающіе въ себѣ еретическую мысль⁴⁾, и обнародованіе въ церквахъ ложныхъ повѣстей о мученикахъ⁵⁾, а также предписывается представлять въ константинопольскую епископію басни и памфлеты противъ иконъ⁶⁾. Запрещая православнымъ христіанамъ религіозное общеніе съ еретиками⁷⁾, къ которымъ приравнивались также всѣ отлученные и изверженные изъ клира⁸⁾, церковные каноны воспрещаютъ еретикамъ входить въ домъ Божій⁹⁾.

ему партія руположила другого епископа—Маіорина (Opt. Milev.: „De schismate Donatistarum.“ lib. I. § 19. pag. 18—19). Уклоненіе въ этотъ расколъ не составляетъ, конечно, такого тяжкаго преступленія, которое влекло бы за собою лишеніе сана или общенія церковнаго, и можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ только временное удаленіе отъ исполненія обязанностей сана или должности, какъ въ первомъ вышеуказанномъ случаѣ; можетъ даже остаться и безъ всякаго наказанія, какъ во второмъ. Въ томъ и другомъ случаѣ скорѣе обнаруживается преступленіе противъ церковной дисциплины, чѣмъ противъ вѣры. Тѣмъ болѣе это нужно сказать о т. н. „самочинномъ сборищѣ“. Здѣсь, правда, какъ въ ереси и расколѣ, насильственно отторгается отъ тѣла церкви извѣстная часть ея, но это отторженіе есть только внѣшнее. Оно происходитъ не вслѣдствіе несогласій въ догматахъ или обрядѣ церковномъ, но вслѣдствіе противленія лицамъ, занимающимъ высшія церковно-правительственныя должности; напр., отдѣленіе а) отъ епископа пресвитеровъ (Карѣ. соб. 64 пр.) или—б) монаховъ (4 всел. соб. 18 пр.).

¹⁾ 2 всел. соб. 1 пр.; 3 всел. соб. 6 пр.; 7 всел. соб. 1 пр.; Карѣ. соб. пр. 123—130; Трул. соб. пр. 1—2, 81.

²⁾ 3 всел. соб. пр. 1—2, 4, 7; Лаод. соб. пр. 34—35.

³⁾ Посл. св. Аеанасія къ Руфин.; Василія Вел. пр. 1, 5, 47; Лаод. соб. пр. 7—8; Карѣ. соб. пр. 68, 79; Теофил. Александр. 12 пр.; Трул. соб. 95 пр.

⁴⁾ Напр.: приговлеленіе хлѣбныхъ печеній въ честь богѣзней рожденія пренепорочной Дѣвы Маріи (Трул. соб. 79 пр.).

⁵⁾ Трул. соб. 63 пр.; ср. Лаод. соб. пр. 59—60, воспрещающія чтеніе въ церквахъ книгъ, кромѣ каноническихъ.

⁶⁾ 7 всел. соб. 9 пр.

⁷⁾ Правилomъ 30 собора Карѣ. и 14 Халкид. воспрещается духовнымъ лицамъ и ихъ дѣтямъ вступать въ бракъ съ еретиками; но въ правилахъ 10 и 31 собора Лаод., а также въ 72 правилѣ собора Трул. устанавливается общее и безусловное для всѣхъ христіанъ воспрещеніе браковъ съ еретиками, хотя и безъ расторгненія брака уже заключеннаго, въ случаѣ обращенія одного изъ супруговъ въ православіе.

⁸⁾ 2 всел. соб. 6 пр.; Антиох. соб. пр. 2, 6; Сард. соб. 13 пр.; Карѣ. соб. пр. 9, 38.

⁹⁾ Лаод. соб. 6 пр.; Тимоѣ. алекс. 9 пр.—Что эти принципы поддерживались

Такимъ образомъ за искаженіе догматовъ вѣры, изложенныхъ въ символѣ, измышленіе и распространеніе иной вѣры, кромѣ утвержденной св. отцами,—виновные подвергаются: епископы—лишенію епископскаго достоинства, клирики—исключенію изъ клира, міряне—анаѳемѣ ¹⁾).

Церковь христіанская въ первое время своего существованія сообразовала свою наказующую дѣятельность съ тѣми нормами, какія даны Самимъ Основателемъ ея и Его непосредственными учениками. Церковь, какъ общество вѣрующихъ во Христа (Ἐκκλησία), держала въ своихъ рукахъ исправительно—наказующую власть. Таковъ смыслъ словъ Христа: „τῆ ἐκκλησίᾳ“; таковъ же смыслъ упрека, сдѣланнаго Ап. Павломъ коринѳянамъ: „И вы возгордились, вмѣсто того, чтобы лучше плакать, дабы взятъ былъ изъ среды васъ сдѣлавшій такое дѣло“ ²⁾, и далѣе: „и такъ, извергните развращеннаго изъ среды васъ“ ³⁾. Христосъ указаль нераскаяннаго члена церкви считать за язычника и мытаря; т. е. за лицо постороннее, чуждое, внѣшнее для церкви, но и не болѣе. Само собою разумѣлось, что подобное лицо не могло оставаться въ прежнихъ братскихъ отношеніяхъ къ остальнымъ христіанамъ и пользоваться тѣми благами, кторыя доступны только для членовъ церковнаго общества. Такимъ образомъ, подвергнутый церковному отлученію еретикъ отстранялся отъ богослуженія, отъ общественныхъ молитвъ, отъ евхаристіи и вечери любви; отлученный не назывался уже братомъ; ему не давали братскаго цѣлованія; имя его вычеркивалось изъ церковныхъ диптиховъ и синодиковъ, въ которые вносились имена вѣрующихъ для возношенія молитвъ о нихъ при общественномъ богослуженіи ⁴⁾. Изъ

во всей силѣ, можно заключить изъ отвѣтовъ Вальсамона Марку Александрійскому (15, 16 и 35), въ которыхъ всякое религіозное общеніе съ еретикомъ считается безусловно невозможнымъ, на основаніи словъ Писанія: „не мечте бисера вашего предъ свиньями“ (Мф. VII, 6) и „кто не со Мною, тотъ противъ Меня“ (Мф. XII, 30). Этотъ взглядъ распространяется Вальсамономъ и на латинявъ, но другіе канонисты—Іоаннъ Кипрскій (отв. 2) и Дмитрій Хоматинъ (отв. 4) осуждаютъ этотъ взглядъ.

¹⁾ В всел. соб. 7 пр.; 6 всел. соб. 1 пр.

²⁾ I Кор. V, 2.

³⁾ Ibid. V, 13.

⁴⁾ Сущность отлученія Тертуліанъ изображаетъ такъ: *arceri et ejici ab ecclesia, a fraternitatis communione et jure relegari, submoveri a limine et tecto omni ecclesiae, sacramento benedictionis exauctorari, communioni interdici, abscindi, repelli* (apolog. c. 39).

словъ Спасителя можно заключить, что отлученный еретикъ долженъ былъ лишиться общенія лишь церковнаго, но не прекращалъ общенія въ гражданскихъ отношеніяхъ, такъ какъ ни язычники, ни мытари не могли быть исключены изъ гражданскихъ отношеній (*commercium civile*). Но несомнѣнно, что уже Апостолы, въ виду предохраненія христіанъ отъ опасностей, которыя могли возникнуть изъ сообщества съ явными грѣшниками и еретиками, вмѣняли своимъ послѣдователямъ въ нравственную обязанность избѣгать этого сообщества ¹⁾. Такимъ образомъ, дѣйствіе отлученія еретика ограничивалось чисто церковною сферою, и въ этой области нарушеніе правила о необщеніи съ отлученнымъ разсматривалось, какъ преступленіе, влекущее за собою также отлученіе ²⁾. Притомъ, въ древней церкви было постояннымъ правиломъ, чтобы отлученный въ одной общинѣ не былъ принимаемъ въ другой ³⁾. Въ послѣдующей практикѣ церкви съ теченіемъ времени выработались нѣкоторыя другія ограниченія для отлученныхъ, но и эти ограниченія также не выходили изъ сферы церковной жизни. Такъ, второй Вселенскій соборъ 6 своимъ правиломъ постановилъ: не позволять еретикамъ приносить обвиненій на православныхъ епископовъ по дѣламъ церковнымъ, разумѣя подъ еретиками тѣхъ, которые издавна объявлены чуж-

¹⁾ Ап. Іоаннъ во 2 своемъ посланіи пишетъ: „кто приходитъ къ вамъ и не приноситъ сего ученія, того не принимайте въ домъ и не привѣтствуйте его, ибо привѣтствующій его участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его“ (ст. 10—11). Апост. Постан. кн. II, гл. 39: „какъ язычниковъ, желающихъ казаться, допускаемъ въ церковь, чтобы слушали Слово Божіе, такъ и симъ отлученнымъ, доколѣ не покажутъ они плода покаянія, дозволяемъ входить въ церковь, чтобы слушали Слово Божіе и не погибли вдругъ совершенно, а въ молитвѣ да не имѣютъ они общенія“.

²⁾ Апост. пр. 10: „аще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолится, хотя бы то было въ домѣ, таковый да будетъ отлученъ“. Антиох. соб. пр. 2, которымъ поясняется смыслъ приведеннаго апостольскаго, даетъ видѣть, что Церковь запрещала молитвенное общеніе не въ томъ смыслѣ, чтобы, напр., еретикъ или вообще отлученный не могъ войти въ православный храмъ для молитвы, но главнымъ образомъ, въ томъ, что христіанинъ не могъ войти, напр., для молитвы въ домъ еретика или вообще отлученнаго, такъ какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ оказалъ бы явное неуваженіе къ Церкви и къ церковному суду: „да не будетъ позволено имѣти общенія съ отлученными отъ общенія, ниже сходиться въ дома и молиться съ находящимися въ общенія церковнаго; чуждающихся собраний одной церкви, не примати и въ другой“. Ср. апост. 65 пр.

³⁾ Апост. пр. 13, 32; 1 всел. соб. 5 пр.; Антиох. соб. 6 пр.; Сардик. соб. 13 пр.

дыми церкви, равно и тѣхъ, которые послѣ того преданы ана-
темъ. Сила этого запрещенія распространена и на тѣхъ изъ
принадлежащихъ къ церкви, которые за какія-либо вины осуж-
дены и извержены, или отлучены изъ клира или изъ разряда
мірянъ ¹⁾). Запрещеніе принимать отъ отлученныхъ обвиненія
противъ епископовъ касалось только церковныхъ дѣлъ, не про-
стираясь на всякаго рода другія дѣла, какъ это прямо выра-
жено въ томъ же правилѣ 2 Вселенскаго собора: „аще кто
принесетъ на епископа нѣкую собственную, т. е. частную жа-
лобу, какъ то: въ притязаніи имъ имѣнія, или въ иной какой-
либо потерпѣнной отъ него неправдѣ: при таковыхъ обвине-
ніяхъ не приимати въ разсужденіе ни лица обвинителя, ни
вѣры его“. Можно сказать, что восточная церковь никогда не
выступала далѣе этихъ предѣловъ въ ограниченіи правъ еретиковъ.

Но какъ, съ одной стороны, безспорно, что церковь имѣетъ
право и обязанность произнести слово суда надъ еретиками,
что ей одной принадлежитъ власть изслѣдовать и рѣшить во-
просъ о качествахъ ученія, признаннаго ею за еретическое, и
связать или разрѣшить лицъ, распространяющихъ или только
слѣдующихъ ему; такъ, съ другой стороны, возможенъ здѣсь
случай, что ложное ученіе выдается за истину не по какимъ-
либо злонамѣреннымъ побужденіямъ, не вслѣдствіе даже увле-
ченія односторонне направленнаго и усиленнаго умственнаго за-
нятія отвлеченнымъ догматическимъ вопросомъ, но единствен-
но по недостаточно ясному и отчетливому пониманію дѣла,
или по недостатку сношенія съ свѣдущими людьми, которые
бы помогли правильному разрѣшенію даннаго вопроса. Есте-
ственно, что въ этомъ случаѣ, прежде чѣмъ произно-
сить судебный приговоръ надъ такимъ лицомъ, справед-
ливость требуетъ предварительно попытаться наставить и
вразумить заблуждающагося раскрытіемъ его заблужденія.
Прекрасный образецъ такой осторожности со стороны церков-
наго суда мы видимъ въ 3 вѣкѣ, въ дѣлѣ епископа Берилла ²⁾,

¹⁾ Ср. цр. 21 Халкед. соб. в 8 Карѣ.

²⁾ Бериллъ былъ епископомъ города Востры (въ Каменистой Аравіи), около
244 года. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ монархіанамъ, которые называются вообще
патриассіанами; но при этомъ онъ имѣлъ в свой особенный взглядъ, хотя въ на-
стоящее время и трудно сказать, въ чемъ состояла эта особенность (Hefele.
Conciliengeschichte, Bd. I. S. 83).

когда епископы, рѣшившіеся положить конецъ распространяемой имъ ереси, призвали Берилла на соборъ, предварительно пригласивъ сюда для состязаній и знаменитаго Оригена. Диспутъ этого послѣдняго съ Берилломъ имѣлъ послѣдствіемъ то, что въ присутствіи отцовъ собора Бериллъ совершенно отказался отъ своего ученія и въ послѣдствіи особеннымъ письмомъ благодарилъ Оригена за его вразумленіе ¹⁾.

Имѣя въ виду такіе случаи, каноническое право установило правила, которыя должны непремѣнно соблюдаться при наказаніи отлученіемъ. Епископъ, по выраженію апостольскихъ постановленій, не долженъ быть скоръ къ изгнанію и изверженію, но остороженъ ²⁾. Когда догматическіе споры IV вѣка, оказавъ услугу въ смыслѣ точнѣйшаго выясненія церковнаго ученія, создали неблаговидную привычку въ христіанскомъ обществѣ легко возводить мнѣніе противника въ ересь и объявлять его недостойнымъ пребыванія въ церкви—отлучать, ибо почти каждый считалъ себя постигнувшимъ божественныя тайны, а своего противника—погруженнымъ въ тьму заблужденія. Когда, по словамъ св. отца, въ это время отлученіемъ „срѣзывали человѣка какъ растеніе и какъ кратковременный цвѣтокъ, отлучали иногда по одному подозрѣнію въ заблужденія“:—тогда св. Григорій Богословъ возвысилъ свой голосъ въ защиту справедливости по отношенію къ заблуждающимся. Вотъ что св. отецъ писалъ по этому поводу. Много надо подумать и многое испробовать прежде нежели осудить другого въ злочестіи. Ибо, не одно и то же—срѣзать растеніе и человѣка. Ты, давшій обѣтъ кротости, не уходи стремительно отъ заблуждившагося, осудивъ его или отчаявшись въ немъ здѣсь, гдѣ осудить брата значить отлучить отъ Христа,—значить не обнаружившуюся пшеницу, которая, быть можетъ, сдѣлается честицею тебя, исторгнуть вмѣстѣ съ плевелами. Напротивъ, частію кротко и человѣколюбиво исправь его, не какъ врагъ или немилосердый врачъ, знающій только одно средство—прижигать и рѣзать, а частію—оглянись на себя и на собственную немощь“. Поспѣшность въ отлученіи („отсѣченіе“ и „бросаніе“

¹⁾ Евсевій. Церк. Ист. кн. VI, гл. 33; Hefele. *ibid.* S. 83.

²⁾ Апост. Постан. кн. II, гл. 21.

по выраженію Григорія Богослова) можетъ сдѣлать вредъ и здоровымъ членамъ церкви. Напротивъ, „у учениковъ Христа, кроткаго и челоѡколюбиваго, правило врачеванія таково: если братъ въ первый разъ воспротивился, потерпи великодушно; если во второй—не теряй надежды: еще есть время къ врачеванію; если и въ третій разъ, то будь челоѡколюбивымъ дѣлательемъ—упроси господина не посягать и не подвергать своему гнѣву бесплодную смоковницу. Кто знаетъ, не переѣнится ли она, не принесетъ ли плода. Грѣхъ—не такой ядъ ехидны, отъ котораго тотчасъ по уязвленіи наступаетъ мучительная боль или самая смерть, такъ чтобы тебѣ было бы извинительно бѣжать отъ согрѣшившаго, какъ отъ звѣря, или убить его ¹⁾. Пусть самъ ты и крѣпокъ, рассуждая о брашнахъ ²⁾, и благонадеженъ въ словѣ и мужествѣ вѣры, однако же назидай брата и брашномъ твоимъ не погубляй того, кто почтенъ отъ Христа общимъ страданіемъ“ ³⁾. Въ такой степени, по мнѣнію св. Григорія, противно духу церкви всякое отлученіе, если оно не вызвано достаточно взвѣшенными причинами и если при отлученіи не соблюдены всѣ условія, требовавшіяся буквой церковнаго закона и духомъ христіанскаго братолюбія. Первый Вселенскій соборъ положилъ изслѣдовать, не по малодушію ли, или распрѣ, или по какому-либо подобному неудовольствію епископа состоялось отлученіе. Для этой цѣли онъ призналъ за благо, чтобы въ каждой области дважды въ годъ были соборы и чтобы всѣ вообще епископы области, собравшись воедино, изслѣдовали таковыя недоумѣнія, и такимъ образомъ достовѣрно оказавшіеся несправедливыми противъ епископа основательно всѣми признаны были недостойными общенія ⁴⁾. Самое от-

¹⁾ Отмѣчаемъ особенно это мѣсто, какъ самымъ очевиднымъ образомъ связъ-тельствующее о томъ, что католическая теорія отлученія, *laetae sententiae*, т. е. отлученія какъ бы автоматическаго наступающаго вслѣдъ за фактомъ, влекущимъ отлученіе безъ всякаго каноническаго процесса, противорѣчитъ духу древней церкви.

²⁾ Св. Григорій Богословъ подразумѣваетъ здѣсь слова Ап. Павла въ посланіи къ римлянамъ: „немощнаго въ вѣрѣ принимайте безъ споровъ о мнѣніяхъ, ибо иной увѣренъ; что можно ѣсть все, а немощный ѣсть овощи“, и пр. (XIV, 1—2).

³⁾ Творен. ч. 2, стр. 160—162.

⁴⁾ 5 пр.; ср. Сард. соб. 14 пр. Императоръ Юстиніанъ возвелъ на степенъ государственнаго закона: „*omnibus episcopis et presbyteris interdicimus segregare aliquem a sacra communione, antequam causa monstretur, propter quam sanctae*

лученіе произносилось только въ случаѣ дознанной нераскаянности, т. е. послѣ предварительнаго увѣщанія преступника, на основаніи словъ Иисуса Христа ¹⁾ и Апостола Павла ²⁾, и продолжалось до тѣхъ поръ, пока не раскаяется отлученный. Впрочемъ, уже апостольское 24 правило знаетъ срочное отлученіе ³⁾. Принимая во вниманіе разновременность составленія апостольскихъ правилъ, можно думать, что 24 правило принадлежитъ позднѣйшему времени, когда вполнѣ опредѣлилась покаянная система съ срочнымъ отлученіемъ, въ формѣ публичнаго церковнаго покаянія. При послѣднемъ, само собою разумѣется, не требовалось и троекратнаго вразумленія, такъ какъ открытое покаяніе состояло въ то же время въ совершеніи извѣстныхъ дѣйствій, именно земныхъ поклоновъ входящимъ въ церковь и выходящимъ изъ нея, какъ средствъ примиренія съ Церковью, при чемъ, конечно, увѣщаніе, въ смыслѣ мѣры предваряющей и направленной къ устраненію отлученія, не могло имѣть мѣста. Наказаніе отлученіемъ падало только на личность самого виновнаго, не касаясь невинныхъ ⁴⁾. Наконецъ, мы встрѣчаемъ многіе примѣры отлученія и умершихъ. Такъ, Оригенъ былъ отлученъ Θεофиломъ александрійскимъ почти чрезъ 200 лѣтъ послѣ его смерти; точно также Θεодоръ мопсуетскій былъ отлученъ черезъ долгое время послѣ его смерти ⁵⁾. Въ 92 правилѣ Карфагенскаго собора говорится:

regulae hoc fieri jubent^a. Въ случаѣ нарушенія этого правила неправильно отлученный принимался въ общеніе высшею церковною властью (a majore sacerdote), а неправильно отлучившій самъ отлучался (*Novel. CXXIII. cap. 11*). См. еще *Cod. Justin. I. III. 30. 39*.

¹⁾ Мѡ. XVIII, 15—17.

²⁾ Тит. III, 10. Церковь буквально исполняла наставленіе Спасителя о троекратномъ вразумленіи согрѣшающаго брата: апостольское 31 правило, постановивъ изверженіе для духовныхъ лицъ и отлученіе для мірянъ, заключаетъ: „и сіе да булетъ по едному, и второмъ, и третіемъ увѣщаніи отъ епископа“^a. То же начало высказано въ 74 апост. пр.

³⁾ Ср. Петра алекс. 5 пр.

⁴⁾ Апост. Постан. кн. II, гл. 14, р. пер. стр. 30—31. На Звадѣ съ конца 3 вѣка вошло въ практику отлученіе дѣланъ церквей. Такъ, римскій епископъ Викторъ въ 194 г. отлучилъ азіатскаго епископа Поликарпа и всю его церковь, по причинѣ разногласія относительно времени празднованія пасхи. Такъ же поступилъ римскій епископъ Стефанъ въ отношеніи къ африканской церкви въ 253 г.

⁵⁾ Kober, *Der Kirchenbann*, S. 91—93.

„аще который епископъ еретиковъ или язычниковъ, сродниковъ или не принадлежащихъ къ сродству оставить наследниками своими и предпочтетъ ихъ Церкви: такому и по смерти да будетъ изречена анаѳема, и имя его никогда отъ іереевъ Божиихъ да не возносится“.

Какъ дѣло чисто церковное, отлученіе имѣло и послѣдствія церковныя, и, повидимому, здѣсь не могло быть и рѣчи о чемъ-либо другомъ. Но отчасти особенныя условія церковной жизни послѣдующаго времени, а отчасти и самый предметъ слишкомъ важный для человѣка вѣрующаго въ спасительность пребыванія въ единеніи съ церковью, создавали для факта отлученія такія послѣдствія, при которыхъ простой, повидимому, вопросъ становился настолько сложнымъ, что началъ имѣть величайшее значеніе для вопроса о свободѣ совѣсти вообще. Какъ мы видѣли, уже св. Григорій Богословъ даетъ намекъ, какъ иногда и нѣкоторыми понимались послѣдствія отлученія, когда напоминаетъ, что неизвинительно бѣгать отъ согрѣшившаго, какъ отъ звѣря, считать его какъ бы напитаннымъ ядомъ ехидны или даже—*убить ея*. Какъ ни преувеличеннымъ показалось бы послѣднее, но вѣдь изъ средневѣковой исторіи мы знаемъ, что св. Григорій этими словами какъ бы пророчествовалъ: былъ и въ самомъ дѣлѣ возбуждаемъ вопросъ о томъ, позволительно ли убить отлученнаго, „какъ дикую птицу“?

Когда прошли времена гоненій на Церковь Божию, и цари сдѣлались защитниками и покровителями ея,—съ тѣхъ поръ, т. е. со временъ Константина Великаго, благочестивые греко-римскіе императоры одинъ за другимъ издавали указы и постановленія въ пользу христіанской Церкви и въ огражденіе ея отъ вредныхъ вліяній со стороны невѣрныхъ и еретиковъ. Государство содѣйствовало Церкви въ исполненіи ея законовъ, утверждало своими законами ея постановленія и придавало имъ силу гражданскихъ законовъ, такъ что все, предписываемое Церковью, предписывалось и правительствомъ гражданскимъ, все, осужденное ею, осуждалось и этимъ послѣднимъ. Вслѣдствіе сего образовался длинный рядъ законовъ гражданскихъ относительно охраненія православной вѣры, согласныхъ съ постановленіями Церкви и весьма благодѣтельныхъ для нея.

Здѣсь мы имѣемъ въ виду изобразить тѣ дѣйствія правительства греко-римской имперіи, какія оно употребляло въ отношеніи къ еретикамъ уже послѣ совершенія надъ ними суда церковнаго. Хотя ожесточенное упорство и дѣлало ихъ недостойными снисходительности, но государи не переставали испытывать надъ ними мѣры кротости, простирая къ нимъ и послѣ осужденія свои увѣщанія и открывая для нихъ новые способы къ вразумленію въ совѣщаніяхъ соборныхъ. Что же касается до мѣръ строгихъ, то онѣ или относились къ цѣлому обществу зараженныхъ тѣмъ или другимъ лжеученіемъ, или обращались въ личное наказаніе упорствующихъ въ своемъ заблужденіи. Такимъ образомъ, всѣ способы, которыми старались дѣйствовать православные императоры противъ еретиковъ, могутъ быть раздѣлены на четыре класса: къ первому относятся убѣжденія и угрозы; ко второму—соборныя увѣщанія; къ третьему—отнятіе у обществъ еретическихъ правъ, принадлежащихъ православнымъ обществамъ, и наконецъ, къ четвертому—личныя наказанія еретиковъ.

А. Руководствуясь духомъ любви христіанской, императоры греческіе и послѣ осужденій соборныхъ старались дѣйствовать на еретиковъ и на увлеченныхъ ими посредствомъ увѣщаній и угрозъ. Одни хотѣли такимъ образомъ предотвратить образованіе еретическихъ сектъ. Другіе старались привлечь къ Церкви и еретиковъ, существовавшихъ уже отдѣльными сектами. Вообще, не желая безъ нужды прибѣгать къ мѣрамъ строгимъ и рѣшительнымъ, православные государи простирали къ еретикамъ голосъ кроткаго убѣжденія, или пытались дѣйствовать на нихъ угрозою во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда еще можно было хотя сколько-нибудь ожидать отъ этого успѣха.

Первый примѣръ такого вразумленія еретиковъ представляетъ св. Константинъ. Онъ обращался съ своими увѣщаніями къ Арію и его сообщникамъ. Желая въ самомъ корнѣ истребить зло, которымъ угрожало Церкви лжеученіе и отпаденіе аріево, Константинъ усердно старался возвратить въ нѣдра Церкви самого ересеначальника. Для сего неоднократно писалъ онъ къ Арію, убѣждая еретика оставить осужденное вселенскою Церковью

лжеученіе и принести раскаяніе ¹⁾. Не довольствуясь этимъ, Константинъ вызвалъ Арія изъ ссылки въ Константинополь и снова лично увѣщевалъ примириться съ Церковью ²⁾.

Кромѣ Арія, благодушный императоръ обращался съ убѣжденіями и къ его сообщникамъ. Когда на соборѣ Никейскомъ ересь и ересеначальникъ были осуждены, Константинъ старался вразумить тѣхъ, кто увлекся лжеученіемъ прежде, нежели произнесенъ былъ надъ нимъ судъ Церкви. Такъ, извѣщая Церковь александрійскую о постановленіи собора Никейскаго, онъ писалъ единомышленникамъ Арія: „возвратимся къ возлюбленнымъ нашимъ братіямъ, отъ которыхъ удалил насъ безстыдный слугитель діавола (Арій), послѣвшимъ къ общему тѣлу и искреннимъ нашимъ членамъ; ибо и вашей пронизательности, и вашей вѣрѣ, и вашей святости прилично, узнавъ объ обличенномъ обманѣ того, который оказался врагомъ истины, возвратиться къ божественной благодати... Всѣ съ готовностію вступите на путь истины“ ³⁾. По всей вѣроятности, Константинъ писалъ также и къ другимъ церквамъ, куда успѣло проникнуть лжеученіе. Какой вообще былъ успѣхъ его стараній, нельзя сказать съ точностію; но въ Александріи голосъ его былъ услышанъ не всѣми. Противъ нѣкоторыхъ упорныхъ онъ вскорѣ нашелъ себя вынужденнымъ употребить мѣры строгости ⁴⁾.

Подобно Константину Великому поступилъ и Θεодосій Младшій послѣ вселенскаго собора Ефесскаго. Когда на этомъ соборѣ осужденъ былъ ересеначальникъ Несторій, то императоръ прежде всего старался подѣйствовать на единомышленниковъ его мѣрами кроткими и, какъ самъ свидѣтельствуетъ ⁵⁾, употребилъ всѣ усилія къ восстановленію нарушеннаго мира Церкви. Онъ писалъ къ сообщникамъ Несторія, убѣждая ихъ возвратиться въ нѣдра Церкви; писалъ ко многимъ изъ православныхъ епископовъ и даже къ нѣкоторымъ пустынножителемъ и подвижникамъ (напр. Симеону Столпнику), прося у всѣхъ ихъ содѣйствія и помощи къ восстановленію нарушеннаго мира“ ⁶⁾.

1) Сокр. I, 25.

2) Ibid.

3) Vid. apud Baron. 432. XLVII. Epistola Theodos, ad Acac. Bero.

4) Vid. abud Baron. 432. XLVII. XLIX.

5) Сокр. I, 9.

6) Созом. II, 21.

Въ другихъ случаяхъ православные императоры съ увѣщаніями и вмѣстѣ съ угрозами обращались къ цѣлымъ сектамъ, отдѣлившимся отъ церкви. Такъ поступилъ Θεодосій Великій при самомъ восшествіи на престолъ. Предъ нимъ въ имперіи восточной, въ продолженіе болѣе сорока лѣтъ, господствовали аріане, подъ покровительствомъ Констанція и Валента. Еретики успѣли завладѣть большею частію епископскихъ престоловъ въ имперіи и изгнать православныхъ предстоятелей. Въ самой столицѣ у православныхъ не было не только своего епископа, но даже ни одной церкви. Θεодосій немедленно, по принятіи царской власти, рѣшилъ положить конецъ такому несчастному положенію дѣлъ. Онъ далъ обѣтъ быть ревностнымъ поборникомъ церкви противъ еретиковъ, употребить всѣ усилія къ разсѣянію ихъ обществъ и во исполненіе своего обѣта въ самомъ началѣ своего царствованія въ видѣ эдикта издалъ увѣщательное воззваніе ко всѣмъ своимъ подданнымъ, въ которомъ, объявляя о своемъ намѣреніи неуклонно слѣдовать исповѣданію чистой вѣры апостольской, всѣхъ призывалъ держаться того же исповѣданія и вѣровать согласно съ предстоятелями православной церкви. Онъ писалъ: „желаемъ, чтобы всѣ народы, состоящіе подъ милостивымъ правленіемъ нашимъ, пребывали въ той вѣрѣ, которую блаженный Петръ Апостолъ предалъ римлянамъ и которой слѣдуютъ первосвященникъ Дамась и епископъ Александріи Петръ“⁴. Вмѣстѣ съ этимъ, повелѣвая, чтобы имя каеолическихъ христіанъ никто изъ еретиковъ не дерзалъ присвоить себѣ, и лишая ихъ нѣкоторыхъ преимуществъ, предоставленныхъ православнымъ, онъ угрожалъ упорствующимъ и Божиимъ судомъ, и своимъ гнѣвомъ¹).

Впослѣдствіи Θεодосій пытался увѣщаніями расположить къ возвращенію въ нѣдра православія и другихъ упорнѣйшихъ еретиковъ въ его царствованіе—македоніанъ. Еретики сіи въ правленіе Валента, вслѣдствіе гоненій отъ господствовавшихъ тогда аріанъ²), искали союза съ православными. Для сего они обращались къ римскому епископу Ливерію, представили ему исповѣданіе вѣры и были дѣйствительно приняты имъ въ общеніе церковное³). Но по смерти Валента, когда прекра-

¹) С. Theod. XVI, I, 2.

²) Созом. VI, 10.

³) Ibid. VI, 11.

тились гоненія, македоніане снова отпали отъ церкви и даже постановили, ни подъ какимъ видомъ не сообщаться съ тѣми, которые принимаютъ Никейскій символъ ¹⁾. Имѣя въ виду этотъ, хотя кратковременный и неискренній союзъ македоніанъ съ православною церковію, Θεодосій питалъ надежду снова видѣть ихъ въ ея нѣдрахъ. Совзавъ въ 381 г. Вселенскій соборъ въ Константинополѣ, на которомъ положено было, между прочимъ, произнести и торжественный судъ надъ лжеученіемъ Македонія, императоръ вмѣстѣ съ отцами собора употребилъ всѣ средства убѣжденія, чтобы вразумить упорствовавшихъ въ семь лжеученіи. Онъ напомнилъ имъ, между прочимъ, и о посольствѣ ихъ къ папѣ Ливерію, и о томъ, что недавно сами они искали союза съ православными. Но надежда государя и всѣ старанія его остались тщетными. Еретики, не обращая ни на что вниманія, объявили, что скорѣе признаютъ исповѣданіе аріанское, чѣмъ вѣру въ единосущіе св. Троицы ²⁾.

Та безуспѣшность кроткихъ вразумленій, которая оказывалась почти всегда на дѣлѣ, требовала болѣе сильныхъ мѣръ къ обузданію еретиковъ и къ вразумленію увлекаемыхъ ими.

Б. Когда убѣжденія и угрозы правительства гражданскаго оказывались недостаточными къ вразумленію еретиковъ, когда и строгія мѣры ³⁾ не производили на нихъ надлежащаго дѣйствія, государи снова обращались къ Церкви и открывали въ ней соборныя совѣщанія съ начальниками еретическихъ обществъ о способахъ къ примиренію. Если и при этомъ они не всегда и не вполне достигали своихъ цѣлей, то, по крайней мѣрѣ, оставляли упорствующихъ безответными въ ихъ ожесточеніи. Такъ, Θεодосій Великій усиливался этимъ способомъ примирить съ Церковію аріанъ, евноміанъ и македоніанъ. Это было послѣ того, какъ эдиктъ его о православной вѣрѣ и приглашеніе держаться чистой апостольской вѣры были пренебрежены еретиками. Уже императоръ вознамѣрился приступить къ строгимъ и рѣшительнымъ мѣрамъ противъ упорныхъ еретиковъ; издано было повелѣніе объ отобраніи у нихъ молитвенныхъ домовъ, которые они успѣли выстроить послѣ того,

¹⁾ Сокр. V, 4.

²⁾ Сокр. V, 8.

³⁾ О нихъ будетъ сказано ниже.

какъ взяты были у нихъ всѣ церкви. Но это распоряженіе произвело во многихъ мѣстахъ имперіи сильныя возмущенія ¹⁾. Тогда государь, снова отложивъ строгость, рѣшился еще разъ оказать снисхожденіе упорству еретиковъ. Онъ пригласилъ епископовъ православныхъ собраться въ Константинополь на соборъ; повелѣлъ явиться и представителямъ ересей арианской, евноміанской и македоніанской. Добрый государь хотѣлъ, чтобы еретики изъ устъ православныхъ пастырей услышали голосъ истины, отъ которой съ ожесточеніемъ отвращаются,—чтобы они убѣдились въ томъ, что нечестиво заблуждаются, и увидѣли, что Церковь, отъ которой они отдѣляются и противъ которой упорно враждуютъ, есть истинная и единственная хранительница отеческаго и вселенскаго православія. Но, къ несчастію, уже при самомъ началѣ собора нельзя было ожидать успѣха. Еретики явились не съ желаніемъ узнать истину, а съ твердымъ намѣреніемъ защищать свои заблужденія; они явились окруженные толпами діалектиковъ, которыхъ приготовили для состязаній ²⁾, и ясно показали, что только на словахъ, неискренно признавали древнихъ; отцовъ за своихъ руководителей, а на дѣлѣ были упорными противниками ихъ ученія. Еретики не обнаружили ни малѣйшаго желанія къ сближенію съ Церковію, такъ что императору не осталось ничего болѣе дѣлать съ представленными ему исповѣданіями еретическими, какъ разодрать ихъ ³⁾.

П. Наумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Созом. VII, 12.

²⁾ Сокр. V, 10.

³⁾ Созом. VII, 12.

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Іеронима.

(Окончаніе *).

Одновременно съ обученіемъ чтенію бл. Іеронимъ признаетъ необходимымъ обученіе письму; при этомъ, вопреки взгляду нѣкоторыхъ своихъ современниковъ о второстепенномъ значеніи письма, онъ не только выясняетъ его важность и значеніе, но указываетъ различные способы письма и предлагаетъ наиболѣе цѣлесообразный методъ обученія ему. „Даже грубые обитатели Италіи, называемые у Еяніа Касками, которые снискивали себѣ пропитаніе подобно звѣрямъ, говоритъ онъ, даже и эти люди, не пользуясь бумагою и кожами, писали другъ къ другу письма на выдолбленныхъ изъ дерева дощечкахъ, или на деревянной корѣ. Тѣмъ болѣе мы, когда міръ образованъ искусствами, не должны оставлять того, чѣмъ пользовались грубые дикари, въ нѣкоторой степени не знавшіе челоувѣчности“¹⁾. Кромѣ кожи и бумаги, собственно папируса, древесной коры и выдолбленныхъ дощечекъ, матеріаломъ для письма служили въ то время еще навощенныя дощечки, по которымъ писали посредствомъ заостренныхъ деревянныхъ палочекъ²⁾. Хотя при первоначальномъ обученіи письму были употребляемы и бумага и навощенныя дощечки, но въ виду частой порчи эти матеріалы могли обходиться весьма дорого и кромѣ того самое обученіе, лишенное правильнаго руководства, было бы весьма затруднительнымъ. Поэтому бл. Іеронимъ для успѣшнаго обу-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 13.

1) Къ Никеасу; кн. III, ч. 1, стр. 23. 2) Къ Павлу; кн. III, ч. 1, стр. 26.

ченія письму рекомендуетъ вырѣзныя на доскѣ буквы, по которымъ дитя должно водить до тѣхъ поръ, пока рука не навькнетъ изображать письмена и безъ помощи вспомогательныхъ буквъ. Въ основѣ этой вырѣзной азбуки письма лежитъ идея графической сѣтки, съ помощію которой ведется обученіе письму въ современныхъ намъ школахъ. Такимъ образомъ, и въ обученіи письму идеи нашихъ лучшихъ педагоговъ были давнымъ давно выражены великимъ учителемъ христіанской церкви. „Когда начнетъ, даетъ онъ совѣтъ Летѣ, она (Павла) дрожащею рукою водить перомъ по бумагѣ, необходимо или кому-либо водить ея нѣжными пальчиками, или вырѣзать буквы на доскѣ, чтобы проводимая по бороздкамъ черта тянулась въ окраинахъ и не могла выходить за предѣлы ихъ“¹⁾.

Служа средствомъ религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтяти, ученіе должно быть направлено по преимуществу къ предметамъ религіознымъ. Само собою понятно, что главнѣйшимъ предметомъ изученія, начиная съ самаго ранняго дѣтства и во все послѣдующее время, должно быть изученіе Священнаго Писанія. Въ до-школьный періодъ, когда дитя не обладаетъ грамотою, слѣдуетъ начинать изученіе псалтири со словъ матери. „Пѣсенъ мірскихъ пусть не знаетъ маленькая Павла, писать въ наставленіе Летѣ бл. Іеронимъ; еще младенческій языкъ ея пусть научится сладкимъ псалмамъ“²⁾. Но когда дитя уразумѣетъ грамоту, то ему не слѣдуетъ давать для чтенія книгъ свѣтскихъ, а на первое время слѣдуетъ знакомить его исключительно съ Божественными Писаніями. Въ изученіи Писаній слѣдуетъ наблюдать строгую послѣдовательность и постепенность, чтобы дитя, постепенно переходя отъ болѣе легкаго къ болѣе трудному, безъ особеннаго затрудненія, могло войти въ смыслъ библейской рѣчи и уразумѣть содержаніе ихъ. Уже первыя слова, которыя дитя начнетъ слагать при обученіи чтенію, должны быть взяты изъ книгъ Св. Писанія. „Имена, надъ которыми понемногу будетъ пріучаться (маленькая Павла) складывать слова, не должны быть какія-нибудь случайныя, но извѣстныя и выбранныя нарочито, какъ-то: имена пророковъ и апостоловъ, и весь родъ патріарховъ, начиная отъ Адама, какъ

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 5.

²⁾ Тамъ же, стр. 4.

онъ проведенъ Матеемъ и Лукою; это для того, чтобы, занимаясь однимъ, она подготавливала память свою къ другому, будущему“¹⁾). При изученіи различныхъ книгъ Св. Писанія также должна быть наблюдаема постепенность, сообразно съ трудностью и значеніемъ ихъ для жизни; при этомъ бл. Иеронимъ не только предлагаетъ точную и вполне опредѣленную программу, которой должна слѣдовать при изученіи книгъ Св. Писанія маленькая Павла, но выясняетъ и общій духъ и смыслъ каждой изъ нихъ.

„Пусть прежде всего Павла изучаетъ Псалтирь и пѣснями ея утѣшаетъ себя; въ Притчахъ Соломоновыхъ пусть изучаетъ она науку жизни. Изъ Екклесіаста она приобрѣтетъ навыкъ презирать мірское. Въ книгѣ Іова найдетъ примѣры добродѣтели и терпѣнія. Когда перейдетъ къ Евангеліямъ, пусть никогда не выпускаетъ ихъ болѣе изъ рукъ. Дѣванія и посланія Апостольскія она должна глубоко впечатлѣть въ своемъ сердцѣ. А когда хранилище сердца своего обогатитъ этими сокровищами, пусть упражняетъ свою память надъ Пророками, Пятюннжнємъ, надъ книгами Царствъ, Паралипоменонъ, также Ээдры и Есфири. Книгу же Пѣснь Пѣсней пусть изучаетъ, безъ опасенія, въ заключеніе всего; это для того, чтобы читая ее сначала, не повредила дунгъ своей, не будучи въ состояніи понять, что это подъ чувственными образами—брачная пѣснь духовнаго супружества“²⁾). Таковъ долженъ быть порядокъ изученія Писаній. Что касается уразумѣнія смысла сихъ священныхъ книгъ, то бл. Иеронимъ въ своихъ руководственныхъ правилахъ обращаетъ вниманіе питомцевъ прежде всего на ихъ внутреннее значеніе. „Въ духовныхъ дѣлахъ, говоритъ онъ, важны не слова, но смыслъ, для поддержанія жизни нуженъ хлѣбъ, а не шелуха“³⁾). Поэтому и для разсуждающаго о св. Писаніи должны быть необходимы не столько слова, сколько смыслъ“⁴⁾). Подробное изъясненіе каждой въ отдѣльности книги Св. Писанія бл. Иеронимъ излагаетъ въ письмѣ къ Павлину⁵⁾).

1) Тамъ же, стр. 5.

2) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 14.

3) Къ Дамасу; кн. III, ч. 1, стр. 100.

4) Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 160.

5) Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 79—84.

Наряду съ чтеніемъ и изученіемъ Св. Писанія бл. Иеронимъ находитъ возможнымъ и даже полезнымъ чтеніе и другихъ книгъ духовно-нравственнаго содержанія, каковы книги апокрифическія, сочиненія отцовъ и учителей церкви и произведенія прочихъ писателей. Впрочемъ къ чтенію всѣхъ этихъ книгъ слѣдуетъ приступать съ большою осторожностью и строгимъ разборомъ, чтобы не повредить вѣры и нравственности еще не окрѣпшихъ духовно дѣтей. „Апокрифовъ должна остерегаться и маленькая Павла. Если бы когда захотѣла читать ихъ не ради истинности ученія, а ради уваженія къ ихъ заглавіямъ, пусть знаетъ, что это книги не тѣхъ лицъ, кому онѣ приписываются въ заглавіяхъ, что въ нихъ много допущено погрѣшностей и что нужно великое благоразуміе имѣть, чтобы умѣть выбрать золото изъ грязи. Сочиненія Кипріяна она должна имѣть всегда подъ руками. Письма Аѳанасія и книги Иларія пусть читаетъ безпрепятственно. Увлекать ее должны сужденія и одушевленная рѣчь только тѣхъ писателей, въ книгахъ которыхъ нѣтъ слѣдовъ колебанія въ вѣрѣ. Остальныхъ она должна читать такъ, чтобы болѣе судить о нихъ, чѣмъ усвоить ихъ на вѣру“¹⁾).

Въ качествѣ вспомогательнаго средства религиозно-нравственнаго образованія бл. Иеронимъ указываетъ на религиозныя путешествія по преимуществу къ мѣстамъ, овнаменованнымъ жизнью, ученіемъ и чудесами Господа Нашего Иисуса Христа. Поклоненіе Живоносному Гробу Господню, Ясламъ, Голгоетѣ и другимъ священнымъ мѣстамъ Палестины, гдѣ родился, жилъ и проповѣдывалъ Иисусъ Христосъ, оказываетъ глубокое нравственно-воспитательное вліяніе на вѣрующаго христіанина и должно составлять поэтому священный долгъ каждаго. Вотъ почему издавна Палестина составляла предметъ желаній всѣхъ вѣрующихъ христіанъ. „Удаленный отъ нашего міра британецъ едва только начинаетъ преуспѣвать въ религіи, оставивъ западъ, стремится къ мѣсту столь извѣстному по молвѣ и библейскимъ упоминаніямъ. А что сказать объ Армянахъ, Персахъ, народахъ Индіи, Египціи, о странахъ близъ Египта, кипящихъ монахами, о Понтѣ, Каппадокіи, Сиріи Келенской и

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 14.

Месопотаміи и о всѣхъ вообще народахъ Востока“¹⁾. Долго было бы исчислять, сколько во все время отъ Вознесенія до настоящаго дня евангелистовъ, сколько мучениковъ, сколько искусвѣйшихъ въ церковномъ ученіи мужей ходило въ Іерусалимъ. Всѣ они думали, что въ нихъ меньше будетъ религіозности, меньше знанія и что они не получатъ, какъ говорится, высокой руки добродѣтелей, если не поклонятся Христу, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ заблестало со креста первоевангеліе“²⁾.

Но образование женщины не исчерпывается изученіемъ Св. Писанія и вообще религіозно-нравственною областью. Религіозно-нравственное направленіе должно, правда, преобладать и проникать все существо первоначальнаго обученія, составляя, такъ сказать, главный воспитательный элементъ или же самую душу образованія. Этимъ, однако, не исключается возможности изученія и наукъ свѣтскихъ, знакомства съ исторіей, риторикой и иностранными языками. Впрочемъ въ сужденіяхъ бл. Іеронима по сему предмету мы встрѣчаемся съ двумя противоположными воззрѣніями, изъ которыхъ по одному, свѣтская наука признается какъ необходимое восполненіе религіознаго обученія, по другому же она вовсе отвергается, какъ излишняя и даже вредная. Нельзя сказать, чтобы эти взгляды были въ немъ фактомъ внутренняго противорѣчія; они показываютъ лишь разницу въ взглядахъ бл. Іеронима на этотъ предметъ въ различные періоды его жизни. Для насъ признается важнымъ взглядъ послѣдняго періода его жизни, когда обѣ противоположности примиряются въ его требованіи, чтобы изученіе свѣтской науки было умѣреннымъ, цѣлесообразнымъ и шло въ подчиненіи наукамъ богословскимъ, чтобы цѣлью изученія ихъ была защита христіанской вѣры, благо церкви и спасеніе души. Взглядъ этотъ ясно выраженъ бл. Іеронимомъ въ письмѣ къ патрѣ Дамасу. „Образецъ свѣтской мудрости, пишеть онъ ему, описанъ во Второзаконіи подъ видомъ плѣнной женщины; Божественное слово говоритъ о ней, что если бы израильтянинъ захотѣлъ имѣть ее женою, то долженъ обнажить ее, срѣзать ей ногти и остричь волосы и когда она станетъ чистою, тогда пусть перейдетъ въ объятія побѣдителя. Но и мы обы-

1) Къ Марцеллѣ; кн. IV, ч. 2, стр. 10. 2) Тамъ же, стр. 9.

кновенно также поступаемъ, когда читаемъ философовъ, когда въ наши руки попадаютъ книги свѣтской мудрости: если находимъ что-нибудь полезное,—прилагаемъ къ своему ученію; если же что ненужное—объ идолахъ, о любви, о занятіяхъ свѣтскими дѣлами,—обнажаемъ, срѣзываемъ, будто ногти острымъ желѣзомъ¹⁾. „У меня, говоритъ бл. Иеронимъ о себѣ, принято за правило—читать древнихъ учителей, одобрять каждаго и держаться добраго и не отступать отъ вѣры католической церкви“²⁾. Чтобы оправдать это послѣднее воззрѣніе на отношеніе къ свѣтской мудрости, бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Магнусу указываетъ на Соломона, ап. Павла и многія мѣста св. Писанія въ пользу языческой мудрости, а великому оратору города Рима онъ перечисляетъ по порядку цѣлый сонмъ священныхъ писателей и отцовъ церкви какъ восточныхъ, такъ и западныхъ съ указаніемъ ихъ твореній, въ которыхъ находятъ свидѣтельства языческихъ сочиненій въ пользу христіанской вѣры³⁾. Таковъ истинный взглядъ бл. Иеронима,—взглядъ, выработанный опытностью и глубокою образованностью церковнаго писателя и полагаемый имъ въ основу школьнаго обученія.

Само собою разумѣется, что въ первое время школьнаго образованія можно изучать только то, что болѣе доступно дѣтскому возрасту. Бл. Иеронимъ рекомендуетъ для этой цѣли изученіе различнаго рода стихотвореній, какъ наиболѣе могущихъ заинтересовать слухъ и вниманіе маленькой Павлы⁴⁾. Съ теченіемъ времени, когда умственные силы ребенка окрѣпнутъ, можно приступить къ чтенію и изученію и языческой литературы. Особенно важнымъ для умственнаго развитія признается изученіе грамматики, риторики, діалектики и философіи; впрочемъ эти сложныя науки наиболѣе доступны для изученія мужчинамъ, нежели женщинамъ⁵⁾. Исторія же, какъ наука, составляющая „основу духовнаго пониманія“ должна быть обязательнымъ предметомъ изученія также и для женщинъ. Чтобы

1) Къ Дамасу; кн. III, ч. 1, стр. 85.

2) Къ Минервію и Александру; кн. V, ч. 3, стр. 130.

3) Къ оратору Рима; кн. IV, ч. 2, стр. 252—253.

4) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 11.

5) Къ Вигиліцію; кн. IV, ч. 2, стр. 165.

дать доступъ къ чтенію книгъ латинскихъ писателей и вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить родную рѣчь отъ вторженія иностранныхъ словъ и звуковъ, бл. Іеронимъ рекомендуетъ изученіе латинскаго языка и маленькой Павлѣ. „Если къ нему, пишетъ онъ, не приучить нѣжнаго языка съ самаго начала, звуки иностранные испортятъ рѣчь и отечественный языкъ будетъ непріятно поражать слухъ ошибками, свойственными иностранцу“¹⁾.

Образованіе женщины, по ученію бл. Іеронима, не должно быть отвлеченнымъ, теоретическимъ и оторваннымъ отъ жизни. Школа должна удовлетворять потребностямъ жизни и способствовать улучшенію матеріальнаго благосостоянія семьи. Вотъ почему бл. Іеронимъ съ особенною настойчивостью вмѣняетъ въ обязанность женщинѣ еще съ ранняго дѣтства руководѣльныя занятія. Съ семилѣтняго возраста маленькая Павла должна учиться „приготовить ленъ, держать мычку, носить на поясѣ корзину, крутить веретено, вести пальцами нитку, раздѣлять ткань шелковичнаго червя и золото—на гибкія нити“²⁾. Такой же совѣтъ даетъ онъ и еще меньшей по возрасту Пакатулѣ съ тѣмъ соображеніемъ, что все усвоенное ею съ ранняго дѣтства останется на всю жизнь. Убѣждая Гавденцію не смущаться возрастомъ Пакатулы, бл. Іеронимъ проситъ его, чтобы одновременно съ играми и любимыми развлеченіями она „своимъ тоненькимъ пальчикомъ пробовала и прясть: пусть часто она обрываетъ нитки, чтобы когда-нибудь уже не обрывать“³⁾. Какъ видно отсюда и другихъ писемъ бл. Іеронима, для изученія онъ рекомендуетъ преимущественно тѣ руководѣльныя занятія, какія наиболѣе приличествуютъ женщинѣ и наиболѣе полезны въ домашнемъ обиходѣ. Таковы тканье и пряжа шерсти и приготовленіе необходимыхъ матерій. Предметамъ роскоши онъ требуетъ предпочитать необходимыя одежды. Поэтому и дѣвица Павла „пустъ приготовляетъ одежды такія, которыя защищаютъ отъ холода, а не такія, которыя обнажаютъ одѣтое тѣло“⁴⁾. Матеріалъ и способы изготовленія матерій должны отличаться тою первобытною простотою, какая свойственна еще глубокой древности и отчасти нашему времени

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 62.

³⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 304.

⁴⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 12.

въ тѣхъ мѣстахъ, куда еще не проникла цивилизація. Ленъ, веретено и ткацкій станокъ—вотъ и все необходимое для работы. Само собою разумѣется, что и воздѣлываніе льна и разнаго рода хозяйственныхъ занятія по приготовленію пищи также должно лежать на женщинѣ и эти свѣдѣнія также должны сообщаться ей заблаговременно. Но кромѣ практическаго значенія и чисто матеріальной выгоды руководящія занятія имѣютъ еще и нравственно-воспитательное вліаніе. По этому бл. Іеронимъ совѣтуетъ заниматься руководящимъ трудомъ даже и тѣмъ женщинамъ, которыя матеріально обезпечены. „Не должно удалаться отъ работы и Деметриадѣ потому, что она по милости Божіей ни въ чемъ не нуждается, но и ей должно трудиться со всѣми для того, чтобы при работѣ ни о чемъ другомъ не думать, кромѣ того, что относится къ служенію Господню“ ¹⁾. Отсутствие или недостатковъ дѣятельности и опредѣленной работы порождаетъ праздность, а праздность—начало всѣхъ пороковъ; ибо „всякая душа праздная находится въ похотѣхъ“ ²⁾. И съ другой стороны, у кого время наполнено разнообразною дѣятельностью, у того оно проходитъ незамѣтно, смѣна дней идетъ правильною чередою, душевное состояніе вслѣдствіе постоянной умственной и физической работы, при отсутствіи скуки, спокойно и счастливо. Кромѣ того, трудящійся, подавая примѣръ трудолюбія другимъ, тѣмъ самымъ и ихъ предохраняетъ отъ пагубныхъ пороковъ праздности. Вотъ почему такъ высоко предъ Богомъ стоятъ трудящійся и такъ дорого цѣнятся честный и нелѣностный трудъ. „Хотя бы ты, обращается бл. Іеронимъ къ той же Деметриадѣ, все свое имѣніе раздала на бѣдныхъ, у Христа ничего не будетъ такъ дорого, какъ то, что ты сама собственными руками сдѣлаешь или на собственные нужды, или въ примѣръ другимъ дѣвственницамъ“ ³⁾.

Опредѣливъ кругъ предметовъ и свѣдѣній, коиими должна обладать женщина, бл. Іеронимъ, какъ великій педагогъ, въ то же время требуетъ отъ учителей, чтобы они при сообщеніи всѣхъ этихъ знаній строго придерживались извѣстныхъ педа-

¹⁾ Къ Деметриадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 340.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Къ Деметриадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 340.

гогическихъ правилъ въ соотвѣтствіи тѣмъ или другимъ психологическимъ особенностямъ человѣка. Главнѣйшее требованіе, обуславливающее собою правильный и успѣшный ходъ обученія, заключается въ методической послѣдовательности и постепенности въ сообщеніи знаній,—требованіе, имѣющее основаніе въ самой природѣ человѣка, постепенно и послѣдовательно развивающагося. Основное правило, какимъ Іеронимъ въ данномъ случаѣ рекомендуетъ пользоваться,—это послѣдовательный переходъ отъ болѣе простаго и легкаго къ болѣе сложному и трудному. Самъ бл. Іеронимъ неизмѣнно руководствовался этимъ правиломъ въ отношеніи къ своимъ ученикамъ. „Ты, пишетъ онъ Марцеллѣ, напрасно просишь у меня толкованій Оригена... не всѣмъ вѣдь должно питаться одною и тою же пищею. Иисусъ питаетъ въ пустынѣ гораздо большее число людей ячменными хлѣбами, и меньшее—шеничными. Коринтяне болѣе другихъ язычниковъ были напоены молокомъ, потому что не могли принять твердой пищи, а ефесяне, которые не были обличены ни въ какомъ преступленіи, питаются небеснымъ хлѣбомъ отъ самаго Господа и познаютъ тайну, сокровенную отъ вѣковъ“¹⁾. Желая наглядно представить образъ духовнаго развитія человѣка и характеръ воспитанія, бл. Іеронимъ сравниваетъ зарождающееся въ человѣкѣ чувство и мысль съ зародышемъ, постепенно развивающимся подъ вліяніемъ питанія, сначала въ утробѣ матери, а потомъ и внѣ ея подъ вліяніемъ разныхъ родовъ пищи. И „если которая нибудь родила въ извѣстное время отъ сѣмени слова Божія, то необходимо, чтобы рожденное возрастало, и прежде всего питалось млекоу младенчества (I Кор. 3, 2), пока станетъ способно къ твердой пищѣ и достигаетъ зрѣлаго возраста исполненія Христова (Еф. 4, 13)“²⁾. Другое, не менѣе важное требованіе, предъявляемое бл. Іеронимомъ,—это простота и общедоступность преподаванія. „Для меня, говоритъ онъ, святая простота всегда была предметомъ уваженія“³⁾. Въ этомъ случаѣ отъ всякаго педагога требуется, чтобы онъ приспособлялся къ тѣмъ или дру-

¹⁾ Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 196.

²⁾ Къ Алгазію; кн. V, ч. 3, стр. 183. ³⁾ Къ Паммахію; кн. IV, ч. 2, стр. 126.

гимъ своимъ ученикамъ, входя въ особенности ихъ пола, возраста, образованія, языка, образа жизни и другихъ личныхъ и общественныхъ отличій. Въ образецъ такой педагогической общедоступности бл. Иеронимъ представляетъ Св. Писаніе, которое, „вслѣдствіе намѣреннаго приспособленія къ назиданію простаго народа“, имѣеть такой характеръ, что „въ одномъ изреченіи одно услышитъ ученый, другое—неученый“ ¹⁾. Сами апостолы заботились главнымъ образомъ о томъ, чтобы не смущать вѣрующихъ чѣмъ-нибудь несмысланнымъ, но учить ихъ тѣми словами, къ каковымъ они привыкли съ малолѣтства“ ²⁾. Изысканность въ слогѣ и искусственное краснорѣчіе педагога, туманность и неопредѣленность изложенія—все это крупные недостатки преподаванія и всего этого слѣдуетъ избѣгать учителю, „чтобы быть понятнымъ не для праздныхъ школъ филозофовъ и не для немногихъ учениковъ, но для всего рода человѣческаго“ ³⁾.

Независимо отъ этихъ главнѣйшихъ педагогическихъ требованій, и всѣ другія мѣры и средства, употребляемыя учителемъ при обученіи, должны быть направлены къ тому, чтобы до послѣдней степени облегчить школьный трудъ и слѣлать его легкимъ, приятнымъ и любезнымъ для ученика, чтобы самое „занятіе было не работою, а удовольствіемъ, дѣломъ не принужденія, а добровольнаго желанія“ ⁴⁾. „Пусть (Павла) говоритъ бл. Иеронимъ, даже забавляется буквами, чтобы самая забава была для нея ученіемъ“ ⁵⁾. Понятно, что отъ учителя требуется много умѣнья, опытности, сердечности и любви къ своему питомцу, чтобы, не прибѣгая къ строгости, сохранить дисциплину и обезпечить успѣхъ занятій. Въ данномъ случаѣ отъ учителя требуется прежде всего умѣнье заинтересовать учащагося и въ самомъ преподаваемомъ предметѣ найти для него привлекательныя черты. Если стремленіе къ этому не достигаетъ своей цѣли, необходимо обращаться къ разнаго рода побуждающимъ средствамъ въ видѣ обѣщанія награды и подарковъ, свойственныхъ возрасту; ради нихъ ученикъ забу-

¹⁾ Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 85.

²⁾ Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 153.

³⁾ Къ Паммахию; кн. IV, ч. 2, стр. 46.

⁴⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 304.

⁵⁾ Къ Лей; кн. V, ч. 3, стр. 4.

детъ тяжесть труда, прилежаніе возьметъ перевѣсъ надъ усталостью и лѣнью, ободрить его и самую работу сдѣлаеть для него удовольствіемъ. „Пусть (Павла) соединяетъ слогическія для того, чтобы получить награду и подарочки, служащія забавою для этого возраста, пусть это будутъ побуждающимъ для нея средствамъ“ ¹⁾. „Чтобы (маленькая Пакатула) охотнѣе упражнялась въ (изученіи азбуки) своимъ тоненькимъ голоскомъ, пусть предлагаются ей въ награду лакомства, сласти, и все, что пріятно на вкусъ; пусть она успѣваетъ въ надеждѣ получить что-нибудь изъ милыхъ цвѣтовъ, красивыхъ игрушекъ, любимыхъ куколъ...; пусть и псалмы поетъ изъ-за наградъ“ ²⁾. Нельзя также маленькое дитя утомлять продолжительными занятіями: его слабая еще неокрѣпшая воля не выноситъ напряженія и требуетъ отдыха и частыхъ развлеченій. „Послѣ труда пусть (Пакатула) забавляется играми, вѣшается на шею матери, ласкается къ роднымъ“ ³⁾. „Больше всего слѣдуетъ стремиться, чтобы (Павла) не возненавидѣла ученья, чтобы отвращеніе къ нему, предзанятое къ нему въ дѣтствѣ, не перешло за молодые годы“ ⁴⁾. Самымъ занятіямъ необходимо сообщить опредѣленный порядокъ, иначе безпорядочное пользованіе временемъ, чуждое устойчивости и постоянства, можетъ ослабить энергію и породить апатію и лѣность. „Каждый день, поэтому, Павла должна представлять урокъ, какъ пучекъ цвѣтовъ, набранный изъ Писаній“ ⁵⁾.

Успѣху въ учебныхъ занятіяхъ особенно способствуетъ кружокъ подружек и взаимное между ними соревнованіе. При этомъ въ составъ школы ни подъ какимъ видомъ не должны быть допускаемы лица другого пола. Общество рѣзвыхъ мальчиковъ должно быть удалено также и отъ дѣвицы Павлы ⁶⁾. „Женскій полъ пусть соединяется со своимъ поломъ; пусть не знаетъ

1) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5.

2) Къ Гавденію; кн. V, ч. 3, стр. 303—304.

3) Тамъ же.

4) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5.

5) Тамъ же, стр. 11.

6) Тамъ же, стр. 4.

и даже боится играть съ мальчиками и маленькая Пакагула“ ¹⁾. Совмѣстное обученіе мальчиковъ и дѣвочекъ при разнородности дѣтскихъ натуръ, по самой природѣ чувствующихъ свою обособленность, не можетъ приводить къ добрымъ результатамъ. За то совмѣстный кружокъ дѣтей одного пола и одного возраста въ цѣляхъ воспитывающаго обученія имѣетъ громадное значеніе. „Пусть и Павла учится вмѣстѣ съ подругами, которымъ она могла бы завидовать, похвалы которымъ могли бы подстрекать“ ²⁾. Это соревнованіе, не заключающее въ себѣ ничего дурного, является однимъ изъ сильнѣйшихъ побужденій къ общей дружной работѣ въ школѣ. Разумѣется, отъ учителя требуется достаточно такта и умѣнья руководить группою, чтобы не подать повода къ возбужденію въ дѣтяхъ недобрыхъ чувствъ и расположеній. „Если Павла будетъ менѣе подругъ понятлива, бранить ея не слѣдуетъ, но нужно возбуждать ея способности похвалами, чтобы она радовалась, когда одержитъ надъ ними верхъ и жалѣла, когда они превзойдутъ ее“ ³⁾.

Употребленіе строгихъ мѣръ наказанія, могущихъ запугать дитя и разорвать сердечную связь съ учителемъ, бл. Іеронимомъ не допускается. Упомяная объ учительской лозѣ ⁴⁾ и ферулѣ ⁵⁾, или лопаточкѣ, которою били провинившихся и малоуспѣвающихъ учениковъ, самъ Іеронимъ не раздѣляетъ мѣръ физическаго наказанія въ примѣненіи къ учащимся. „Добрымъ отцамъ, говоритъ онъ, должно заботиться, чтобы не раздражать чадъ своихъ и излишнею строгостью не ожесточать даже самыхъ кроткихъ“ ⁶⁾. Какъ воспитательная мѣра, наказаніе должно быть пронизанно сердечною отеческою любовію къ наказуемому и напоминать собою наказаніе Самого Бога, исполненнаго любви. „Его же бо любить Богъ, наказуетъ (Притч. 3, 12) и бьетъ всякаго сына, его же приемлетъ (Евр. 12, 6).

1) Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

2) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5.

3) Тамъ же.

4) Къ Паммахию; кн. IV, ч. 2, стр. 28.

5) Къ Домніону; кн. IV, ч. 2, стр. 51.

6) Къ Теофилу; кн. IV, ч. 2, стр. 352.

Отецъ вразумляетъ только того, кого любить; учитель наказываетъ только того ученика, въ которомъ замѣчаетъ болѣе сильныя способности; врачъ уже отчаевается, если перестаетъ дѣлать“¹⁾). Такое наказаніе, проникнутое глубокою отеческою любовію, сильно было даже блуднаго сына возвратитъ ко спасенію. Мѣры же насильственныя и грубыя не только чужды воспитательнаго значенія, но и противны самой природѣ. „Свобода при угнетеніи скоро возмущается. Отъ свободнаго болѣе не выигрываетъ никто, какъ тотъ, кто не принуждаетъ къ рабству“. „Старая мысль: кого кто боится, того ненавидитъ; кого ненавидитъ, тому желаетъ погибели“²⁾). Только полная довѣрчивость, доброе настроеніе и любовь между учителемъ и дѣтьми могутъ быть залогомъ успѣшныхъ занятій. Опасеніе и страхъ, напротивъ истребляютъ въ душѣ дитяти всѣ лучшія душевныя чувства и заглушаютъ всѣ его способности. Гдѣ страхъ наказанія, тамъ нѣтъ свободы размышленія, любви къ занятіямъ, надлежащей сосредоточенности и вниманія, а есть одно чувство рабскаго угнетенія, подавляющее всѣ душевныя силы.

Какъ видно изъ перечисленія и общей характеристики предметовъ преподаванія, образованіе женщины, по ученію бл. Иеронима, должно носить попреимуществу нравственно-религіозный характеръ. Но будучи таковымъ по характеру, образованіе и воспитаніе только тогда будутъ имѣть подѣ собою твердую почву, когда будетъ совершаемо въ церкви, подѣ руководствомъ ея истинныхъ пастырей и получить строго церковное направленіе. Церкви, какъ главной руководительницѣ и воспитательницѣ людей, бл. Иеронимъ усволяетъ столь великое значеніе, что безъ нея и внѣ ея не могутъ быть достигаемы и осуществляемы никакія христіанскія цѣли. „Велика награда быть тѣмъ, чѣмъ мученики, тѣмъ, чѣмъ апостолы, тѣмъ, чѣмъ Христосъ; но все это приносить пользу тогда, когда кто бываетъ въ церкви“³⁾). Какъ видимые представители церкви, пастыри и должны принять на себя главную заботу и отвѣтственность за

1) Къ Кастрцію; кн. IV, ч. 2, стр. 229.

2) Къ Теофілу; кн. IV, ч. 2, стр. 351.

3) Къ Евстохію; кн. III, ч. 1, стр. 142.

воспитаніе Своихъ пасомыхъ. Если матери принадлежитъ ближайшая забота по воспитанію Своихъ дѣтей въ первое время ихъ жизни, а учителю, какъ специальному педагогу, принадлежитъ отвѣтственность за воспитаніе ихъ въ школьный періодъ ихъ жизни, то пастырю, какъ отцу всей паствы, должна принадлежать и принадлежать отвѣтственность не за дѣтей только, но и за ихъ матерей и за учителей, обучающихъ ихъ наукамъ. „Клирики, говоритъ бл. Іеронимъ, должны быть учителями закона и страха Божія“ ¹⁾. „Ихъ обязанность имѣть попеченіе о домахъ матронъ и дѣтяхъ ихъ“ ²⁾, удерживать народъ отъ блужданія и отвѣчать вопрошающимъ о законѣ ³⁾. Они—пастыри своихъ овецъ ⁴⁾ и кормчіе, ведущіе корабли свои въ плаваніе бурное ⁵⁾. Занимая мѣсто апостоловъ, они вмѣстѣ съ ними должны выполнять завѣтъ Своего Божественнаго Учителя: „спешите научите вся языки“. Преуспѣваніе паствы—ихъ слава, ея упадокъ и развращеніе—ихъ безчестіе. Въ виду этого бл. Іеронимъ съ особенною настойчивостью требуетъ отъ клириковъ, чтобы они были не только свѣдущи въ Св. Писаніи, но при этомъ образованны и благочестивы: слово у нихъ никогда не должно расходиться съ дѣломъ ⁶⁾. Что клирики должны быть главными учителями народа, а мы, христіане, при храмѣ должны получать воспитаніе, то самъ Іисусъ Христосъ, говоритъ Іеронимъ, доказалъ это собственнымъ примѣромъ, когда, будучи двѣнадцатилѣтнимъ отрокомъ, во храмѣ, вопрошая старцевъ, вразумлялъ ихъ Своими мудрыми отвѣтами ⁷⁾. Пророкъ Самуиль также воспитывался при храмѣ, почтенъ священными волосами, не пьетъ вина и сикера и, будучи еще малюткою, бесѣдуетъ съ Богомъ. Анна, принесши въ скинію сына, посвященнаго Богу, уже не брала его обратно: она находила непристойнымъ, чтобы будущій пророкъ возсталъ въ домѣ ея.

¹⁾ Тамъ же, стр. 114.

²⁾ Къ Непоціану; кн. IV, ч. 2, стр. 69.

³⁾ Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 75.

⁴⁾ Къ Иліодору; кн. III, ч. 1, стр. 38.

⁵⁾ Къ Инокентію; кн. III, ч. 1, стр. 2.

⁶⁾ Къ Непоціану; кн. IV, ч. 2, стр. 61—62.

⁷⁾ Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 75.

По еврейскому законодательству, всякій новорожденный первенецъ приносился въ жертву Богу. И сколько изъ числа ихъ возстало великихъ и славныхъ у Бога людей ¹⁾. Такимъ образомъ, школа и воспитаніе народа, а въ частности и женщины, должны тѣснѣйшимъ образомъ примыкать къ Церкви и идти въ строгомъ подчиненіи ея уставамъ и законамъ подъ руководствомъ пастырей.

Чтобы приучить дитя къ послушанію Церкви и внушить ему любовь къ ней, бл. Іеронимъ предписываетъ Летѣ съ самаго ранняго возраста озаботиться тѣмъ, чтобы ея питомица Павла, какъ можно чаще посѣщала храмъ Божій. „Когда станетъ подростать она, говорить онъ, и, по образу жениха, укрѣпляться въ премудрости, въ лѣтахъ и благодати у Бога и людей, пусть ходитъ въ храмъ истиннаго Отца съ родителями своими; но изъ храма пусть не выходитъ вмѣстѣ съ ними. Пусть ищутъ ее на пути между толпами и многочисломъ родныхъ и пусть никогда не находятъ ее нигдѣ, кромѣ Сватилища Писаній. Пусть подражаетъ она Маріи; пусть подражаетъ той, о которой говорится: вся слава дочери царицы внутрь (Пс. 44, 14): Пусть и она, уязвленная любовію, говорить о Возлюбленномъ: введе мя царь въ ложницу свою“ (Пѣсн. 1, 3) ²⁾. Порядокъ домашней жизни также долженъ имѣть церковный характеръ. Съ дѣтства слѣдуетъ приучать, говорить бл. Іеронимъ, дѣвицу Павлу, чтобы она „ночью вставала для молитвы и псалмовъ, поутру цѣла гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становилась на подвигъ, какъ слѣдуетъ подвижницѣ Христовой и когда зажжется лампадка, приносила жертву вечернюю“ ³⁾. При такомъ разнообразіи духовныхъ упражненій въ молитвѣ, пѣніи, чтеніи, ночномъ бдѣніи впечатлительная дѣтская натура настолько легко и скоро можетъ освоиться съ этимъ порядкомъ жизни, что нелегкій трудъ молитвы вскорѣ можетъ перейти въ потребность. Если въ силу семейныхъ или дру-

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3.

²⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 9.

³⁾ Тамъ же, стр. 11.

гихъ какихъ обстоятельствъ родители не могутъ принять на себя заботу о воспитаніи дитяти въ строго церковномъ духѣ, то монастырь является лучшимъ воспитательнымъ учрежденіемъ. Такой совѣтъ бл. Иеронимъ даетъ и Летѣ. „Отнявъ отъ груди, говоритъ онъ, какъ отнимали Исаака и облекши его, какъ Самуила... отдай драгоценный камень на ложе Маріи, положи его въ колыбель Іисуса; пусть дитя воспитывается въ монастырѣ“¹⁾.

Въ своихъ педагогическихъ совѣтахъ бл. Иеронимъ не оставилъ безъ вниманія и внѣшняго благоповеденія дѣвицъ, преслѣдуя одну мысль, чтобы и въ наружномъ образѣ ихъ не проявлялись дурныя особенности внутренняго чловѣка. „Самое платье, говоритъ онъ матери и дочери, простое и темное, есть вывѣска скромности,—если нѣтъ на немъ складокъ, если не волочится оно по землѣ, чтобы казаться выше, если не расшито оно нарочито, чтобы кое-что показывать, закрывать неприличное и открывать благообразное. Заботящіяся о наружности высказываютъ грязную душу. И черненькіе лакированные полусапожки своимъ скрипомъ, когда мы ходимъ, зовутъ къ тебѣ юношей. Грудь связываются перевязками и извивающимся поясомъ, туго сжимается станъ; волосы спадаютъ то на лобъ, то на уши; иногда спускается мантилья, чтобы обнажить бѣлыя плечи, какъ бы не желая, чтобы видѣли и поспѣшно закрываетъ то, что открыла съ намѣреніемъ“²⁾. Ясно отсюда, что бл. Иеронимъ осуждаетъ не самую одежду, а лишь то хорошее или худшее значеніе, какое придаютъ имъ женщины. Онъ отнюдь не высказываетъ на женскія наряды ригористическаго взгляда, преслѣдуя въ нихъ богатство, красоту и изящество; напротивъ того, считая женскій полъ по преимуществу *φιλοζηρος* (любящимъ украшенія), онъ не находитъ нужнымъ, вопреки взгляду многихъ, отказывать въ удовлетвореніи естественной склонности къ украшеніямъ даже лицамъ, обрекающимъ себя на вѣчное дѣвство. Только всѣ эти украшенія не должны имѣть нечистыхъ побужденій плѣнять мужчинъ и обнаруживать собою

¹⁾ Тамъ же, стр. 14—15.

²⁾ Къ Матери и дочери; кн. V, ч. 3, стр. 97.

красоту женщины. „Пусть и Пакатула тѣшится нарядами... и лучше, если, наскучивши ими, она получитъ отвращеніе къ нимъ, чѣмъ, если не имѣя ихъ, пожелаетъ имѣть“ ¹⁾. Впрочемъ нѣкоторые наряды и украшенія признаются и бл. Иеронимомъ безусловно вредными и непозволительными. Предостерегая дѣвицу Павлу отъ увлеченія нарядами и кокетствомъ, онъ пишетъ ея матери: „не прокалывай ея ушей, бѣлилами и румянами не разрисовывай лица, посвященнаго Христу; не души ей шею золотомъ и жемчугомъ; не отягощай головы драгоценными камнями, не подцѣвчивай волосъ въ красный цвѣтъ“ ²⁾. „Не хорошо пахнетъ тотъ, кто хорошо пахнетъ“ ³⁾.

Скромность должна составлять лучшее украшеніе женщины не только въ ея нарядахъ, но и въ ея внѣшнемъ поведеніи. Помня свое назначеніе быть матерью, она должна воспитывать въ себѣ домовитость и не искать развлеченій внѣ родного дома. „Пусть Пакатула не ходитъ слишкомъ свободно въ публичныхъ мѣстахъ, говоритъ бл. Иеронимъ, пусть никогда не видитъ она завитыхъ молодыхъ людей; пусть будутъ удалены сладкія рѣчи, которыя чрезъ слухъ уязвляютъ душу“ ⁴⁾. Пусть и Павла не умѣетъ и не будетъ въ состояніи жить безъ тебя, пишетъ Леть бл. Иеронимъ. Она не должна вести разговоры съ людьми свѣтскими; съ дурными дѣвицами не должна имѣть общества“ ⁵⁾. Желая показать образецъ внѣшняго благоповеденія, бл. Иеронимъ въ похвалу Азеллы пишетъ о ней къ Марцеллѣ: „нѣтъ ничего строже ея ласковости. Такая блѣдность въ ея лицѣ, чтó показываетъ воздержаніе, нисколько не служитъ выраженіемъ тщеславія. Молчаливая рѣчь и краснорѣчивое молчаніе. Ни скорая, ни медленная поступь. Наружность всегда одинаковая. Небрежная чистота и при грубой одеждѣ самая опрятность безъ заботливости о ней“ ⁶⁾.

1) Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 304.

2) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 7.

3) Къ Деметриадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 344.

4) Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

5) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 13.

6) Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 151.

Таковы въ общемъ существенныя черты ученія бл. Иеронима по вопросу о воспитаніи и образованіи женщины. Не дѣлая отсюда опредѣленнаго вывода, предоставляемъ его сдѣлать читателю; между тѣмъ съ своей стороны не можемъ не высказать пожеланія, чтобы наши педагоги чаще обращались къ источнику истинной педагогики—твореніямъ св. отцовъ и учителей церкви,—гдѣ они въ готовомъ видѣ могутъ отыскивать всѣ тѣ педагогическія начала, до которыхъ доходили впоследствии лучшіе педагоги послѣ продолжительныхъ своихъ трудовъ.

В. Давыденко.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографіи Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Пісте: вообрен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Сомичъ.*

Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи.

(Окончаніе *).

Въ 1872 г. вышло въ свѣтъ сочиненіе Баумштарка— „Christliche Apologetik auf antropologischer Grundlage“ (Frankfurt a. M.). Второй томъ этого сочиненія былъ изданъ авторомъ въ 1879 году подъ болѣе пространнѣмъ заглавіемъ: „Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. Christliche Apologetik auf antropologischer Grundlage“. Третій томъ съ этимъ же заглавіемъ вышелъ въ свѣтъ только въ 1889 году. „При должностномъ и недолжностномъ сношеніи съ людьми различнаго образованія, говоритъ Баумштаркъ, я опытно узналъ, какъ необходимо для духовныхъ лицъ точное знаніе возраженій противъ религіи и христіанства и научное убѣжденіе въ истинѣ христіанской религіи. Обязанность дать отвѣтъ каждому, требующему основанія надежды, которая въ насъ (1 Петр. 3, 15) во всякомъ случаѣ особенно близка духовному лицу и плохо служатъ дѣлу христіанства тѣ должностные представители его, которые не могутъ защитить христіанской вѣры. Частные христіане могутъ успокоить себя непосредственною увѣренностію въ своемъ религіозномъ убѣжденіи, духовное же лицо остановиться на этомъ не можетъ“. Баумштаркъ основательно изучилъ всѣ сочиненія противниковъ и защитниковъ христіанскаго ученія. Но послѣдніе его не удовлетворили. Онъ признаетъ, впрочемъ, нѣкоторое значеніе только за „Системою Апологетики“ Делича, но и этотъ трудъ

* См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 16.

онъ не считаетъ достаточнымъ: кромѣ многихъ недостатковъ, въ немъ нѣтъ даже надлежащаго опроверженія возраженій, направляемыхъ рационалистами противъ ученія Божественнаго Откровенія. Особенно недоволенъ Баумштаркъ методами предшествовавшихъ апологетовъ—спекулятивно-философскимъ и историческимъ. „Прошли, говоритъ онъ, тѣ времена, когда можно было удовлетворять людей дедуктивными системами. Реалистическое настоящее время требуетъ доказательствъ изъ дѣйствительности“. „Методъ, единственно умѣстный въ антропологическихъ изслѣдованіяхъ,—*эмпирический*, онъ только одинъ можетъ привести въ наше время и апологетику къ ея цѣли“. Что же это за методъ?—Это —методъ чисто *психологическій*. Ему—то Баумштаркъ и рѣшился слѣдовать въ своемъ ученіи и серьезномъ трудѣ.

Первый томъ Апологетики Баумштарка состоитъ изъ введенія и двухъ частей. Во введеніи авторъ уясняетъ понятіе своей науки, признавая неудовлетворительными опредѣленія, указанныя Закомъ, Дреемъ, Гевнелемъ и Лехлеромъ. По его опредѣленію, Апологетика есть научная защита христіанства или защита христіанства какъ наука. Далѣе онъ указываетъ на мѣсто Апологетики въ организмѣ богословской науки вообще и затѣмъ опредѣляетъ методъ, которому она должна слѣдовать. Первую часть своего труда Баумштаркъ посвящаетъ выясненію антропологическихъ основъ для христіанской апологетики, при этомъ онъ трактуетъ о веществѣ и силѣ, тѣлѣ, душѣ и духѣ, опредѣляетъ отношеніе пантеизма къ религіи, раскрываетъ общія основанія пантеизма и затѣмъ дѣлаетъ выводъ, что душевная жизнь человѣка можетъ быть понята лишь съ точки зрѣнія индивидуализма. Наконецъ, онъ рассматриваетъ человѣка какъ существо не только духовное и индивидуальное, но и религиозное, при чемъ говоритъ о религіи какъ фактъ, о религиозномъ органѣ человѣка—непосредственномъ богосознаніи и чувствованіи, различныхъ душевныхъ способностяхъ—познаніи, чувствѣ, волѣ, совѣсти—и ихъ отношеніи къ религіи и заключаетъ сужденіемъ о религиозной способности и религиозной потребности человѣка. Вторую часть этого тома Баумштаркъ посвящаетъ изложенію внѣхристіанскихъ религій: язычества и магометан-

ства. Языческія религіи онъ раздѣляетъ на двѣ группы: А) языческія религіи естественныхъ народовъ и Б) религія языческихъ культурныхъ народовъ; къ первой группѣ онъ относитъ религіи—африканцевъ, американцевъ и австралійскихъ туземцевъ; ко второй—религіи культурныхъ народовъ Америки, языческихъ народовъ востока (китайцевъ, брамановъ, буддистовъ, персовъ, вавилонянъ, сирійцевъ, хананеевъ, финикянъ, арабовъ, египтянъ) галловъ, германцевъ, грековъ и римлянъ. Это обзорѣніе внѣхристіанскихъ религій Баумштаркъ дѣлаетъ, по его словамъ, съ тою цѣлю 1) чтобы читатель ясно увидѣлъ, что у всѣхъ народовъ находятся существенные элементы религіи, 2) что внѣхристіанскія религіи не удовлетворяютъ естественной религіозной потребности человѣка и, наконецъ, 3) что только въ христіанствѣ нашла себѣ удовлетвореніе естественная религіозная потребность человѣчества, какъ ее раскрываетъ психологическій анализъ самосознанія.

Во второмъ томѣ своей Апологетики Баумштаркъ прежде всего старается доказать несостоятельность возраженій, сдѣланныхъ его критиками противъ нѣкоторыхъ его положеній, какъ они были изложены имъ въ первомъ томѣ. Затѣмъ онъ представляетъ различные доводы въ пользу той мысли, что исходнымъ пунктомъ для Апологетики должно служить моральное сознаніе человѣчества. Признавая Св. Писаніе единственнымъ источникомъ познанія истиннаго христіанства, Баумштаркъ опровергаетъ мнѣнія представителей новотюбингенской тенденціозной критики и опредѣляетъ время написанія книгъ Св. Писанія. Далѣе онъ излагаетъ свое сужденіе о христіанствѣ, какъ подтвержденіи и восполненіи естественной религіи, такъ какъ оно одно есть абсолютная религія, удовлетворяющая непосредственной религіозной потребности. Наконецъ, онъ раскрываетъ нравственное ученіе христіанства и его основныя метафизическія истинны: ученіе о существѣ Божіемъ, единствѣ, святости и личности Бога, объ отношеніи Бога къ міру, т. е., о сотвореніи міра и о Божественномъ промышленіи о немъ. При этомъ Баумштаркъ подвергаетъ основательной критикѣ воззрѣнія Спинозы и Фейербаха на христіанское ученіе о Богѣ, опровергаетъ мнѣніе, будто бы библейское повѣствованіе о сотвореніи міра

есть мнѣ, и, наконецъ, разрѣшаетъ вопросъ, насколько это повѣствованіе противорѣчитъ результатамъ естествознанія.

Въ третьемъ томѣ Баумштаркъ разсматриваетъ христіанство какъ религію искупленія и культурную силу. Здѣсь онъ говоритъ о теомоніи и автономіи, возмездіи, грѣхѣ, злѣ, предвѣчномъ совѣтѣ о спасеніи человѣчества, о приготовленіи рода человѣческаго къ искупленію, о самомъ дѣлѣ искупленія нашего, Лицѣ Искупителя, усвоеніи дарованнаго спасенія, жизненной задачѣ христіанина, христіанской надеждѣ, откровеніи и, наконецъ, о чудесномъ распространеніи христіанства и о благотворномъ вліяніи его на духовную и социальную жизнь народовъ.

Уже изъ представленнаго содержанія Апологетики Баумштарка можно видѣть, какъ много въ ней разнообразнаго апологетическаго матеріала и какіе живые вопросы затронуты въ ней авторомъ. Къ этому нужно добавить, что разбираемое сочиненіе написано языкомъ точнымъ, серьезнымъ и въ то же время довольно легкимъ и выразительнымъ. Наконецъ, нельзя не поставить Баумштарку въ заслугу и того, что онъ пользовался лучшими источниками и пособіями при написаніи своего труда, какъ, напр., учеными изслѣдованіями Вайтца, Мюллера, Кремера, Шпренгера и др. Къ сожалѣнію, есть у него и серьезные недостатки. Къ нимъ прежде всего нужно отнести отсутствіе строго обдуманнаго, цѣльнаго и органическаго плана, несоразмѣрность частей, а главное—односторонность метода. Какъ мы видѣли, Баумштаркъ призналъ единственно пригоднымъ для христіанской апологетики методъ *психологическій*. Этимъ онъ, конечно, заплатилъ дань тому вліянію, какое имѣлъ на него Шлейермахеръ, дѣлвшій религію только какъ фактъ чисто психическій. Но Баумштаркъ выпустилъ изъ виду, что въ религіи нужно различать двѣ стороны—субъективную и объективную, и если для первой психологическій методъ хорошъ, то для второй онъ совершенно не годится. Чѣмъ была бы религія, какъ психическій актъ, какъ чувство, безъ Божественнаго Откровенія? А какъ можно доказывать истинность Божественнаго Откровенія психологическимъ методомъ? Какъ этимъ методомъ можно, напр., доказать подлинность нашихъ каноническихъ евангелій? Не удивительно послѣ этого, что

Баумштаркъ не всегда остается вѣрнымъ самому себѣ и часто перестаетъ слѣдовать своему излюбленному методу. Наконецъ нельзя не назвать недостаткомъ и того, что по мѣстамъ нашъ апологетъ христіанства готовъ вступить въ сдѣлку съ раціоналистами (не признаетъ напр., Евангелія отъ Маттея въ его настоящемъ видѣ писаніемъ апостола) и говорить объ оправданіи вѣрою такъ, какъ можетъ говорить только протестантъ. Впрочемъ, повторяемъ, для того, кто умѣетъ отличать зерно отъ скорлупы, трудъ Баумштарка не останется бесполезнымъ.

Два года спустя послѣ выхода въ свѣтъ перваго тома Апологетики Баумштарка профессоръ кенигсбергскаго университета *Гейнрихъ Фойтцъ* также издалъ свое сочиненіе апологетическаго характера — „Fundamentaldogmatik. Eine zusammenhängende historisch kritische Untersuchung und apologetische Erörterung der Fundamentalfragen christlicher Dogmatik. Gotha. 1874“. Методъ, которому слѣдовалъ авторъ этого сочиненія уже не спекулятивный и не психологическій, а историко-критическій и апологетическій въ собственномъ смыслѣ. Предметомъ этого труда является все то, что обыкновенно входитъ въ систему Основного или Апологетическаго Богословія какъ его содержаніе. Книга состоитъ изъ введенія и четырехъ отдѣловъ. Во введеніи авторъ раскрываетъ понятіе о своей наукѣ, доказываетъ ея необходимость въ особенности для нашего времени и, наконецъ, знакомитъ читателя съ ея общимъ планомъ. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ о религіи вообще,—объ этимологическомъ значеніи самаго слова „религія“, какъ его понимали Цицеронъ, Геллій, Макробій, Арпобій, Лактанцій, Иеронимъ, Августинъ, Исидоръ, Тома Аквинатъ, Цвингли и протестантскіе догматики, Аменонъ, Ганъ, Вегшейдеръ, Редслобъ, Нитцшъ, I. G. Мюллеръ и др.,—далѣе о сущности религіи, ея существенныхъ моментахъ, происхожденіи, объ естественной религіозной жизни въ язычествѣ, ложномъ пониманіи высшихъ религіозныхъ истинъ въ философскихъ системахъ—дуализмъ, пантеизмъ, деизмъ, мистицизмъ, піетизмъ, ортодоксизмъ, раціонализмъ, морализмъ и номизмъ,—о религіи въ ея отношеніи къ философіи и о раздѣленіи религіи на естественную и положительную, при чемъ авторъ высказываетъ свое сужденіе о

взглядахъ на этотъ предметъ Руста, Пфлейдерера, Шлейермахера, Дробиша и др.

Второй отдѣлъ своего сочиненія Фойгтъ посвящаетъ учению о богооткровенной религіи. Здѣсь онъ говоритъ прежде всего объ естественномъ и сверхъестественномъ откровеніяхъ и знакомитъ читателя со взглядами на этотъ предметъ Кальвина, протестантскихъ догматиковъ 17-го вѣка, С. I. Баумгартена, Штейлина, Ретца, Л. Нитцша, Бретшнейдера, Шлейермахера, Твестена, Иммануила Нитцша, Роте, Краусса и др.; затѣмъ онъ приводитъ доказательства въ пользу возможности, необходимости и дѣйствительности сверхъестественнаго божественнаго откровенія, говоритъ объ отношеніи человѣческаго разума къ божественному откровенію, о рационализмѣ и супранатурализмѣ, іудействѣ и христіанствѣ, какъ богооткровенныхъ религіяхъ, католичествѣ и протестанствѣ, лютеранствѣ и реформатствѣ. Въ этомъ отдѣлѣ Фойгтъ, между прочимъ, высказываетъ свое мнѣніе и о нашей Православной Церкви. По его убѣжденію, „греческій католицизмъ принципиально не отличается отъ римскаго католицизма, за исключеніемъ того, что онъ не довелъ своего принципа до полного осуществленія, а застылъ на стадіи развитія 9-го вѣка... Тѣмъ не менѣе все, что сказано о противоположности протестантства по отношенію къ римскому католицизму, въ своемъ принципиальномъ основаніи остается въ силѣ и по отношенію къ греческому католицизму“. Какъ видитъ читатель, авторъ произнесъ не суровый приговоръ надъ нашею Православною Церковію и немного сказалъ для чести своего протестантскаго вѣроисповѣданія!

Въ третьемъ отдѣлѣ излагается ученіе объ источникахъ богооткровенной религіи,—ихъ необходимости, объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому, богодуховенности, библейскомъ канонѣ, объ истолкованіи Св. Писанія, объ отношеніи Св. Писанія къ Св. преданію и, наконецъ, о свойствахъ Св. Писанія.

Въ четвертомъ отдѣлѣ Фойгтъ ведетъ рѣчь о наукѣ богооткровенной религіи, т. е., о богословіи вообще и о догматическомъ богословіи въ особенности.

Книга Фойгта, безъ сомнѣнія, имѣетъ свои достоинства: авторъ спокойно и обстоятельно рассматриваетъ всѣ поставлен-

ные имъ вопросы, говорить съ достоинствомъ приличнымъ ученому изслѣдователю, враждебныя христіанству мнѣнія опровергаетъ съ полною основательностію,—и нѣкоторые изъ нашихъ русскихъ писателей не безъ успѣха воспользовались достигнутыми имъ результатами. Появленіе книги Фойгта было своевременно отмѣчено въ нашей періодической печати, какъ отрадный фактъ въ области христіанской апологетической литературы, какъ „замѣчательное и объемистое сочиненіе, имѣющее цѣлію доказать несостоятельность противныхъ истинному христіанству ученій различныхъ школъ способомъ преимущественно научно-богословскимъ“. Вотъ что мы читаемъ объ этомъ трудѣ Фойгта въ „Прав. Обзор.“ за 1875 г. стр. 442—443: „Поставивъ задачею своего труда—разъяснить и защитить основныя истины вѣры и вообще всѣ предметы христіанской догматики противъ антирелигіозныхъ измышленій всѣхъ мѣстъ и временъ,—что онъ дѣлаетъ съ истинно-научными приѣмами, предпосылая раскрытію и рѣшенію того или другого вопроса историко-критическій очеркъ предшествовавшихъ попытокъ къ его рѣшенію,—авторъ не оставляетъ безъ полемиической, хотя умѣренной и спокойной, оцѣнки ни одного религіознаго ученія, несогласнаго съ положительнымъ откровеніемъ христіанскимъ. Самую теорію объ откровеніи, которая у него считается важнѣйшимъ предметомъ его изслѣдованія, онъ съ строго-супранатуралистической точки зрѣнія излагаетъ такъ, что открывается неосновательность съ одной стороны тѣхъ воззрѣній, которыми богодухновенность низводится на степень внутренняго субъективнаго воодушевленія, не имѣющаго сверхъестественной внѣшней причины, съ другой и тѣхъ, которыя превращаютъ сверхъестественное въ неестественное и отрицаютъ всякую самодѣятельность и индивидуальность боговдохновенныхъ писателей. Изъ новѣйшихъ ученій, соприкасающихся своими взглядами или крайними выводами съ положительнымъ христіанствомъ, Фойгтъ съ особенною обстоятельностью и полновѣсностію критикуетъ школу Гегеліанскую, которой направленіе онъ считаетъ враждебнымъ христіанству въ томъ отношеніи, что она превращаетъ христіанскія идеи въ пантеистическія теоріи, и полемизируетъ противъ религіозно-философ-

скихъ воззрѣній Шлейермахера и его послѣдователей, а также нѣкоторыхъ изъ современныхъ германскихъ богослововъ, напр., Роте и другихъ колеблющихся между началомъ пантеизма и христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ“. Къ сожалѣнію, на трудъ самаго Фойгта слишкомъ сильно отразилось вліяніе чисто протестантскихъ мнѣній. Таково, напр., его сужденіе о Св. Преданіи, хотя онъ же самъ прекрасно доказываетъ, что устное преданіе имѣло важное значеніе въ глазахъ апостоловъ, апостольскихъ мужей и учителей первенствующей Церкви. Нельзя безъ улыбки читать и того мѣста въ книгѣ Фойгта, въ которомъ авторъ дѣлаетъ упрекъ мужамъ апостольскимъ и древне-христіанскимъ апологетамъ за ихъ особенное уваженіе къ книгамъ Св. Писанія ветхаго завѣта, хотя онъ самъ охотно признаетъ *божественное* происхожденіе ветхо-завѣтнаго откровенія. Таково же его ученіе о богодухновенности св. писателей, и столь же страненъ его упрекъ „древнѣйшимъ учителямъ Церкви“ за ихъ мнимо-неправильное пониманіе богодухновенности пророковъ и апостоловъ „подъ вліяніемъ языческаго образованія и языческихъ вѣрованій“...

Въ томъ же самомъ 1874 году, когда вышло въ свѣтъ сочиненіе Фойгта, о которомъ мы только что говорили, *И. Г. А. Эбрардъ* издалъ первый томъ своего почтеннаго труда— „*Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums*“. Второй томъ вышелъ въ 1876 году. Своею задачею авторъ поставилъ „доказать, что исторіи царства Божія нельзя объяснить изъ естественнаго человѣческаго развитія, а только изъ откровенія живаго Бога, и что въ ней Евангеліе проявляется какъ спасающая сила Божія“. Въ 1877 и 1880 годахъ этотъ капитальный трудъ Эбрарда былъ переведенъ протоіереемъ Іоанномъ Заркевичемъ и на русскій языкъ. О поводѣ къ написанію этого сочиненія самъ авторъ говоритъ слѣдующее: „Давно уже я проникся убѣжденіемъ, что будущимъ служителямъ Евангелія, если они хотятъ соотвѣтственно своему призванію быть въ состояніи побѣдоносно вести борьбу съ противохристіанскими стремленіями, необходимо болѣе близко и основательно, чѣмъ какъ это было бы до сихъ поръ, быть знакомыми съ изслѣдованіями, вопросами и принципами естество-

знанія. Нѣтъ сомнѣнія, что Евангеліе само въ себѣ представляетъ положительное свидѣтельство заключающейся въ немъ силы прощающей и побуждающей грѣхи благодати Божіей, проявляющейся во всѣхъ тѣхъ, которые сознаютъ свою виновность предъ Богомъ и нравственное безсиліе. Но сколько есть въ наше время тысячъ людей, которые не обращаются къ спасительной помощи Евангелія именно потому, что вслѣдствіе представляемыхъ матеріалистическимъ духомъ времени соображеній, поцрпали въ себѣ тѣ основы, на которыхъ опирается сознаніе нравственной противоположности между добромъ и зломъ и изъ которыхъ возникаетъ потребность спасенія! Отсюда является постоянная необходимость одною рукою строить зданіе, а въ другой держать въ готовности оружіе для противодействія тѣмъ, которые усиливается подкопать самое основаніе зданія вѣры (Неем. 4, 17)⁴.

Особенность Апологетики Эбрарда состоитъ въ томъ, что кромѣ метода философскаго, историческаго, психологическаго и экзегетическаго, въ ней отведено видное мѣсто лингвистическимъ изслѣдованіямъ и естествознанію.

Первая часть Апологетики Эбрарда состоитъ изъ введенія и двухъ книгъ. Во введеніи предлагаются общія и предварительныя понятія объ Апологетикѣ и апологіи, о сущности Апологетики, ея задачѣ, о различіи между Апологетикою и полемикою, о подраздѣленіяхъ и предѣлахъ Апологетики, объ ея формѣ. Книга первая, посвященная положительному изложенію сущности христіанства, его основной формѣ и предположеніямъ, раздѣляется на три отдѣла: 1) Нравственный законъ, 2) грѣхъ и 3) искупленіе. Здѣсь онъ съ полною научною основательностію прежде всего доказываетъ: 1) существованіе вѣчнаго нравственнаго закона, предъ которымъ настоящее фактическое состояніе человѣка является ненормальнымъ, и бытіе высочайшаго виновника этого закона—Бога; 2) возможность для человѣка отступленія отъ этого закона и дѣйствительность его нравственнаго паденія и 3) возможность и дѣйствительность искупленія человѣка отъ нравственнаго зла или грѣха⁴. Вторая книга, имѣющая своимъ содержаніемъ изслѣдованіе и опроверженіе направленныхъ противъ христіанства системъ, со-

стоитъ изъ пяти отдѣловъ: 1) критическаго разбора и основательнаго опроверженія механической системы, объясняющей всѣ явленія растительной и животной жизни изъ дѣйствій однихъ физико-химическихъ законовъ, безъ органической жизненной силы; 2) критика апоскопiологии или отрицанія цѣлесообразности въ природѣ, 3) опроверженія Дарвиновой теорiи перерожденія или происхожденія видовъ, 4) критическаго разбора отрицанія свободы воли теорiею материалистическаго детерминизма и нравственной статистики и 5) опроверженія пантеистической философи и въ особенности „философи безсознательнаго“ Гартмана. Вторая часть Апологетики Эббарда, построенная почти исключительно на результатахъ языковѣдѣнiя и исторiи, такъ же какъ и первая, состоитъ изъ введенiя и двухъ книгъ. Во введенiи разрѣшается вопросъ о томъ, чего не можетъ дать намъ исторiя и что она намъ доказываетъ. Первая книга, имѣющая своимъ предметомъ существующiя въ человѣческомъ родѣ религiи, распадается на два отдѣла: 1) религiи культурныхъ народовъ древняго мiра—арiйскихъ индiйцевъ, иранцевъ, грековъ, египтявъ, хананеевъ и языческихъ семитовъ; 2) религiи полуобразованныхъ и дикихъ народовъ. Вторая книга, имѣющая своимъ содержанiемъ Божественное Откровенiе, такъ же какъ и первая, распадается на два отдѣла: 1) дѣйствiя Божiи, направленные ко спасенiю (въ ветхомъ завѣтѣ) и 2) дѣйствiя Божiи въ новомъ завѣтѣ: дѣйствiя, обнаруживаемыя влiянiемъ спасенiя, въ частныхъ людяхъ; влiанiе христіанства на народную и государственную жизнь и влiанiе грѣха на христіанскую жизнь общества.

Изъ этого краткаго указанiя на содержанiе Апологетики Эббарда уже можно видѣть, какъ богата она апологетическимъ матеріаломъ и какъ много пользы можетъ приносить она въ борьбѣ съ невѣрiемъ и воззрѣнiями враждебными христіанству. Ясно послѣ этого, почему книга Эббарда была встрѣчена весьма благосклонно русскими богословами, какъ „важный трудъ, посвященный съ философскимъ направлениемъ цѣльной и научной защитѣ основныхъ началъ христіанства вообще противъ материалистическихъ и пантеистическихъ системъ новѣйшаго раціонализма“. Тѣмъ не менѣе и въ ней есть серьезные недо-

статки. Ученіе Эбрарда о *монадахъ*, проявляющихся на разныхъ ступеняхъ міроваго бытія отъ неорганическихъ сочетаній силъ въ мертвой природѣ до самосознанія человѣка и опредѣленіе человѣка какъ „монады *высшаго порядка*, не только воспринимающей, желающей и остающейся равною самой себѣ, но и сознающей себя тождественною съ собою, т. е., самосознательной и потому способной къ составленію понятій, къ мышленію, къ назначенію цѣлей и избранію средствъ, слѣдовательно, свободно-желающей“.—при строго логическомъ и послѣдовательномъ мышленіи скорѣе должны бы привести Эбрарда къ эволюціонному пантеизму, чѣмъ къ защитѣ христіанскаго ученія. Кромѣ того, въ Апологетикѣ Эбрарда можно встрѣтить много повидимому излишняго, второстепеннаго, почти неапологетическаго и не найти необходимаго, главнаго и существеннаго. Такъ, напримѣръ, Эбрардъ довольно обстоятельно говоритъ въ *христіанской апологетикѣ* о чувственныхъ и двигательныхъ нервахъ, о происхожденіи языка съ психологической точки зрѣнія, о рефлексивномъ сознаніи въ связи съ дѣятельностью головного мозга, объ ощущеніяхъ и воспріятіяхъ и т. п.,—и *ничего* не говоритъ о происхожденіи религіи и ея сущности, объ ея отношеніи къ другимъ духовнымъ потребностямъ человѣческаго духа, о личномъ безсмертіи человѣка и загробной жизни, а о возможности чудесъ разсуждаетъ лишь неохотно и поверхностно, посвящая этому вопросу не многимъ болѣе *одной* страницы въ сочиненіи, занимающемъ болѣе 1000 страницъ! Тѣмъ не менѣе Апологетика Эбрарда, разошедшаяся въ большомъ количествѣ экземпляровъ и переведенная почти на всѣ европейскіе языки, оказала весьма замѣтное вліяніе на развитіе нашей науки.

Уже Лютардъ сказалъ: „мы живемъ въ вѣкѣ апологетики. Два міросозерцанія выступаютъ одно противъ другого и ведутъ борьбу между собою изъ-за господства надъ духомъ новѣйшаго человѣчества“. Десять лѣтъ спустя послѣ этого, т. е., въ то время, когда читалъ свои лекціи Эбрардъ и когда онъ издалъ ихъ въ свѣтъ въ видѣ Апологетики, положеніе дѣлъ значительно измѣнилось. Враждебное христіанству міровоззрѣніе изъ области спекуляціи и литературы перешло къ своему практи-

ческому осуществленію въ жизни,—и благоразумные люди пришли въ ужасъ отъ того разрушительнаго вліянія, которое оно произвело на самыя основы частной, общественной и государственной жизни европейскихъ народовъ. Мрачными красками Эбрардъ изображаетъ свое время. И оно дѣйствительно было таково. Сами правительства увидѣли нужду въ борьбѣ съ господствовавшимъ тогда невѣріемъ и безбожіемъ. Къ сожалѣнію, на богословскіе факультеты многочисленныхъ германскихъ университетовъ, въ которыхъ кафедры Основного или Апологетическаго Богословія занимали часто люди невѣрующіе и враждебные ученію Божественнаго Откровенія (Бауръ, Фрошаммеръ, Пфлейдереръ и др.), возлагать особенныхъ надеждъ уже было нельзя. Германское и австрійское правительства рѣшились поэтому ввести Христіанскую Апологетику въ число учебныхъ предметовъ, преподаваемыхъ въ гимназіяхъ и другихъ средне-учебныхъ заведеніяхъ. Съ этого времени начинаютъ выходить въ свѣтъ уже „учебники“ по христіанской апологетикѣ, въ которыхъ мы не встрѣтимъ, конечно, ничего новаго, но въ которыхъ нерѣдко прекрасно систематизируется все то, что раньше выработано учеными апологетами христіанства и что дѣйствительно служить къ защитѣ богооткровеннаго ученія.

Къ такого рода учебникамъ по христіанской апологетикѣ слѣдуетъ отнести, напр., трудъ католическаго законоучителя въ арнсбергской гимназіи, *П. Гаке*,—„Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Für Studierende und studirte Gebildete. Freiburg im Breisgau. 1875“. Содержаніе этой книги чрезвычайно интересно и разнообразно. Опредѣливъ понятіе о религіи, Гаке говоритъ прежде всего объ естественномъ богопознаніи вообще, его возможности и необходимости, при чемъ кратко, но мѣтко и ясно характеризуетъ ученія скептицизма, эмпиризма, сенсуализма и идеализма, въ которыхъ естественное богопознаніе достигаетъ ложныхъ результатовъ или же отрицается его возможность. Затѣмъ въ простой и общедоступной формѣ предлагаются доказательства бытія личнаго и живого Бога—космологическое, физико-теологическое, психологическое, моральное и историческое, причемъ подвергаются кри-

тическому разбору всѣхъ рационалистическія міровоззрѣнія враждебныя христіанскому ученію о бытіи Божіемъ—атеизмъ, матеріализмъ, дарвинизмъ, пантеизмъ и древній дуализмъ. Во второмъ отдѣлѣ своей книги Гаке въ духѣ апологетики излагаетъ христіанское ученіе о существѣ и свойствахъ Божіихъ съ указаніемъ на несостоятельность и ложь политеистическаго и дуалистическаго представленія о божествахъ. Третій отдѣлъ онъ посвящаетъ изложенію христіанскаго ученія объ отношеніи Бога къ міру вообще и къ человѣку въ особенности. Болѣе частное содержаніе этого отдѣла по параграфамъ слѣдующее: Богъ какъ Творецъ міра. Оптимизмъ. Теорія Гюнтера. Богъ какъ Хранитель міра. Теизмъ. Деизмъ. Богъ, какъ Правитель міра. Человѣкъ. Основныя черты рациональной антропологии. Душа человѣка. Ея различныя функціи и силы. Разумъ. Свобода воли. Единство человѣческой души. Вопросъ о свойствахъ душевной субстанціи. Субстанціальность и нематеріальность человѣческой души. Самосознаніе. Другія существенныя преимущества человѣка. Противоположныя воззрѣнія матеріализма. Такъ называемая душа животныхъ. Мозгъ. Духовность и индивидуальность человѣческой души. Ея отношеніе къ тѣлу. Безсмертіе и вѣчное возмездіе. Въ четвертомъ и послѣднемъ отдѣлѣ своей книги Гаке выясняетъ отношеніе человѣка къ Богу, какъ оно раскрывается въ религіи. Говоря о необходимости религіи, онъ приводитъ въ пользу этого всѣ извѣстныя классическія доказательства—телеологическое, метафизическое, психологическое, моральное (отношеніе между религіею и нравственностію), социальное-философское и историческое. Здѣсь же онъ указываетъ на сущность, значеніе и независимость религіи, существенные моменты и главные акты религіознаго культа, форму, единство и реальность истинной религіи, обличаетъ религіозный индифферентизмъ, характеризуетъ естественную и сверхъестественную религію, раскрываетъ недостаточность естественной религіи, говоритъ о философіи будущаго времени и, наконецъ, бросаетъ взглядъ на искаженныя религіозныя истины въ язычествѣ.

Книга Гаке, написанная живымъ и яснымъ языкомъ, читается легко; на поставленные въ ней вопросы отвѣты даны

толково и обстоятельно. Ее можно упрекать за неполноту плана и за отсутствіе строго логической связи между отдѣльными частями изложенія, но что сдѣлано въ ней, то сдѣлано добросовѣстно и хорошо, если не предъявлять къ ней требованій большихъ, чѣмъ какія можно предъявлять къ учебнику по Апологетикѣ, предназначенному для гимназій и другихъ средне-учебныхъ заведеній.

Въ 1876 году другой католическій богословъ *Шпрингъ* также издалъ въ свѣтъ свой трудъ— „Handbuch der Fundamentaltheologie. Wien“. Это такой же учебникъ по Основному Богословию, какъ и учебникъ Гаке.

Въ 1878 году вышелъ въ свѣтъ самый обширнѣйшій и капитальнѣйшій трудъ по апологетикѣ. Мы говоримъ о сочиненіи ученаго доминиканца—Альберта Маріи Вейсса— „Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre, Freiburg“— въ пяти томахъ, занявшихъ свыше 4000 страницъ. Въ 1894 году этотъ апологетическій трудъ явился уже въ 3-мъ изданіи. Уже одно это обстоятельство достаточно свидѣтельствуетъ о той популярности, которою пользуется сочиненіе Вейсса. Причина такой популярности несомнѣнно заключается въ его художественномъ изложеніи и томъ живомъ и пріятномъ языкѣ, какимъ излагаетъ свои разсужденія его авторъ,—человѣкъ, обладающій обширными свѣдѣніями и рѣдкимъ трудолюбіемъ. Между тѣмъ, это сочиненіе, собственно говоря, вовсе не заключаетъ въ себѣ дѣйствительныхъ научныхъ достоинствъ: въ немъ нѣтъ цѣльнаго и стройнаго плана, нѣтъ опредѣленнаго метода; оно представляетъ собою только сборникъ отдѣльныхъ чтеній или лекцій самаго разнороднаго содержанія. Въ первомъ томѣ такихъ чтеній помѣщено 24; во второмъ 25; въ остальныхъ почти по такому же количеству въ каждомъ. Содержаніе труда Вейсса передать чрезвычайно трудно,—такъ много предметовъ оно обънимаетъ! Авторъ говоритъ, кажется, обо всемъ, что только привлекаетъ къ себѣ мыслящаго человѣка: о поврежденіи образа Божія въ человѣкѣ, разумѣ, совѣсти, свободѣ воли, страстяхъ, головѣ, волѣ, сердцѣ, способности чувствованій, царствіи Божіемъ, семейной жизни, о женщинѣ по различнымъ міровоззрѣніямъ, объ общественныхъ обязанностяхъ, стоическомъ космо-

политизмъ, личной самостоятельности, гражданскихъ добродѣтелей, театральныхъ представленій, правилахъ монашеской жизни, патриотизмъ, поврежденіи человѣческой природы, потерянномъ раѣ и т. д. и т. д. Въ этой раскиданности и разнообразіи содержанія заключаются и недостатки и своеобразныя достоинства сочиненія Вейсса. Оно—пріятная книга для чтенія; ее мало читають ученые богословы, но за то ею увлекаются даже дамы и всѣ любители легкаго чтенія. Сочиненіе это мало имѣетъ значенія для развитія Основнаго или Апологетическаго Богословія, но оно было весьма полезнымъ для лицъ нуждавшихся въ подтвержденіи своей вѣры въ истины Божественнаго Откровенія. Оно не нашло себѣ доступа въ кабинетъ ученаго, но оно было принято радушно неспеціалистами, у которыхъ не былъ еще утраченъ интересъ къ религіи. Непріятное впечатлѣніе производитъ сочиненіе Вейсса только своею конфессіональною тенденціозностію на читателя, не принадлежащаго къ католической церкви: есть мѣста, въ которыхъ изъ Апологіи христіанства оно переходитъ въ апологію католицизма. Не менѣе возмущаетъ душу читателя и просвѣчивающаяся повсюду крайняя враждебность Вейсса къ протестантству: ему, какъ источнику, онъ приписываетъ все зло и всѣ бѣдствія въ жизни современнаго европейскаго общества.

Послѣдующіе апологетическіе труды *Дорнера* „*Apologetik*, Berlin, 1879“, *Веддера*—„*Grundzüge der Apologetik für Mittelschulen*, Freiburg, 1890“ и *Штадлера*—„*Theologia fundamentalis*, Serajevi, 1884“,—не заключаютъ въ себѣ ничего особенно выдающагося или имѣющаго значеніе для развитія Апологетическаго Богословія; это просто школьные учебники, почти ничѣмъ не отличающіеся отъ учебниковъ Гаке и Шпринцля, о которыхъ мы говорили выше; а потому мы и не будемъ останавливать на нихъ своего вниманія.

Совершенно инымъ характеромъ отличается апологетическое изслѣдованіе французскаго академика, профессора Апологетики въ тулузскомъ католическомъ институтѣ, F. Duilhé de Saint-Projet—„*Apologie scientifique de la foi chrétienne*, 1885“. Въ 1889 году нѣмецкій католическій ученый *Карлъ Брайль*, также извѣстный многими философско-апологетическими разсужде-

ніями (напр., „Die Zukunftsreligion des Unbewussten“ 1883; „Gottesbeweis oder Gottesbeweise?“ 1888 и др.) перевелъ это сочиненіе на нѣмецкій языкъ, значительно дополнилъ его и снабдилъ „введеніемъ“. При самомъ появленіи своемъ на свѣтъ изслѣдованіе это встрѣтило почти всеобщее одобреніе. Къ нему отвѣсались сочувственно не только католическіе ученые, но и протестантскіе, такъ какъ оно не носитъ на себѣ явной печати конфессіальной тенденціозности и нетерпимости къ протестантству. Симпатична самая задача, которую поставилъ себѣ авторъ: разрѣшить тѣ противорѣчія, которыя существуютъ въ настоящее время между Богооткровеннымъ ученіемъ и невѣрующею (позитивною) натурфилософіею, или—другими словами—показать, что непримиримость между вѣрою и знаніемъ даже невозможна, коль скоро они строго держатся въ своей собственной, самостоятельной, одна отъ другой совершенно отличной области. „Apologie scientifique“ состоитъ изъ четырехъ частей: 1) методологія, 2) космологія, 3) біологія и 4) антропологія. Въ концѣ нѣмецкой книги помѣщены еще „примѣчанія и добавленія“,—не имѣющія, впрочемъ, органической связи съ нею. Съ особеннымъ вниманіемъ авторъ останавливается на вопросахъ о происхожденіи міра, началѣ и развитіи жизни, происхожденіи человѣка, его первобытномъ состояніи, назначеніи и древности рода человѣческаго.—Слишкомъ серьезная задача поставлена авторомъ, чтобы ее можно было считать окончательно разрѣшенною въ его книгѣ; тѣмъ не менѣе для тѣхъ, кто ищетъ истины, скользскій путь натурфилософіи нашего времени въ ней освѣщенъ съ достаточною ясностію.

Среди католическихъ богослововъ нашего времени выдающимся апологетомъ является, безъ сомнѣнія, профессоръ богословія въ вюрцбургской высшей школѣ, *Франц Геттимеръ*. Онъ написалъ еще въ 1863—1867 „Апологію христіанства“ („Apologie des Christenthums“) въ 5-ти томахъ, которая въ 1886 году вышла уже 6-мъ изданіемъ. Кромѣ того въ 1878 году онъ издалъ „Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik; въ 1888 году книга эта явилась уже во второмъ изданіи съ одобренія Фрейбургскаго католическаго архіепископа. Последнее сочиненіе, какъ система Основного или Апологети-

ческаго Богословія, для насъ, конечно, представляетъ большій интересъ, чѣмъ первое. Къ сожалѣнію, это—апологетика не христіанства, а католичества или даже—папства. Такъ понимаетъ свою науку и самъ авторъ. Опредѣляя ее, онъ говоритъ: „Католическая Апологетика (Основное Богословіе, *Demonstratio christiana et catholica*) есть та богословская наука, которая приводитъ научное доказательство христіанства какъ открытой Богомъ, абсолютной религіи, являемой, возвѣщаемой, сохраняемой и передаваемой всѣмъ поколѣніямъ въ католической, единственно истинной церкви“. Этой основной мыслию характеризуется и все содержаніе книги Геттингера, которая кромѣ общаго введенія заключаетъ въ себѣ двѣ части: I. Доказательство христіанской религіи (*Demonstratio christiana*). 1 книга: религія и откровеніе. 1) о религіи вообще, 2) объ откровенной религіи (понятіе, возможность, необходимость, критеріи откровенія). 2 книга: о христіанской религіи. 1) историческій фактъ христіанскаго откровенія, 2) Иисусъ Посланникъ Божій и самъ Богъ; внѣшніе критеріи христіанства: доказательство изъ пророчествъ; доказательство изъ чудесъ и именно 1) въ исторіи Господа; 2) въ исторіи Его церкви; внутренніе критеріи христіанства: Лицо и дѣло Иисуса. 3 книга: о внѣхристіанскихъ религіяхъ: 1) языческія религіи вообще (естественные народы, культурные народы: а) востокъ, б) западъ). 2) происхожденіе и сущность языческой религіи. 3) отношеніе язычества къ христіанству. 4) монотеистическія, не христіанскія религіи.—II часть: Доказательство католической религіи (*Demonstratio catholica*). 1 книга: объ истинной церкви Христа. Установленіе церкви (церковъ какъ сверхъестественное, видимое, совершенное, отъ Христа установленное общество; признаки и свойства церкви). 2) устройство церкви (церковная іерархія; церковное главенство). 2 книга: о правилѣ вѣры: 1) непосредственное правило вѣры; посредствуемое правило вѣры (Св. Писаніе и преданіе). 3) О представителяхъ непогрѣшимаго церковнаго учительства (непогрѣшимое учительство апостольскаго престола; остальные представители непогрѣшимаго церковнаго ученія). 4) Область непогрѣшимаго церковнаго учительства. 3 книга: о естественномъ и сверхъестест-

венномъ познаніи. 1) Естественное познаніе разума (истина и тайна; средства познанія; источникъ идей). 2) Сверхъестественное познаніе вѣры (понятіе и предметъ вѣры; мотивъ вѣры; генесисъ и свойства вѣры); 3) объ отношеніи между естественнымъ и сверхъ-естественнымъ познаніемъ. Въ книгѣ Геттингера 926 страницъ; изъ нихъ 483 посвящены апологіи католичества! Но если исключить изъ книги все то, что относится только къ защитѣ католичества и папства и что можетъ интересовать лишь католиковъ, то она окажется обыкновеннымъ школьнымъ учебникомъ. Но въ ней въ особенности отталкиваетъ читателя крайняя нетерпимость и враждебность автора къ инославнымъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ и отсутствіе той объективности, какая прилична ученому и серьезному изслѣдованію. Принявъ на себя неблагоприятную задачу—защитить римское католичество, Геттингеръ не пренебрегаетъ никакими средствами для ея выполненія и потому часто погрѣшаетъ даже противъ исторіи и святоотеческихъ свидѣтельствъ. О нашей русской Православной церкви онъ отзывался такимъ образомъ. „Въ Россіи, которая до 12-го вѣка пребывала въ общеніи съ Римомъ,—говоритъ онъ,—только съ этого времени образовалась схизма; вмѣстѣ съ перенесеніемъ столицы изъ Кіева въ Москву была перенесена туда и кафедра митрополита и связь съ Константинополемъ, именно вслѣдствіе владычества турокъ тамъ, становилась все слабѣе и слабѣе; въ 1588 году тогдашній митрополитъ московскій сталъ независимымъ патріархомъ всея Россіи, пока чрезъ учрежденіе „святѣйшаго правительствующаго синода“ (1721) русско-греческая церковь не превратилась въ чисто государственное учрежденіе“. По этому отзыву можно судить о научныхъ достоинствахъ труда Геттингера. Между тѣмъ въ Россіи къ апологетическимъ чтеніямъ Геттингера относились не безъ уваженія; нѣкоторыя изъ нихъ въ русскомъ переводѣ были даже помѣщаемы въ нашихъ богословскихъ журналахъ.

Въ иномъ духѣ написано сочиненіе профессора богословія въ Тюбингенскомъ университетѣ, *Шамца*—„Apologie des Christenthums“. Сочиненіе это состоитъ изъ трехъ частей: первая часть—„Gott und Natur“—издана въ 1887 году, вторая: „Gott

und die Offenbarung“—въ 1888 году и третья: „Christus und die Kirche“—въ томъ же году. Эта книга содержитъ въ себѣ апологетическія лекціи, которыя авторъ въ теченіи многихъ лѣтъ читалъ въ тюбингенскомъ университетѣ. Каждая часть ея представляетъ собою законченное цѣлое, а всѣ три части, взятыя вмѣстѣ, составляютъ почти полную систему христіанской Апологетики. Въ первой части, указавъ на необходимость защиты христіанскихъ истинъ въ наше время, на значеніе религіи для временной и вѣчной жизни, на различіе религіи и абсолютное достоинство христіанства, Шанцъ выясняетъ различіе между апологетикою и апологіею, кратко и сжато излагаетъ исторію первой, говоритъ о всеобщности религіи, атеизмѣ, независимой морали, буддизмѣ, критически разсматриваетъ различныя гипотезы о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ, высказываетъ свое сужденіе о традиціонализмѣ и онтологизмѣ, затѣмъ переходитъ къ рѣшенію важнѣйшаго вопроса о смыслѣ міровой жизни и ея происхожденіи, о различныхъ формахъ жизни, о человѣкѣ и душѣ, о твореніи міра, и объ единствѣ и древности рода человѣческаго и, наконецъ, о всемірномъ потопѣ. Въ этой части авторъ обнаруживаетъ обширную начитанность и рѣдкое знакомство съ естествознаніемъ и натурфилософіею. Къ лучшимъ мѣстамъ въ этой части нужно отнести изслѣдованіе автора о монизмѣ и критику дарвинизма. Своевременна и задача, которую поставилъ себѣ здѣсь Шанцъ—представить апологію христіанства на почвѣ конкретныхъ фактовъ и выводахъ „точныхъ наукъ“. Наконецъ, къ достоинствамъ книги, изданной по одобренію роттенбургскаго епископа, нельзя не отнести и того, что ея авторъ, католическій ученый, остался свободнымъ отъ конфессіональной тенденціозности и въ этомъ отношеніи представляетъ собою рѣдкое и пріятное исключеніе въ средѣ католическихъ богослововъ. Мало этого, можно даже сказать, что Шанцъ является какимъ-то непонятнымъ либераломъ по отношенію къ католичеству. Судебный процессъ Галилея онъ называетъ „достойнымъ сожалѣнія“; по поводу столкновенія католическаго богословія съ системою Коперника онъ замѣчаетъ, что „и индексконгрегація не непогрѣшима“; онъ относится съ уваженіемъ къ протестант-

скимъ ученымъ и совѣтуетъ имъ идти на защиту христіанства рука объ руку съ католическими богословами; наконецъ, онъ осуждаетъ буквальное пониманіе книгъ Св. Писанія, называя его „рабскимъ экзегезомъ буквъ“. Содержаніе второй части составляютъ слѣдующіе параграфы: 1) исторія религіи и христіанство; 2) индогерманцы, 3) хамиты и семиты, 4) естественные народы, 5) народъ израильскій, 6) внѣхристіанскія религіи, 7) происхожденіе христіанства, 8) откровеніе, 9) разумъ и откровеніе, 10) чудо, 11) пророчество, 12) достовѣрность Св. Писанія, 13) его богодухновенность, 14) его толкованіе, 15) евангеліе и евангелія, 16) жизнь Іисуса, 17) Его лицо, 18) Его ученіе и дѣла, 19) Богъ и человѣкъ и 20) заключеніе. Въ этой части Шанцъ остался вѣрнымъ своему методу и своимъ приѣмамъ. Третья часть озаглавлена такъ: „Христосъ и церковь“, но съ большимъ правомъ ее можно было бы озаглавить такъ: „церковь и *papa*“, потому что въ ней авторъ гораздо больше говоритъ о папѣ, чѣмъ о Христѣ. Цѣль, которую преслѣдуетъ здѣсь авторъ, состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что римско-католическая церковь есть единственная истинная церковь. Содержаніе этой части книги Шанца то же, что и у Геттингера. Но способъ изложенія несравненъ выше и объективнѣе. Защищая католичество, Шанцъ не высказываетъ *крайней* нетерпимости къ другимъ вѣроисповѣданіямъ и даже Лютера поноситъ, такъ сказать, только мимоходомъ, и то изрѣдка. „Ученіе о церкви, говоритъ онъ самъ, въ теченіи послѣднихъ трехъ вѣковъ представляетъ предметъ самыхъ запальчивыхъ споровъ между христіанскими исповѣданіями. Поэтому тѣмъ менѣе возможно было избѣжать область полемики, что въ новѣйшее время конфессіональная полемика снова приняла рѣзкій тонъ. Этимъ часто обуславливается характеръ изложенія. Но если я написалъ не *sine studio*, то, думаю, нигдѣ не оставилъ безъ вниманія *sine ira*“. Не безъ любви Шанцъ говоритъ о католичествѣ и въ этомъ случаѣ иногда допускаетъ даже неточности и преувеличенія. Таково, напр., его утвержденіе, будто бы католичество въ его настоящемъ видѣ явилось уже въ половинѣ 2-го вѣка. О другихъ вѣроисповѣданіяхъ онъ говоритъ, пожалуй, *sine ira*, но не всегда правдиво и безпристрастно. Таково, напр., его мнѣніе о на-

шей Православной Церкви. „Русская церковь, говоритъ онъ, распалась на множество сектъ, разъѣдается нигилизмомъ и давнымъ давно погибла бы, если бы не была поддерживаема свѣтскою властію. Да, эти секты и общины сепаратистовъ, которыя не могутъ быть подавлены церковными средствами, потому что нѣтъ совѣтъ проповѣди и науки, представляютъ грозную опасность для государства, такъ какъ нуженъ только ловкій вождь, чтобы дать имъ политически-революціонное направленіе“. По причинѣ отсутствія нетерпимости къ инославнымъ исповѣданіямъ, сочиненіе Шавца пользуется большою популярностію даже между протестантами и въ 1895 году вышло уже вторымъ изданіемъ.

Въ 1895 году явилось сочиненіе *Вильгельма Бендера* „Das Wesen der Religion“; но религіозно-философскія воззрѣнія Бендера совершенно не самостоятельны: они находятся въ зависимости отъ взглядовъ Шлейермахера и Канта. Впрочемъ, книга Бендера заключаетъ въ себѣ немало апологетическаго матеріала, который можетъ быть не бесполезенъ для борьбы съ невѣріемъ нашего времени. Особенно интересны его выводы въ области историческаго изслѣдованія.

Серьезнымъ трудомъ въ области Апологетики нашего времени, безъ сомнѣнія, нужно признать сочиненіе католическаго богослова *Гутберлета* „Lehrbuch der Apologetik“, 1888. Оно состоитъ изъ трехъ томовъ: въ первомъ авторъ говоритъ о религіи вообще, во второмъ—объ откровенной религіи, въ третьемъ—о католической церкви. Содержаніе его отличается разнообразіемъ и богатствомъ свѣдѣній, сообщаемыхъ авторомъ изъ области философіи, сравнительнаго изученія религіи, естествознанія. Нѣкоторые вопросы, какъ, напр., о всеобщности религіи и всеобщности вѣры въ безсмертіе, равно какъ о чудесныхъ исцѣленіяхъ *черезъ естественную вѣру*, о гипнотизмѣ, спиритизмѣ и т. п., разрѣшены самымъ основательнымъ образомъ. Къ сожалѣнію, въ третьемъ томѣ Гутберлетъ оставляетъ приемы объективнаго, чисто научнаго изслѣдованія и вступаетъ въ полемику съ протестантами, вслѣдствіе этого и сама книга теряетъ свой апологетическій характеръ. Тѣмъ не менѣе сочиненіе Гутберлета въ своихъ первыхъ двухъ томахъ, гдѣ оно дѣйстви-

тельно, является только Апологетикою христіанства, пользуется большою популярностію и уже въ 1895 году вышла вторымъ изданіемъ.

Е. Г. Штеуде сдѣлалъ попытку составить не Апологетику вообще, а только *Евангельскую* Апологетику, такъ какъ жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа есть тотъ главный пунктъ, на который, со временъ Штрауса и Ренана, съ особенною силою нападаютъ противники христіанства. Книга Штеуде—„*Evangelische Apologetik*“ явилась въ 1892 году. Она состоитъ изъ введенія и двухъ частей. Во введеніи авторъ опредѣляетъ Апологетику какъ науку практическаго богословія, какъ самостоятельный членъ этого богословія, а на апологетическую дѣятельность смотритъ какъ на жизненную функцію церкви. Затѣмъ (въ первой части) указавъ на нападки противниковъ христіанства, Штеуде опредѣляетъ задачи и свойства истинно-христіанской Апологетики. Во второй части онъ говоритъ о безгрѣшности Іисуса и Его воскресеніи, о чудѣ, о божественномъ Промыслѣ, о христіанствѣ и объ историческихъ религіяхъ. Книга Штеуде чрезвычайно богата своимъ содержаніемъ изъ той области, которую авторъ ея сдѣлалъ предметомъ своего изслѣдованія; въ ней находится много характеристическихъ выдержекъ изъ сочиненій какъ противниковъ, такъ и защитниковъ христіанства. Кто не имѣетъ возможности ознакомиться съ самыми сочиненіями этихъ писателей, тотъ съ благодарностію отнесется къ книгѣ Штеуде.

Здѣсь кстати отмѣтить еще одинъ апологетическій трудъ, изданный въ 1894 году. Мы говорили о сочиненіи *Германа Шульца* „*Grundriss der christlichen Apologetik. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen*“. Оно раздѣляется на три главные части: въ первой части излагаются общія сужденія о религіи вообще, ея сущности, происхожденіи, значеніи и т. п. Во второй части Шульцъ разсматриваетъ религію въ ея историческихъ формахъ и обнаруженіяхъ. Въ третьей части рѣчь идетъ уже въ частности о христіанствѣ какъ религіи абсолютной и совершенной. Задача, которую поставилъ себѣ авторъ, состоитъ въ томъ, чтобы дать возможность читателю на научныхъ началахъ уразумѣть сущность христіанской религіи и ея

значеніе въ области духовнаго развитія чловѣчества. Задача трудная; но автору удалось разрѣшить ее удовлетворительно. Къ достоинствамъ этого сочиненія нужно отнести и то, что оно написано языкомъ простымъ, но яснымъ и точнымъ.

Въ 1897 году іезуитъ *Иматій Оттигеръ* издалъ на латинскомъ языкѣ: „Theologia fundamentatis“. („Основное Богословіе“). Въ сущности это простой католическій учебникъ, занимающій однако 952 страницы довольно убористаго штрифта только для одной первой части: „De revelatione supernaturali“. Содержаніе его составляетъ все то, что обыкновенно входитъ въ систему Апологетическаго или Основнаго Богословія. Въ своихъ сужденіяхъ авторъ не выступаетъ за предѣлы ученія своей католической церкви и, по обычаю всѣхъ католическихъ богослововъ, уже напередъ (въ концѣ своего предисловія) отдаетъ свой трудъ на судъ римской церкви и папскаго престола. Что же касается изложенія такихъ предметовъ, которые не входятъ въ предѣлы специфическаго ученія католической церкви, напр., буддизма, ислама, сущности и возможности сверхъестественнаго откровенія, его необходимости и значенія и т. п., то авторъ умѣло пользуется результатами, достигнутыми его учеными предшественниками, въ томъ числѣ и богословами протестантскими. Сочиненіе Оттигера, какъ мы сказали, написано на латинскомъ языкѣ, но языкъ этотъ у автора простъ, легокъ и даже изященъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

Свидѣтельства слова Божія, подтверждающія необходимость богослужебныхъ молитвъ православной церкви.*)

(ПРОТИВЪ СЕКТАНТОВЪ).

Наши сектанты, преимущественно штундисты и толстовцы, укоряютъ православную церковь, между прочимъ, въ допущеніи въ составъ ея богослуженія молитвъ и пѣснопѣній, не имѣющихъ яко-бы для себя основаній въ словѣ Божіемъ и, по своей многочисленности и продолжительности, представляющихъ излишній трудъ, обременяющій вѣрующихъ и прямо противный ученію Иисуса Христа о молитвѣ.

Насколько основательны эти укоры сектантовъ, покажетъ сужденіе о томъ, а) откуда заимствованы и какъ возникли въ богослужебной практикѣ православной церкви молитвы и пѣснопѣнія, и б) не противорѣчитъ-ли существованіе многоразличныхъ службъ и молитвословій въ православномъ богослуженіи запрещенію Иисуса Христа, молясь „не говорить лишняго, какъ язычники“ (Матѣ. VI, 7), и „лицемѣрно долго молиться“ (XXIII, 14)?

Въ Евангеліяхъ св. Матѣя (VI, 9—13) и св. Луки (XI, 1—4) повѣствуется о томъ, какъ Господь Иисусъ Христосъ научилъ учениковъ Своихъ молиться. Эта молитва, называемая „Господнею“, по происхожденію своему отъ Божественнаго Учителя, содержитъ въ себѣ хотя и краткое, но точное изложеніе всѣхъ нашихъ духовныхъ и тѣлесныхъ нуждъ и прошеній къ Отцу Небесному; она вошла содержаніемъ своимъ во всѣ богослужебныя чины и службы христіанскія на пространствѣ

*) Произнесено 19-го августа н. г. въ присутствіи членовъ Миссіонерскаго Собранія и въ собраніи 90 лицъ приходскаго духовенства Харьковской Епархіи.

всѣхъ вѣковъ и среди всѣхъ христіанскихъ народовъ, и послужила краеугольнымъ камнемъ и образцомъ всѣхъ молитвъ какъ частнаго, такъ и богослужебнаго употребленія православной церкви. Отъ временъ Апостольскихъ *) у насъ не осталось указаній на общія всѣмъ церквамъ и опредѣленныя молитвословія, какія употреблялись при богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ Апостольскаго вѣка. Но Ап. Павелъ заповѣдуетъ христіанамъ *творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся челоуки, за царя и за всѣхъ, иже во власти суть* (I Тимоѣ. II, 1—2), а также „назидать себя и вразумлять другъ друга псалмами, и славословіями, и пѣснопѣніями духовными“ (Ефес. V, 19; Колос. III, 16). Эти наставленія Ап. Павла, въ связи съ прототипомъ христіанскихъ молитвъ—молитвою Господнею, и послужили основаніемъ къ надлежащему употребленію въ православномъ богослуженіи псалмири и другихъ пѣснопѣній изъ книгъ Ветхаго Завѣта и исходною точкою для введенія тѣхъ, существующихъ нынѣ службъ и молитвословій въ православной церкви, которыя возникли въ ней по различнымъ духовнымъ и житейскимъ потребностямъ вѣрующихъ.

По своему внутреннему содержанию и характеру всѣ молитвословія православной церкви раздѣляются на а) прошенія и б) славословія съ благодареніями. Къ первымъ относятся такія молитвы и „пѣсни духовныя“ христіанскаго происхожденія, какъ напримѣръ молитва Духу Святому (*Царю Небесный*), Трисвятое, молитва Господня (*Отче Нашъ*), различнаго рода эктеніи и молятвы съ просительнымъ характеромъ или направленіемъ, принаровленныя къ многообразнымъ потребностямъ вѣрующихъ. Ко вторымъ относятся различныя благодарственные молитвы и славословія, напримѣръ „Великое славословіе“ и краткія прославленія и благодаренія Трїедиаго Бога, такъ называемые, возгласы послѣ эктеній и особенно—важнѣйшая благодарственная и хвалебная молитва Евхаристическая. Сюда нужно отнести и хвалебныя молитвы въ честь Пресвятой Богородицы, какъ напримѣръ, *Богородице Дѣво, Достойно есть* съ припѣвомъ: *Честнѣйшую херувимъ* и пр.—Остановимся

*) Разумѣемъ текстъ Св. Писанія Новаго Завѣта.

на нѣкоторыхъ изъ нихъ и посмотримъ, согласуются-ли онѣ съ словомъ Божиимъ, и должна ли была православная церковь включить ихъ въ составъ своего богослуженія?

I.

„Обращенія“ (или призыванія) въ молитвѣ къ Духу Святому и наименованія *Царя Небеснаго—Утѣшителемъ, Духомъ истины* и пр. буквально взяты изъ наименованій, присвоенныхъ Ему Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ (Иоан. XIV, 16—17 XVI, 13) и Апостолами (Рим. VIII, 9; I Кор. II, 11; 2 Петр. I, 21; также Псал. СXXXVIII, ст. 7 и др.). Изъ этихъ наименованій третьяго Лица Пресвятыя Троицы, присвоенныхъ Ему Господомъ и Апостолами, мы видимъ, что наша молитва Духу Святому—быть можетъ въ томъ даже изложеніи, какъ мы ее и нынѣ произносимъ, восходитъ къ Апостольскому времени и была общеупотребительною уже въ первые вѣка христіанства; ибо обращаться съ молитвою къ Духу Святому, по заповѣди Ап. Павла, мы должны постоянно, потому что *о чемъ помолимся, якоже подобаетъ, не въмы, но самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизлагоданными* (Рим. VIII, 26); должны молиться Ему—*прииди и вселися въ ны, и очисти ны отъ всякія скверны, ибо еще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Еговъ*, т. е. не Христовъ (Рим. VIII, 9); да и *кто чистъ отъ скверны, еще и единъ день житія его на земли* (Иов. XIV, 4)! Поэтому, молитва *Царю Небесный* имѣетъ самое распространенное употребленіе среди православныхъ христіанъ. Ею начинаются всѣ главные виды службъ церковныхъ, такъ какъ она входитъ въ составъ такъ—называемаго „обычнаго начала“; она-же неизмѣнно употребляется и въ домашнихъ моленіяхъ православнаго христіанина.

Другую, не менѣе употребительною молитвою въ богослуженіи православной церкви является молитва *Святый Боже*, называемая „Трисвятымъ“ отъ троекратнаго повторенія въ ней слова *Святый*, прилагаемаго ко всѣмъ тремъ Лицамъ Св. Троицы, равнымъ по существу и святости. Исторія церкви указываетъ опредѣленный моментъ появленія у христіанъ этой молитвы, именно V-й вѣкъ, при греческомъ императорѣ Тео-

доси (младшемъ), когда, во время сильнаго землетрясенія и всенароднаго моленія въ открытомъ полѣ о помилованіи, былъ поднятъ вверхъ вихремъ одинъ отрокъ, который и принесъ на землю слышанную имъ на небѣ пѣснь Ангеловъ: *Святый Боже, Святый Кръпкій, Святый Безсмертный*. Съ тѣхъ поръ эта ангельская пѣснь вошла въ составъ богослуженія христіанской церкви, съ прибавленіемъ словъ: *помилуй насъ*. Такое употребленіе этой молитвы христіанами объясняется какъ ея чудеснымъ происхожденіемъ, такъ и полнымъ соотвѣтствіемъ слову Божию произносимыхъ въ ней наименованій, Трехъ Лиць Пресв. Троицы. По изъясненію Отцовъ и учителей церкви, слова *Святый Боже* относятся къ первому Лицу Св. Троицы— *Отцу Господу нашему* Иисуса Христа по Божеству и существу и *Отцу нашему* по благодати и усыновленію (Матѣ. VI, 9; Иоан. XX, 17; Гал. IV, 5—7). Слова *Святый Кръпкій* относятся ко второму Лицу Св. Троицы, Господу Иисусу Христу, Который есть *десница* и *мышца Отца*, Божія крѣпость, *Божія сила* и *Божія Премудрость* (1 Кор. I, 24), Которымъ *создана быша всяческая* (Колос. I, 16—17; Иоан. I, 3; см. также Матѣ. XVI, 18; Лук. X, 19 и др.). Слова *Святый Безсмертный* относятся къ третьему Лицу Св. Троицы, Духу Святому, Который есть такой-же вѣчный, *Безсмертный* Богъ, какъ Отецъ и Сынъ, такъ какъ *предвѣчно* исходитъ отъ Бога Отца (Иоан. XV, 26; см. также Дѣян. V, 3—4) ¹⁾.

Такою-же часто—употребительною молитвою въ богослуженіи православной церкви является и молитва „Господня“. Мы не имѣемъ надобности входить въ подробный разборъ ея содержанія, потому что она вошла въ составъ всѣхъ службъ православной церкви въ цѣломъ видѣ, безъ измѣненія, т. е. въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ предложена намъ въ Евангеліяхъ. Она занимаетъ мѣсто безспорной, *господствующей* молитвы у всѣхъ христіанскихъ народовъ, и у самихъ сектантовъ, какъ при общественныхъ службахъ, такъ и въ частныхъ моленіяхъ каждаго вѣрующаго. Употребленіе ея было у Апостоловъ, безъ сомнѣнія, еще при жизни съ ними Иисуса Христа, такъ какъ

1) См. „Слова“ Архим. Автопія.

они сами просили Его научить ихъ молиться, какъ и Іоаннъ научилъ учениковъ своихъ (Лук. XI, 1); и Христось, внимая ихъ просьбамъ, преподавалъ имъ *Свою* молитву (—ст. 2—4). И хотя мы нигдѣ въ памятникахъ Апостольской письменности не видимъ указаній на употребленіе этой молитвы при богослужебныхъ собраніяхъ Апостольской церкви, но такія указанія были-бы и излишни при той заповѣди, какую Апостолы получили отъ Господа: *блжсти вся, елика Онъ заповѣдалъ имъ* (Матѣ. XXVIII, 20), а слѣдовательно—и при заповѣди молиться по данному разъ навсегда образцу молитвы.

Кромѣ указанныхъ молитвъ, наиболѣе употребляемыми моленіями и *прошеніями* въ богослуженіи православной церкви являются такъ—называемыя эктеніи—великая и малая, сугубая и просительная. Этотъ родъ прошеній названіе свое (эктенія) получилъ отъ присущей имъ особенности—короткихъ моленій, слѣдующихъ одно за другимъ въ порядкѣ моленій и прошеній *за вся челоѡтки* и о всѣхъ духовныхъ и тѣлесныхъ нуждахъ этихъ „челоѡковъ“,—и *продолженныхъ* по тому или яному чину или правилу („эктенія“ и значитъ—*протяженное* моленіе). Эти моленія присущи всѣмъ главнымъ видамъ православнаго богослуженія. Они, повторяемъ, въ пространной формѣ содержатъ моленія и прошенія, по наставленію Апостола, *за вся челоѡтки, за царя и за встѣхъ, иже во власти суть*,—и являются поэтому безспорными предъ судомъ слова Божія. О древности ихъ происхожденія и употребленія въ богослужебной практикѣ уже Апостольскаго времени свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что эктеніи въ различныхъ видоизмѣненіяхъ мы встрѣчаемъ въ самыхъ древнихъ чинахъ литургіи (напр. въ литургіи, извѣстной подъ именемъ литургіи Ап. Іакова) и въ богослуженіи западныхъ христіанъ (католиковъ, англиканъ и др.), у которыхъ нѣкогда было *одно преданіе* съ христіанами восточной церкви.

Къ разряду эктеній по своему характеру и обоснованію въ словѣ Божіемъ относятся и всѣ молитвы православной церкви съ просительнымъ характеромъ, употребляемыя ею на различныхъ службахъ и при совершеніи св. таинствъ. Между ними особенно видное мѣсто занимаютъ молитвы покаянныя. Мо-

литься о помилованіи, искать примиренія съ оскорбляемою нами Правдою Божіею стало потребностію человѣческаго рода со времени грѣхопаденія. Библейскіе примѣры покаянныхъ молитвъ многочисленны. Типичною покаянною молитвою является 50-й псаломъ царя и прор. Давида, давшего намъ чрезъ исповѣданіе своего грѣхопаденія въ этомъ псалмѣ образецъ покаянія „въ прощеніе грѣховъ“. Потребность въ очищеніи отъ беззаконій и въ примиреніи съ Богомъ, въ связи съ непреложными словами Господа о томъ, что спасеніе наше и наследованіе жизни вѣчной возможны только подъ условіемъ достойнаго участія въ „трапезѣ Господней“ (Іоан. VI, 53—54; ср. 1 Кор. XI, 27—29), вдохновили Отцовъ церкви: Василия Великаго, Іоанна Златоустаго и др. создать такіа дивныя покаянныя молитвы, какъ молитвы ко св. Причащенію...—Затруднительно, да и вѣтъ необходимости подробно разсматривать всѣ молитвы просительнаго характера. Достаточно сказать, что онѣ удовлетворяютъ всѣмъ потребностямъ церковной и гражданской жизни православныхъ христіанъ и сопровождаютъ cadaго изъ насъ отъ колыбели до могилы. И церковь съ столь обильными дарами духовнаго назиданія дѣйствительно помогаетъ „проводить намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ“ (1 Тим. II, 3).

II.

Какъ молитвы перваго, указаннаго нами вида, такъ и молитвы и пѣснопѣнія съ благодарственнымъ и хвалебнымъ характеромъ имѣютъ незыблемыя основанія въ словѣ Божіемъ, въ примѣрѣ Іисуса Христа и Апостоловъ и коренятся въ потребностяхъ человѣческаго духа. Если къ славословію Бога, дивнаго *во вѣсѣхъ дѣлѣхъ Своихъ* (Пс. СХLII, 5), призвана вся тварь, *всяко созданіе, еже есть на небеси, и на земли, и подъ землею, и на мори яже суть, и сущая въ нихъ* (Апок. V, 13); если *небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе-же руку Его възвѣщаетъ твердь* (Псал. XVIII, 2, 6 и 7); если сами Ангелы восхвалили Бога за Его дивное промышленіе о спасеніи людей (Лук. II, 13—14), и окружая престолъ Его, непрестанно взываютъ: *Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваоѣзъ, исполнь вся земля славы Твоея* (Ис. VI, 1—3), то тѣмъ болѣе

мы должны воздавать *всегда и за все благодареніе и прославленіе Богу и Отцу* (Ефес. V, 20),—должны прославлять Того, о *Немъ-же живемъ и движемъ и есмь* (Дѣян. XVII, 28). И прославленіе Творца, *благодѣющаго намъ* (Псал. XII, 7), мы видимъ на пространствѣ всей исторіи церкви Божіей на землѣ. Такъ, по переходѣ евреевъ черезъ Черное море, Маріамъ съ другими женами воспѣла Господа за избавленіе отъ руки египтянъ (Исх. XV). Царь Соломонъ при освященіи вновь устроеннаго храма, когда явилась слава Божія въ видѣ облака и наполнила храмъ, палъ на колѣни и благодарилъ Господа за принятіе Имъ въ жертву Себѣ храма (III Цар. VIII, 15—24). Священникъ Захарія благословилъ и прославилъ Господа, послѣ рожденія сына Іоанна, за то, что Богъ „посѣтилъ народъ Свой и сотворилъ избавленіе ему“ (Лук. I, 68). Дѣва Марія возвеличила Господа въ радости объ имѣвшемъ родиться отъ нея Сынѣ Всевышняго (Лук. I, 46—55). Иисусъ Христосъ также неоднократно возсылалъ славу и благодареніе Отцу Своему за великія и неисчислимыя благодѣянія роду человѣческому (Лук. X, 21; Іоан. XI, 42). Этимъ примѣрамъ слѣдовали и Апостолы. Такъ, Ап. Павелъ возсылаетъ славу и благодареніе *Царю вѣковъ, Непятниному, Невидимому и Единому Премудрому Богу* (1 Тим. I, 17). — „Тому, кто можетъ сдѣлать несравненно больше всего, чего мы просимъ, или о чемъ помышляемъ“ (Ефес. III, 20).—Эти слова Ап. Павла ближайшимъ образомъ послужили основой для тѣхъ благодареній и славословій, которыя заключаются въ такъ—называемыхъ „возгласахъ“, заканчивающихъ эктени и во всѣхъ вообще молитвахъ православнаго богослуженія, независимо отъ ихъ содержанія.

На вышеуказанныхъ основаніяхъ въ словѣ Божіемъ и примѣрахъ Іисуса Христа и Апостоловъ опираются и всѣ прочія славословія и благодаренія, употребляемыя въ богослуженіи православной церкви. Какъ на образецъ ихъ, можно указать на такъ—называемое „Великое славословіе“, вошедшее цѣликомъ въ службы утрени и повечерій, а по частямъ, напр. *Сподоби Господи, Слава Отцу и Сыну и св. Духу, Слава Тебѣ, Боже нашъ, слава Тебѣ*,—и во всѣ другія службы. По

мысли и наставленію Ап. Павла, заповѣдавашаго совершать, между прочимъ, и „благодаренія за вся человеки“, содержаніемъ ихъ служить „слава, хвала и благодареніе“ Трїединому Богу за всѣ Его къ намъ милости и благодѣянія и прославленіе Его Божественныхъ свойствъ святости, благодѣянія и пр.; почему этотъ родъ молитвъ является выраженіемъ христіанскихъ догматовъ о Троичности Лицъ въ Богѣ, о Его промышленіи и искупленіи и т. д.

Самою важною благодарственною и хвалебною молитвою въ богослуженіи православной церкви является молитва Евхаристическая, извѣстная въ наукѣ о богослуженіи (литургикѣ) подъ именемъ „канона Евхаристіи“. Начало этой молитвѣ положено Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ, Его Первосвященническою молитвою къ Отцу Своему на тайной вечери, при установленіи таинства Причащенія (Іоан. XVII). Исполняя заповѣдь своего Учителя и Господа о всегдашнемъ совершеніи этого таинства „въ Его воспоминаніе“ (Лук. XXII, 19; I Кор. XI, 25), Апостолы совершеніе его поставляли главною и неизмѣнною своею обязанностию съ первыхъ-же дней существованія Церкви (Дѣян. II, 42 и 46), при чемъ „общеніе“ (разумѣется—Тѣла и Крови Христовыхъ) и „преломленіе хлѣба“ (Евхаристическаго) сопровождали *молитвами* (ст. 42. Ср. также Дѣян. XIII, 2: „Когда они, т. е. пророки и учителя Антиохійской церкви, *служили* Господу...“, —*служили* по гречески обозначено λειτουργῶτων, каковымъ словомъ въ Св. Писаніи обозначается совершеніе общественаго богослуженія, сопровождаемаго *молитвами* и другими священнодѣйствіями, напр. II Паралип. XXXI, 4, Лук. I, 8 и 23; Дѣян. XX, 7—11). Какія нужно разумѣть въ этихъ случаяхъ *молитвы*? Безъ сомнѣнія, при „преломленіи“ были бесѣды и назиданія (Дѣян. XX, 7 и 11; 1 Кор. XIV, 16—17, 19 и 26), чтеніе слова Божія (1 Тимоѳ. IV, 13; Колос. IV, 16; 1 Сол. V, 27) и пѣніе псалмовъ, и славословій, и пѣсней духовныхъ (Ефес. V, 19; Колос. III, 16). Но главнымъ содержаніемъ молитвенныхъ собраній Апостольскаго времени было *благодареніе* съ преломленіемъ Св. хлѣба,—то именно благодареніе, о которомъ говоритъ Ап. Павелъ въ I посл. къ Коринѳянамъ (XIV, 9, 16 и 17), очевидно подъ благодареніемъ и

благословеніемъ, коими предстоящіе люди *назидались* и на которыя отвѣчали *аминь*, должно разумѣть ту часть молитвенныхъ собраний, которая была посвящена совершенію таинства Причащенія.

Извѣстно, что отъ Апостоловъ, за исключеніемъ Ап. Іакова и Ап. Марка, не осталось письменнаго изложенія тѣхъ Евхаристическихъ канонѣвъ, какими они и ихъ ближайшіе преемники совершали важнѣйшую часть „преломленія“; но что въ главномъ и существенномъ эти каноны были у всѣхъ предстоятелей Апостольскихъ церквей одинаковы, видно изъ тѣхъ двухъ чинѣвъ полныхъ литургій, какіе упогребляются нынѣ православной церковію—Василія Великаго и Іоанна Златоустаго, письменно изложившихъ въ IV вѣкѣ сохранявшіяся въ живомъ церковномъ сознаніи (преданіи) и дошедшія до нихъ отъ Апостоловъ и мужей Апостольскихъ всѣ существенныя черты Евхаристическаго канона. Содержаніе его состоитъ въ прославленіи Бога за Его чудныя и высочайшія свойства святости, неизмѣнности, вѣчности и пр. и въ благодареніи Его за Его неисчислимыя благодѣянія, явленныя роду человѣческому въ твореніи міра и промышленіи о немъ, а наипаче—въ спасеніи падшихъ людей чрезъ посланіе въ міръ Единороднаго Сына Своего, *да всякъ отруи въ Онъ не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный* (Іоан. III, 16)....

Такимъ образомъ, важнѣйшая служба православной церкви—литургія въ главныхъ своихъ частяхъ, наипаче-же въ существенной своей части—канонѣ Евхаристіи, имѣетъ твердыя основанія въ словѣ Божіемъ и въ преданіи Апостоловъ. Впрочемъ, эта часть богослуженія православной церкви наименѣе подвергается отрицанію со стороны нашихъ сектантовъ, сознающихъ неизбежность ея основанія и устраняющихъ и у себя сомочинныя „преломленія“ съ произвольными, часто бессмысленными и во всякомъ случаѣ незаконными „благодареніями“.

Къ хвалебнымъ молитвамъ мы отнесли и молитвы въ честь Пресвятыя Богородицы: *Богородице Дѣво* и *Достойно есть*. чаще слышимыя въ нашемъ богослуженіи. Есть-ли основанія въ словѣ Божіемъ для такихъ молитвъ Богородицѣ? Пѣснопѣніе въ честь Богородицы—*Богородице Дѣво* и составленная по образцу его другая молитва—*Достойно есть* являются ни-

чѣмъ инымъ, какъ словами Архангела Гавріила и праведной Елизаветы, коими они ублажили Пренепорочную Дѣву, *Матерь Бога нашего*. Слова Архангела: *Радуйся, Благодатная Маріе, Господь съ тобою, благословенна ты въ женахъ* (Лук. I, 28) вошли цѣликомъ въ 1-ю молитву; а прославленіе Пресвятой Дѣвы, *Матери Бога нашего, честнѣйшей Херувимъ*, основывается на словахъ Елизаветы, назвавшея благословеннымъ *плодъ чрева ея* (—ст. 42), а Ее Самое *Матерію Господа* (—ст. 43),—и на предсказаніи Самой Богородицы, что Ее *ублажатъ вси роди* (—ст. 48-й).

III.

Мы сказали, что православная церковь, на основаніи примѣровъ Господа и Апостоловъ (Матѳ. XXVI, 30) и на основаніи заповѣди Ап. Павла назидать себя *псалмами и славословіями* (подъ которыми можно разумѣть пѣсни, заимствованныя изъ книгъ Св. Писанія, напр. Исх. XV, 1 Цар. II, Лук. I, 68—79 и др.), допустила въ своемъ богослуженіи самое частое примѣненіе псалтири и другихъ молитвенныхъ пѣній изъ книгъ Ветхаго Завѣта. Изъ нихъ псалтирь есть всѣми признанное произведеніе высочайшаго религіознаго одушевленія и вдохновенія Духа Святаго, съ неисчерпаемымъ содержаніемъ для молитвенныхъ воздыханій и воплей кающейся души предъ Господомъ, для изліянія чувствъ благодарности и преданности Всевышнему, для славословія Бога, *дивнаго во вѣсѣхъ дѣлахъ Своихъ*. Нѣтъ того состоянія души вѣрующаго христіанина, для котораго не нашлось-бы въ псалтири соотвѣтствующаго гимна или молитвы, и потому мы видимъ употребленіе ея во всѣ времена и у всѣхъ христіанскихъ народовъ съ цѣлью *назиданія*, которое надежныѣ изъ нея почерпать, чѣмъ изъ самочинно составленныхъ сектантами „псалмъ“, употребляемыхъ ими на своихъ молитвенныхъ собраніяхъ. И ни одна служба православной церкви не обходится безъ употребленія псалтири. Такъ, на *вечернемъ* богослуженіи—въ составъ 9-го часа входятъ псалмы 83, 84 и 85-й; вечерня начинается псалмомъ 103-мъ и затѣмъ имѣетъ въ себѣ псалмы 140, 141, 129 и 116 и пѣснь прав. Сумеона „*Нынѣ отпушаеши*“ (Лук. II, 29—32); въ повечерія—великое

входятъ псалмы 4, 6, 12, 24, 30, 90, 69, 50, 101 и 142 и молитва Манассіи, царя Іудейскаго, оплакивавшаго въ темницѣ свои грѣхи предъ Богомъ: *Господи Вседержителю. Боже отецъ нашихъ* (1 Парал., конецъ); въ малое—псалмы 50, 69 и 142. На полунощницѣ „стихословятся“ псалмы 50, 118, 126 и 133-й; на утрени—неизмѣнно 19, 20, 3, 37, 62, 87, 102 и 142, 134 и 135, 148, 149 и 150 и, по уставу, цѣлыя отдѣлы псалтири, называемые „каеисмами“ (такъ что въ продолженіе недѣли или седмицы прочитывается вся псалтирь—въ обычное время одинъ разъ, а въ великій постъ два раза). и, кромѣ того, поются слѣдующія пѣсни и славословія въ книгѣ Св. Писанія: пѣснь Ангеловъ: *Слава въ вышнихъ Богу*—Лук. II, 14; пѣснь Маріамны, сестры Моисея: *Поимъ Господеви, славно бо прославися*—Исх. XV; обличительная пѣснь или рѣчь прор. Моисея къ народу Израильскому: *Вонми небо и возлаголю*—Второз. XXXII; пѣснь Анны, матери Самуила: *Утвердися сердце мое въ Господь*—1 Цар. II; пѣснь прор. Аввакума: *Господи, услышахъ слухъ твой, и убояхся*—Аввак. III; пѣснь прор. Исаи: *Отъ ночи утренюетъ духъ мой къ тебѣ, Боже*—Ис. XXVI, 9—21; пѣснь прор. Іоны: *Возопихъ въ скорби моей ко Господу Богу*—Іон. II; пѣснь трехъ отроковъ въ печи Вавилонской: *Благословенъ еси, Господи, Боже отецъ нашихъ*—Дан. III, 26—60; пѣснь Пресв. Богородицы: *Величитъ душа моя Господа*—Лук. I, 26—37, и пѣснь Захаріи, отца св. Предтечи: *Благословенъ Господь Богъ Израилевъ*—Лук. I, 68—79.—На 1-мъ часѣ читаются псалмы 5, 89 и 100; на 3-мъ—16, 20 и 50; на 6-мъ—53, 4 и 90; на литургіи—102, 145 и 33-й. Въ различныхъ чинахъ молебновъ, водоосвященій, погребеній и пр. употребляются псалмы, соотвѣтствующіе духу и роду чинопослѣдованія. Кромѣ того, псалтирь въ самыхъ широкихъ размѣрахъ и разнообразныхъ примѣненіяхъ входитъ по частямъ и отдѣльными стихами во всѣ службы церковныя, въ прокимны, антифоны, причастны, аллилуарія и пр. и пр. Почему положены указанные, а не иные какіе—либо псалмы и пѣсни Св. Писанія на соотвѣтствующихъ службахъ, объ этомъ подробно говорится въ руководствахъ „по литургикѣ“ (см. „Новая Скрижаль“ Арх. Веніамина).

и намъ нѣтъ надобности излагать здѣсь эти основанія. Замѣтимъ только, что Церковь премудро расположила весь этотъ богатѣйшій матеріалъ и источникъ назиданія соответственно богослужебному времени и обстоятельствамъ и дивно руководитъ имъ вѣрующихъ ко спасенію.

IV.

Наша рѣчь о строгомъ согласованіи богослужебныхъ молитвъ и пѣснопѣній православной церкви съ словомъ Божіимъ и съ библейскими примѣрами будетъ неполна, если мы не скажемъ еще нѣсколькихъ словъ о томъ, откуда заимствованы церковію и на какомъ основаніи употребляются ею столь часто слышимыя нами при богослуженіи отрывочныя слова и выраженія, напр. *аминь*, *аллилуія*, *миръ всѣмъ*, *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастіе Св. Духа буди со всѣми вами* и др.—Слово *аминь*—„истинно, да будетъ“, уже находимъ въ книгахъ Ветхаго Завѣта. Такъ, на слова проклятія, которыя, по завѣщанію Моисея, должны были произнести левиты нарушителямъ Закона по вступленіи въ землю обѣтованную, народъ долженъ былъ отвѣчать словомъ *аминь* (Второз. II, 2); равно какъ этимъ-же словомъ народъ подтвердилъ славословіе Богу, произнесенное Ездрую предъ чтеніемъ закона (Неем. VIII, 6). Въ писаніяхъ Новаго Завѣта это слово употребляется очень часто. Христосъ закончилъ Свою молитву Отцу Небесному словомъ *аминь* (Матѣ. VI, 13); при богослуженіи въ вѣкъ Апостольскій это слово было общепотребительнымъ въ устахъ народа предстоящаго (1 Кор. XIV, 16); да и сами Ангелы заканчиваютъ свои славословія Богу возгласомъ *аминь* (Апок. V, 14; VII, 11—12).

Слово *аллилуія* съ еврейскаго значитъ—„хвалите Бога“. Употребленіе этого слова въ ветхозавѣтномъ богослуженіи было очень обширно. Есть цѣлый рядъ псалмовъ съ надписью *аллилуія* (112—118), которые пѣлись евреями въ дни великихъ праздниковъ, напр. праздниковъ Пасхи и Кущей. Другіе псалмы начинаются или оканчиваются этимъ словомъ (112, 113, 103, 104, 134, 135 и др.). Объ Иисусѣ Христѣ и Апостолахъ извѣстно, что они, по совершеніи тайной пасхальной вечери,

воспѣше изыдоша въ юру Елеонскую (Матѣ. XXVI, 30). Можно думать, что они *воспѣли* тѣ самыя псалмы (аллилуія), которые пѣлись и другими евреями въ праздникъ Пасхи. *Аллилуія* было воспѣваемо и небожителями (Апок. XIX, 1—4 и 6¹).

Слова: *миръ* *всѣмъ* и *благодать* *Господа* *нашего* *Исуса Христа*, и *любь* *Бога* и *Отца*, и *причастіе* *Св. Духа* *буди* *со* *всѣми* *вами*—заимствованы изъ примѣра Господа Исуса Христа и Апостоловъ преподавать „миръ, благодать и радость“ при явленіяхъ, посѣщеніяхъ, письменныхъ сношеніяхъ съ вѣрующими и пр. Посылая Апостоловъ на проповѣдь, Господь заповѣдалъ имъ привѣтствовать посѣщаемыхъ ими словами: *миръ* *дому* *сему* (Матѣ. X, 12); и Самъ Онъ, являясь по воскресеніи мученикамъ и ученикамъ, привѣтствовалъ ихъ словами: *радуйтесь* (Матѣ. XXVIII, 9), *миръ* *вамъ* (Іоан. XX, 19 и 21). Свои посланія къ христіанамъ Апостолы начинали и оканчивали благожеланіями имъ мира, благодати, „любви Отчей“ и общенія Св. Духа (1 Петр. I, 2; Рим. XVI, 24; 1 Кор. I, 3; XVI, 23—24; II Кор. I, 2; XIII, 13 и др.).

V.

Мы коснулись въ своей бесѣдѣ только тѣхъ молитвъ и пѣснопѣній православной церкви, которыя очевидно и непосредственно вытекають изъ примѣровъ и ученія слова Божія, заимствуя отсюда не только отдѣльныя слова и выраженія, но и цѣлыя отдѣлы. Но остается еще цѣлый рядъ молитвословій, который заключается въ нашихъ богослужебныхъ молитвахъ и употребляется на различныхъ службахъ въ праздники Господни и Богородичныя и въ дни памяти Святыхъ Божиихъ, а также и по разнымъ нуждамъ церковной и семейно-общественной жизни православныхъ христіанъ,—многочисленные тропари, стихиры, кановы, акаѳисты и пр., составленные творцами и пѣвцами послѣдующихъ за Апостольскимъ періодомъ церковной жизни—Василіемъ Великимъ, Іоанномъ Златоустомъ, Іоанномъ Дамаскинскимъ, Косьмою Маіумскимъ, Теофаномъ, Германомъ, Андреемъ Критскимъ и т. д. На какомъ основаніи церковь допу-

¹) Толкованіе словъ „аминь“ и „аллилуія“ взято изъ книги прот. В. Нечаева: „Сборникъ для любителей духовн. чтенія“.

стила *эти* пѣснопѣнія въ свое богослуженіе, когда они непосредственно не содержатся въ словѣ Божіемъ и, повидимому, только усложняютъ наше богослуженіе? Не противно-ли все это, съ другой стороны, заповѣди Христа „не говорить ничего лишняго въ молитвахъ“ (Матѣ. VI, 7)? На первый изъ этихъ вопросовъ отвѣтимъ тѣмъ, что церковь, при развитіи различныхъ сторонъ церковно-общественной жизни, *всегда имѣла право* составлять свои молитвы и пѣснопѣнія, согласныя съ словомъ Божіимъ и своимъ преданіемъ и включать ихъ въ свое богослуженіе и не получала ни отъ Господа Иисуса Христа, ни отъ Апостоловъ повелѣнія ограничиться только употребленіемъ немногихъ молитвъ и пѣснопѣній, заимствованныхъ изъ книгъ Писанія. Мы видимъ Апостоловъ и другихъ предстоятелей церкви Апостольскаго вѣка, произносившихъ при молитвенныхъ собраніяхъ „молитвы, прошенія и благодаренія“ (Дѣян. II, 42; III, 1; VI, 4; XIII, 2; XX, 7; 1 Кор. гл. XIV; Ефес. V, 19; 1 Тимоѣ. II, 1—2); но какія именно это были молитвы,—точныхъ выраженій ихъ мы не имѣемъ и не знаемъ. Мы знаемъ Апостоловъ, совершавшихъ Св. Таинства (Дѣян. II, 41; VI, 6; VIII, 15, XIII, 3; XIX, 18; Іак. V, 14); но какъ именно молились при этомъ совершители Таинствъ—Апостолы и ихъ ближайшіе преемники,—Апостольская письменность о семъ ничего не говоритъ намъ—очевидно—потому, что и не было еще въ то время разъ навсегда установленныхъ молитвъ для различныхъ требъ и Таинствъ, но каждый изъ предстоятелей церковныхъ произносилъ *свою* молитву, общую по содержанию и различную у каждаго изъ нихъ по формѣ и выраженіямъ, придерживаясь при этомъ только *существенно* однѣхъ и тѣхъ-же мыслей и точнаго Апостольскаго ученія по разнымъ вопросамъ вѣры. Да многія молитвы и пѣснопѣнія, равно какъ и многія подробности христіанскаго культа,—за исключеніемъ, конечно, благодатныхъ словъ Св. Таинствъ,—и не могли явиться въ готовомъ видѣ отъ Христа и Апостоловъ: все это „могло возникать и слагаться лишь по мѣрѣ появлявшихся новыхъ обстоятельствъ, событій и потребностей въ жизни церкви Божіей. Многія изъ этихъ молитвъ, равно какъ и другія подробности христіанскаго культа, могли подлежать, съ согласія всей

церкви, и отмѣнѣ или усовершенію (Дѣян. XV, 1—29). Устанавливать Иисусу Христу (а во многихъ случаяхъ—прибавимъ отъ себя—и Апостоламъ) и такія подробности культа—не значило-ли бы увѣковѣчивать ихъ навсегда и связывать всякую свободную инициативу членовъ церкви?¹⁾—Что вышеуказанный порядокъ относительно составленія и возникновенія молитвъ (а равно и другихъ дѣйствій богослуженія) былъ допустимъ и даже неизбѣженъ въ Апостольское время, видно изъ слѣдующаго мѣста 1 посл. къ Коринѣ. гл. XIV ст. 26-я: „Когда вы сходитесь (разумѣется—въ церкви: ст. 16, 19, 23 и др.), и у каждаго изъ васъ есть псаломъ, есть поученіе, есть языкъ, есть откровеніе, есть истолкованіе: все сіе да будетъ къ назиданію“. И только тогда, когда, подъ вліяніемъ полноты благодати, присущей церкви (Іоан. XIV, 26; XVI, 26; 1 Кор. XIV, 28; Ефес. IV, 11—13), христіанское богослуженіе обогатилось большимъ числомъ возвышенныхъ молитвословій и пѣснопѣній, точно и правильно при этомъ выражавшихъ ученіе церкви по разнымъ вопросамъ вѣры, такъ что они могли быть приняты всею церковію,—только въ это время отцы церкви нашли нужнымъ избрать болѣе совершенныя изъ нихъ и заключить ихъ въ тотъ систематическій кругъ службъ церковныхъ, какой мы видимъ нынѣ въ православной церкви, ибо въ церкви *все должно быть благообразно и по чину* (1 Кор. XIV, 40).

Что касается того, не противорѣчитъ-ли обиліе существующихъ въ православной церкви молитвословій и возникающая отсюда продолжительность службъ церковныхъ запрещенію Господа говорить *лишнее и многое* при нашихъ молитвахъ (Матѣ. VI, 7; XXIII, 14), то это возраженіе севтантовъ опровергается примѣромъ Самого-же Господа Иисуса Христа, находившаго нужнымъ молиться часто и долго (Лук. IV, 2; IX, 28; Матѣ. XIV, 23), иногда цѣлую ночь (Лук. VI, 12; XXI, 37) и заповѣдаващаго и намъ *всегда молиться* (Лук. XVIII, 1),—а также и примѣромъ Апостоловъ, которые и сами много и долго молились (Дѣян. I, 14; II, 42 и 46; VI, 4), употребляя при этомъ и опредѣленные часы для молитвы (Дѣян. II, 1 и 15:

1) „Необходимость вѣшнаго богопочтенія“, проф. А. Гусева, стр. 38—39.

III, 1; X, 9), и намъ заповѣдали *непрестанно молиться* (1 Сол. V, 17). И если Господь запрещаетъ говорить *лишнее* въ молитвахъ, или повидимому отвергаетъ продолжительную молитву, то въ 1-мъ случаѣ Онъ разумѣетъ именно язычниковъ, которые, не имѣя истиннаго Богопознанія, думаютъ снискать себѣ милость и благоволеніе у своихъ боговъ многорѣчивыми и часто безсмысленными, крикливыми молитвами (какъ дѣлали это, напр. „студные“ пророки и языческіе жрецы на горѣ Кармилъ—3 Цар. XVIII, 26—28); а во 2-мъ ясно говорить о фарисеяхъ, которые *лицемѣрно* и долго молились на показъ людямъ и для тщеславія (Матѣ. XXIII, 5), безъ сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ (Лук. XVIII, 11—12); между тѣмъ какъ молитва Богу угодна только „въ духѣ и истинѣ“ (Іоан. IV, 23),—съ *припаданіемъ* духовнымъ, съ покореніемъ, подчиненіемъ и посвященіемъ Богу всѣхъ мыслей, желаній и чувствованій, какъ это бываетъ въ подвигѣ пламенной молитвы (ср. Матѣ. XXVI, 39; Лук. XXII, 41—45)¹⁾. Человѣкъ, даже и облагодатствованный, остается съ постоянною склонностію ко грѣху и обуревается многими страстями (Рим. VII, 18—23), которыя удаляютъ его отъ общенія съ Богомъ. А непрестанная и усердная молитва, какъ „возношеніе ума и сердца къ Богу“, является однимъ изъ вѣрныхъ способовъ къ борьбѣ съ этими страстями, облегчая для насъ подвигъ нашего стремленія къ Богу и побѣды надъ діаволомъ съ его навѣтами и соблазнами, такъ какъ *сей родъ ничимже можетъ изыти, токмо молитвою и постомъ* (Мар. IX, 29).

Итакъ, неправы сектанты въ своихъ укорахъ на нашу церковь за допущеніе ею въ составъ своего богослуженія множества молитвъ и пѣснопѣній, яко-бы не имѣющихъ основаній въ словѣ Божіемъ и противорѣчащихъ заповѣди Христа не говорить многого и лишняго въ нашихъ молитвахъ къ Богу.

Свящ. Даниилъ Поповъ.

¹⁾ „Объ истинномъ Богопоклоненіи“, С. Кохомскаго. Миссіонерск. Обзоръ 1896 г. ч. II, кн. 4-я.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Св. Григорій Богословъ въ основѣ христіанскаго воспитанія также полагаетъ религіозно-нравственное начало. Рельефно выраженъ взглядъ св. Григорія на христіанское воспитаніе въ его надгробной похвальной рѣчи св. Василию. Вотъ что говоритъ онъ здѣсь. „Каждый разумный человѣкъ, я полагаю, согласится, что ученость есть первое изъ благъ, какими мы можемъ владѣть. Я говорю не только о той высшей учености, которая принадлежитъ намъ,—учености, которая, пренебрегая украшеніями стила и изяществомъ языка, имѣетъ въ виду только спасеніе души и красоту міра сверхчувственнаго; я говорю также о той внѣшней учености, которую большинство (οἱ πολλοί) христіанъ отвергаетъ, потому что въ невѣжествѣ своемъ считаетъ ее исполненною сѣтей и опасностей и думаетъ, что она удаляетъ отъ Бога. Заблужденіе тѣхъ, которые воздаютъ твореніямъ Божіимъ почитаніе, приличное только Богу, не должно внушать намъ отвращеніе къ небу, землѣ, воздуху, и ко всему, что они въ себѣ содержатъ. Напротивъ, мы заимствуемъ въ природѣ все, что можетъ служить къ поддержанію и украшенію нашей жизни; избѣгаемъ-же лишь того, что можетъ быть намъ вреднымъ. Далекіе отъ того, чтобы подражать тѣмъ безумцамъ, которые обращаютъ тварь противъ Творца, въ созданіи познаемъ мы Создателя, по выраженію Апостола, *пльняюще всякъ разумъ въ послушаніе Христово* (2 к. X, 5).

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 16.

Мы знаемъ, что огонь, пища, металлы, сами по себѣ ни добро, ни зло, что все зависитъ отъ употребленія, какое изъ нихъ дѣлаютъ, даже изъ пресмыкающихся мы извлекаемъ спасительныя лекарства. Подобнымъ-же образомъ и въ свѣтской литературѣ и наукахъ мы заимствуемъ изслѣдованія и умозрѣнія о природѣ вещей, но отвергаемъ все то, что ведетъ къ демонамъ, къ заблуженію и въ глубину погибели. Мы извлекаемъ изъ нихъ полезное для самаго благочестія, такъ какъ, узнавъ ихъ недостатки, мы доходимъ до знанія совершеннѣйшаго и слабостію ихъ пользуемся для утвержденія нашего ученія ¹⁾. Поэтому не должно унижать ученость, какъ дѣлаютъ нѣкоторые; а напротивъ, нужно признать неразумными и невѣждами тѣхъ, которые, держась такого мнѣнія, желали-бы всѣхъ видѣть подобными себѣ, чтобы въ общемъ недостаткѣ скрыть свой собственный недостатокъ и избѣжать обличенія въ невѣжество... Люди, заботящіеся только объ улучшеніи своей нравственности, но нерадящіе о просвѣщеніи своего ума познаніями, или же ищущіе только знанія, но не старающіеся о нравственномъ самоусовершенствованіи, кажутся мнѣ похожими на косоглазыхъ, которые видятъ все вкривь и никому не могутъ нравиться, смотрятъ-ли сами они на что-нибудь, или другіе смотрятъ на нихъ" ²⁾.

Здѣсь св. Григорій высказалъ характерный взглядъ на значеніе единенія нравственности съ умственнымъ развитіемъ и обратно. Онъ прямо указалъ значеніе образованія для благочестія и спасенія души, —сказалъ, что только тѣ, кто соединяетъ въ себѣ умственное развитіе съ нравственнымъ, могутъ судить и дѣйствовать, какъ истинно-зрячіе, всѣ-же прочіе судятъ, какъ косоглазые.

Все это, что имъ высказано здѣсь, какъ общее разсужденіе о пользѣ науки, повторяется снова въ спеціальныхъ педагогическихкихъ стихотвореніяхъ (XLIX и L): „*Παρά Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα*“ и „*Νικοβούλου πρὸς τοῦ υἱόν*“). Отъ имени Никовула, своего родственника, вотъ что онъ говоритъ его отцу въ первомъ стихотвореніи: „Я не желаю ни золота, ни серебра, ни

1) Cf. S. Brsilii M. De leg. lib. gent. c. II; p. пер. ч. 4. стр. 346—347—348.

2) S. Greg. Naz. Oratio funer. in laudem Basil. M. Ed. Morel. t. I, p. 323-324.

шелковыхъ (матерій) тканей, ни ослѣпительно сверкающихъ камней, ни обширныхъ полей и т. д... Я желаю только одного, что предпочитаю всему остальному: силу знанія и слова. (Далѣ перечисляетъ науки, какія нужно пройти: грамматику, логику, діалектику, этику, исторію, естествознаніе, астрономію). Послѣ того какъ я пройду этотъ курсъ науки, я предамся изученію божественнаго откровенія, таинственно сообщеннаго намъ Духомъ Святымъ. Я пойду за свѣточемъ ученія Его и буду постепенно приближаться къ Его совѣту, устроая жизнь свою по Его божественнымъ наставленіямъ. Самъ Христосъ будетъ мнѣ помощникомъ, спутникомъ и вождемъ. Онъ поможетъ мнѣ съ радостными надеждами войти въ небесныя обители и наследовать жизнь чистую и вѣчную¹⁾.

Здѣсь св. Григорій придерживается того-же порядка образованія, который предлагали Оригенъ и св. Василій,—смотреть на изученіе свѣтскихъ наукъ, какъ на пропедевтическое занятіе къ усвоенію христіанскихъ истинъ, и конечною цѣлію воспитанія выставляетъ „достиженіе жизни чистой и вѣчной“.

Болѣе подробный взглядъ на значеніе свѣтскихъ, классическихъ наукъ въ системѣ христіанскаго образованія св. Григорій высказалъ въ своемъ обличительномъ словѣ на Юліана, запретившаго христіанамъ изучать эти науки.

„Науку и краснорѣчіе я считалъ и еще считаю,—говоритъ здѣсь св. Григорій,—главнѣйшимъ благомъ послѣ того, что есть главнѣйшее, т. е. послѣ божественнаго и послѣ чаяній сверхчувственнаго міра“²⁾. „Что за причина такого запрещенія“?—спрашиваетъ св. Григорій. Отвѣчая на этотъ вопросъ, онъ разбираетъ всѣ доводы, приводимые Юліаномъ въ защиту своего запретительнаго эдикта. Юліанъ говорилъ, что наука и словесность—принадлежность язычниковъ и тѣсно связаны съ ихъ религіей, а удѣлъ христіанъ—необразованность, и вса ихъ мудрость состоитъ въ одномъ: вѣруй. Св. Григорій, отвѣчая на это, говоритъ, что вѣра—удѣлъ всѣхъ ученыхъ и философовъ,—такъ, на примѣръ, у пифагорейцевъ выраженіе: „самъ

¹⁾ S. Greg. Naz. Carmen ad Nicobulum patrem vv 42—86. Ed Morelli t. II. Д.—ИЗ.

²⁾ Твор. св. Григорія рус. пер. ч. I, стр. 155—156.

сказалъ"—и есть то же, что христіанское „вѣруй“, ибо эти слова служили доказательствомъ, не подлежащимъ ни какой повѣркѣ и изслѣдованію ¹⁾).

На то, что греческая литература тѣсно связана съ языческой религіей, св. Григорій говоритъ, что ничуть она не связана, ибо „гдѣ у какихъ жрецовъ, спрашиваетъ онъ, предписана греческая образованность, подобно тому какъ предписано что и какимъ демонамъ приносить въ жертву“? ²⁾). Приписывать-же науки и ихъ изобрѣтенія только грекамъ—безсмысленно, говоритъ св. Григорій, ибо „не финикіянамъ-ли принадлежать письмена? а наука чисель, мѣры, вѣса, искусство устроить полки и воевать—чье это? не себѣ-ли? и т. д. Чѣмъ будемъ защищаться, будучи уловлены собственными законами“ ³⁾). Да хотя-бы и все было изобрѣтено греками, то и тогда нельзя запретить пользоваться ихъ изобрѣтеніями, ибо „и языкъ, и всякое искусство или полезное учрежденіе, какое-бы ты себѣ ни представилъ, принадлежитъ не однимъ изобрѣтателямъ, а всѣмъ, ими пользующимся; и какъ въ искусствѣ музыкальной гармоніи одна струна издаетъ такой звукъ, другая—другой, высокій или низкій, но все устроится однимъ искуснымъ начальникомъ хора и составляетъ одну прекрасную гармонію, такъ и здѣсь высочайшій художникъ и зиждатель, Слово, хотя избралъ различныхъ изобрѣтателей различныхъ полезныхъ учрежденій и искусствъ, но все предложилъ всѣмъ, кто хочетъ, дабы соединить насъ узами взаимнаго общенія и человѣколюбія и украсить жизнь нашу кротостію“ ⁴⁾).

Разборомъ всѣхъ доводовъ Юліана св. Григорій доказываетъ, что изучать классическія науки всякому христіанину можно и нужно.

Особенно въ этой полемикѣ съ Юліаномъ важенъ тотъ философскій взглядъ, какой высказалъ св. Григорій на исторію человѣчества,—на его прогрессивное развитіе,—взглядъ, который имѣетъ важное значеніе для опредѣленія возрѣвнїи св. Григорія на идеальную систему воспитанія. „Главная мысль его здѣсь,—скажемъ словами Архим. Бориса,—та, что про-

¹⁾ Ibid. стр. 157.

³⁾ Ibid. стр. 161—164.

²⁾ Ibid. стр. 158.

⁴⁾ Ibid.

грессъ человѣческаго рода обусловливается главнымъ образомъ не частною дѣятельностію каждаго народа отдѣльно, а коллективными усиліями всѣхъ историческихъ народовъ. Каждый народъ не одинъ только владѣетъ результатами своей культурной дѣятельности, а вноситъ ихъ въ общую сокровищницу человѣческихъ знаній и ихъ практическихъ примѣненій, такъ—что эти результаты становятся достояніемъ всѣхъ людей. Если бы каждое человѣческое общество жило совершенно изолировано отъ всѣхъ другихъ, такъ что должно было-бы снова создавать всю культуру, не пользуясь успѣхами другихъ обществъ, то человѣчество не могло-бы достигнуть той высокой степени культурнаго развитія, на какой оно теперь находится. Поэтому утверждать, что образованность, развившаяся среди извѣстнаго общества или народа, принадлежитъ исключительно ему, было-бы совершенно нелѣпо и противно исторіи. Христіанское общество, пользуясь плодами образованности, развившейся въ языческомъ мірѣ, слѣдовало лишь тому всеобщему закону историческаго прогресса, по которому новое развитіе совершается уже на готовой почвѣ культурныхъ результатовъ прошлаго¹⁾.

Въ такомъ взглядѣ св. Григорія вопросъ объ изученіи какъ свѣтскихъ наукъ, такъ и вообще всего прошлаго научнаго достоянія получилъ новое и надлежащее освѣщеніе съ высшей философски-исторической точки зрѣнія. А разъ это изученіе имѣетъ такое важное значеніе, по взгляду св. Григорія,—для умственнаго и нравственнаго прогресса человѣчества,—то оно и должно обязательно, по нему, быть въ системѣ христіанскаго воспитанія.

Хотя въ общемъ взглядѣ св. Григорія на идеаль христіанскаго воспитанія высказанъ, сравнительно, кратко и неполно, но за то очень ясно, точно и въ нѣкоторомъ отношеніи съ новыхъ точекъ зрѣнія и даже оригинально. Преимущественно онъ касается значенія образованія въ системѣ христіанскаго воспитанія.

Въ томъ-же духѣ и съ той-же стороны рассматриваетъ вопросъ о воспитаніи и св. Амфилохій Иконійскій, современникъ

¹⁾ Архим. Борисъ цит. соч. п. 2 (Пр. Соб. 1835 г. ч. 7 стр. 443—444).

свв. Василія Великаго и Григорія Богослова, взгляды которыхъ на воспитаніе ему, очевидно, были извѣстны.

Въ своемъ стихотворномъ посланіи къ юному Селевку св. Амфилохій прежде всего совѣтуетъ ему воспитать въ себѣ любовь и страхъ къ Богу и этимъ прямо указываетъ религіозно-нравственную основу воспитанія. Съ точки зрѣнія этого принципа св. Амфилохій разсматриваетъ изученіе классическихъ, свѣтскихъ наукъ.

Совѣтуя Селевку изучать классическихъ авторовъ, св. Амфилохій даетъ при этомъ слѣдующія наставленія. „Храни, говоритъ онъ, сокровище доброй нравственности, которое дѣйствительно принадлежитъ тебѣ, потому что находится въ душѣ твоей. Украшай его научными познаніями ¹⁾; упражняйся въ чтеніи произведеній поэтовъ, повѣствованій историковъ, прекрасныхъ рѣчей ораторовъ и тонкихъ изслѣдованій философовъ. Но со всѣмъ этимъ обращайся благоразумно; съ мудростію собирай отовсюду полезное, осторожно избѣгай всего, что въ каждомъ писателѣ есть вреднаго, подражая работѣ мудрой пчелы, которая садится на всякіе цвѣты, но весьма умно беретъ съ cadaго только полезное ²⁾. У ней наставницей сама природа; а у тебя разсудокъ. Обильно пожинай, что можетъ доставить пользу, а если что приноситъ вредъ, замѣтивъ дурное, удаляйся скорѣе прочь. Когда въ своихъ сочиненіяхъ языческіе писатели восхваляютъ добродѣтель и порицаютъ пороки, тщательно усвой себѣ и мысль ихъ, и изящную форму словеснаго выраженія. Когда же, напротивъ, они рассказываютъ о своихъ богахъ недѣльные и безнравственные мифы, измышленные демонами, достойные въ одно и то же время и смѣха нашего, и слезъ,—отвращайся отъ нихъ, какъ отъ опасныхъ сѣтей ³⁾. Читая и то и другое, и смѣшные мифологическіе рассказы и исполненные изящества литературные образцы, къ первымъ относись съ презрѣніемъ, а изящную форму рѣчи высоко цѣни; поступай въ этомъ случаѣ

¹⁾ Здѣсь св. Амфилохій повторяетъ какъ-бы совѣтъ св. Григорія, хотя послѣдній выражается объ этомъ, какъ мы видѣли, характернѣе.

²⁾ Здѣсь св. Амфилохій повторяетъ св. Василя, который употребляетъ то же сравненіе въ своей рѣчи къ юношамъ (Ср. Твор. ч. 4, стр. 349).

³⁾ Здѣсь св. Амфилохій опять повторяетъ св. Василя (*ibid* стр. 348—349).

такъ-же, какъ ты дѣлаешь, когда на одномъ и томъ-же растеніи срываешь розы и избѣгаешь шиповъ¹⁾. Вотъ наилучшее правило касательно чтенія языческихъ авторовъ²⁾.

На изученіе свѣтскихъ наукъ св. Амфилохій, подобно Оригену, св. Василию, св. Григорію, смотритъ, какъ на пропедевтику къ усвоенію христіанскихъ истинъ. „Когда-же изученіемъ различныхъ наукъ, какъ гимнастическими упражненіями въ палестрѣ, достаточно разовьешь и изощришь свой умъ, тогда усердно займись изученіемъ богодуховенныхъ писаній, чтобы собрать себѣ великое богатство вѣдѣнія изъ Ветхаго и Новаго Завѣта“³⁾.

Какъ на образецъ истиннаго ученаго и святого мужа, св. Амфилохій указываетъ на пророка Моисея. Подражай этому образцу, сообразуйся съ примѣромъ, который представляетъ собой Моисей“, говоритъ св. Амфилохій Селевкѣ. „Подобно судѣ, произносящему законный приговоръ, заставляй ученость, почерпнутую изъ греческихъ наукъ и литературы, служить распространенію истины, познанію великихъ ученій священнаго Писанія.

Справедливость требуетъ, чтобы мудрость св. Духа, которая свыше и исходитъ отъ Бога, была госпожею земной науки, чтобы эта послѣдняя, какъ смиренная и покорная служанка, повиновалась ей во всемъ, ибо низшая, земная, мудрость должна служить высшей, божественной“⁴⁾.

Преслѣдуя въ воспитаніи нравственную цѣль, св. Амфилохій запрещаетъ пускать юношей въ театръ, въ циркъ и другія зрѣлища, опасныя для нравственности; совѣтуетъ избѣгать дурного сообщества. „Вмѣсто этихъ развлеченій,—говоритъ онъ Селевкѣ,—находи удовольствіе въ занятіи науками, которое лучше всего можетъ возвысить и образовать твою душу“⁵⁾.

Св. Амфилохій, какъ и св. Григорій, главнымъ образомъ останавливается на опредѣленіи характера христіанскаго образованія и его значенія для нравственнаго воспитанія.

Перейдемъ теперь къ изложенію взгляда св. Іоанна Златоуста на христіанскій идеалъ воспитанія. Богословское міро-

1) То-же у св. Василия (ibid. стр. 349).

2) S. Amphilochii Icon. Carmen ad Seleucum vv 3363 (цит. по соч. Бор.).

3) Ibid. 181—187.

4) Ibid. vv 239—250.

5) Ibid. vv 65—113.

созерцаніе св. Златоуста болѣе, чѣмъ какого либо изъ другихъ восточныхъ отцовъ, отличалось нравственно-практическимъ характеромъ. Потому и въ своихъ педагогическихъ воззрѣніяхъ св. Златоустъ останавливался, преимущественно, на рѣшеніи вопроса о воспитаніи, въ собственномъ смыслѣ.

Если кто изъ отцовъ, такъ именно св. Златоустъ подробно и обстоятельно выяснилъ значеніе религіозно-нравственнаго принципа въ христіанскомъ воспитаніи; онъ поставилъ въ этомъ отношеніи цѣлю доказать, что и научное образованіе будетъ имѣть смыслъ и значеніе только тогда, когда оно будетъ проникнуто религіозно-нравственнымъ характеромъ; онъ старался выяснитъ условія, при которыхъ можно было-бы соединить преимущества того и другого рода, т. е. нравственное воспитаніе привести въ гармонію съ научнымъ образованіемъ.

Воспитать дѣтей „въ наказаніи и ученіи Господнемъ“ (Еф. 6, 4)—это,—говоритъ св. Златоустъ,—„первое и величайшее изъ благъ“¹⁾, которое могутъ доставить родители дѣтямъ. Онъ совѣтуетъ родителямъ „смотрѣть не на то, чтобы сдѣлать дѣтей богатыми серебромъ и золотомъ и тому подобнымъ, но чтобы они были богатѣе всѣхъ благочестіемъ, любомудріемъ и другими добродѣтелями“²⁾, ибо только чрезъ такое воспитаніе можно приготовить ихъ для жизни вѣчной“. Дѣти, хорошо настроенныя въ отношеніи къ Богу, будутъ честными,—говоритъ св. Златоустъ,—и отличными и въ отношеніи къ настоящей жизни³⁾... и, если бы отцы тщательно воспитывали дѣтей своихъ, то не нужно было-бы ни законовъ, ни судилищъ, ни наказаній, ни мученій и публичныхъ убійствъ; праведнику,—говоритъ Апостоль, законъ не лежитъ (1 Тим. 1, 9)⁴⁾.

. Вотъ какая польза получается отъ надлежащаго воспитанія дѣтей,—говоритъ св. Златоустъ,—а потому категорически совѣтуетъ отцу: „прежде образуй душу сына твоего, научи его быть добрымъ, а стяжанія онъ уже послѣ получить“⁵⁾.

Если такъ важно воспитаніе дѣтей, то, по св. Златоусту, оно обязательно для родителей. „Если уже мы (т. е. духовные наставники),—говоритъ онъ, обязаны неусыпно печься о ду-

1) Бесѣда на слова 1 т. 5, 9; русс. пер. т. III, стр. 161.

2) Ibid. стр. 152.

3) Ibid. стр. 154.

4) Ibid. стр. 158.

5) Бесѣды на I посл. къ Тим. 6. 8, русс. пер. стр. 127—128.

пахъ ихъ, яко слова воздати хотяще (Евр. 13, 17); тѣмъ болѣе (обязанъ дѣлать это) отецъ, который родилъ сына и постоянно живетъ съ нимъ¹⁾. „Не одно рожденіе,—говоритъ онъ,—дѣлаетъ отцомъ, но хорошее образованіе дѣтей; и не пошеніе во чревѣ дѣлаетъ матерью, но доброе воспитаніе“²⁾.

Воспитывать дѣтей—это требованіе естественнаго закона. вложеннаго Богомъ въ природу людей. „Для того Овъ (Богъ),—говоритъ св. Златоустъ,—и вложилъ въ природу такое влеченіе (родителей къ дѣтямъ), что-бы поставить родителей въ неизбѣжную необходимость пешись о дѣтяхъ“³⁾ и родители, нерадящіе о воспитаніи дѣтей, подвергнутся крайнему наказанію отъ Господа, какъ нѣкогда преосвященникъ Илій за ненадлежащее воспитаніе своихъ дѣтей; такіе родители дѣтоубійцы⁴⁾, даже хуже дѣтоубійца, ибо „эти отдѣляютъ тѣло отъ души, а тѣ то и другую ввергаютъ въ огонь геенскій“⁵⁾. Напротивъ, за надлежащее воспитаніе дѣтей родители получаютъ великую награду отъ Бога⁶⁾ и похвалу отъ людей⁷⁾. Въ виду важности воспитанія, св. Златоустъ совѣтуетъ начинать его съ самаго перваго возраста. Когда воздѣлываніе болѣе удобно, тогда и нужно исторгать терніе, когда при нѣжности возраста, оно легче можетъ быть вырвано, когда страсти, оставленныя въ пренебреженіи и возросшія, не сдѣлались неудобноисправимы⁸⁾.

Св. Златоустъ совѣтуетъ родителямъ „тщательно смотрѣть и за входами и выходами... вести съ ними (дѣтьми) бесѣды о любомудрїи и давать совѣты о томъ, что должно дѣлать“⁹⁾. Но главнымъ образомъ воспитать ихъ примѣромъ собственной жизни. „Оттого у насъ города и развратились, говоритъ св. Златоустъ, что худы наставники юношества. Какъ можешь ты привести въ порядокъ сына, вразумить другого, небрежущаго о своихъ обязанностяхъ, когда самъ ты въ глубокой старости ведешь себя такъ неблагопристойно“¹⁰⁾.

1) Слово З-е противъ пориц. моваш. рус. пер. т. III, стр. 155.

2) Бесѣды къ Антиох. народу, 1-я б. об. Анвѣ; русс. п. т. II, с. 12.

3) Слово З-е противъ пор. мон. т. III, стр. 152.

4) Бес. на разн. мѣст. Пис. ч. III, стр. 154.

5) З-е сл. прот. пор. мон. ч. III, стр. 156.

6) Бес. къ Ават. нар. т. II, стр. 14—15.

7) Бес. на разн. мѣст. пис. т. III, стр. 154.

8) Ibid. стр. 153.

9) Ibid. стр. 152 и 159.

10) Бесѣд. къ Ант. народ. т. II, стр. 63.

Съ нравственной точки зрѣнія св. Златоустъ старается раз-
смотреть и наказанія, даже тѣлесныя, находя и послѣдвія не-
обходимыя для нравственнаго исправленія „злыхъ и неисцѣль-
но-больныхъ“ дѣтей. „Богъ вѣрилъ, говоритъ онъ, любовь ро-
дителей и необходимости природы, и правамъ людей, чтобы они
(родители) и были снисходительны къ неважнымъ погрѣшно-
стямъ дѣтей, какъ побуждаетъ ихъ къ тому природа, и злыхъ
и неисцѣльно-больныхъ не укореняли-бы во злѣ преступнымъ
потворствомъ“ ¹⁾; а потому „не достаточно (по отношенію къ
послѣднимъ) только сказать или предложить увѣщаніе, но на-
добно внушить и великій страхъ, чтобы пресѣчь безпечность
юности“ ²⁾; въ крайнихъ случаяхъ, по отношенію къ „злымъ и
неисцѣльно-больнымъ дѣтямъ“ нужно употреблять для нихъ и
розги ³⁾. „Говорю это, прибавляетъ св. Златоустъ, не съ тѣмъ,
чтобы мы были слишкомъ жестоки къ дѣтямъ, но чтобы мы
не казались имъ презрѣнными“ ⁴⁾.

Судя съ нравственной точки зрѣнія о пользѣ тогдашнихъ
театровъ и вообще зрѣлищъ, св. Златоустъ приходитъ къ абсо-
лютному отрицанію такой пользы за ними, и этотъ его взглядъ
по отношенію къ тому времени вѣрнѣе, потому что тогдашніе
театры, какъ описываетъ ихъ онъ, а также и другіе писатели,
дѣйствительно не могли имѣть воспитательнаго значенія, будучи
проникнуты языческимъ направленіемъ и безнравственной по-
становкой сценическихъ представленій ⁵⁾.

Защищая нравственный принципъ въ воспитаніи и съ его
точки зрѣнія разсматривая всѣ его стороны, св. Златоустъ
желаетъ и образованіе поставить на нравственную почву, а
потому совѣтуетъ начинать его съ изученія св. Писанія и ре-
лигіозныхъ истинъ, а потомъ переходить къ усвоенію свѣт-
скихъ наукъ ⁶⁾. „Съ дѣтства,—говоритъ онъ отцу,—воспиты-
вай сына въ наставленіи и ученіи Господнемъ. Не думай,
чтобы изученіе божественныхъ писаній было для него дѣломъ
излишнимъ. Тамъ онъ услышитъ прежде всего: *чти отца*

¹⁾ Ibid. стр. 14.

³⁾ Ibid. стр. 156.

²⁾ Бесѣд. на разн. мѣста Писанія т. III, стр. 155. ⁴⁾ Ibid. стр. 158.

⁵⁾ Бесѣд. на разн. мѣста св. Писанія т. III, стр. 159.

⁶⁾ Система образованія св. Златоуста разнится отъ системы Оригена, Свв. Василія, Григорія, которые совѣтовали сначала изучать свѣтскія науки.

твоего и матеръ твою—слова, направленные къ твоей пользѣ. Не говори: „это дѣло монаховъ; неужели мнѣ его сдѣлать монахомъ? нѣтъ надобности быть ему монахомъ“. Что это въ тебѣ за страхъ: боишься того, что исполнено многихъ выгодъ? Сдѣлай его христіаниномъ. Свѣтскимъ людямъ весьма нужно внимать ученію, заключающемуся въ писаніи, а особенно дѣтямъ, такъ какъ они многого не знаютъ... Не безразсудно-ли учить дѣтей искусствамъ, посылать ихъ въ школу, ничего не жалѣть для ихъ образованія, а о воспитаніи въ ученіи и наставленіи Господнемъ не заботиться? Не заботься о томъ, чтобы сдѣлать его извѣстнымъ по внѣшней учености и доставить ему славу, но старайся научить его презирать славу настоящей жизни; отъ этого онъ будетъ славнѣе и знаменитѣе... Не ораторомъ старайся сдѣлать своего сына, а воспитать въ немъ философа (т. е. благочестиваго). Если онъ не будетъ ораторомъ, отъ этого не произойдетъ еще никакого вреда; при отсутствіи—же философскаго отношенія къ жизни, самое обильное ораторство не принесетъ ему никакой пользы. Строгое поведеніе требуется, а не умнѣе хорошо говорить,—нравственность, а не сила рѣчи,—дѣла, а не слова. Не языкъ изощрай, но очищай душу. Говорю это не съ тѣмъ чтобы запретить свѣтское образованіе, но чтобы не привязывались къ нему исключительно. Не думай, что будто однимъ монахамъ нужны наставленія въ Священномъ Писаніи: весьма многія изъ этихъ наставленій необходимы и для тѣхъ дѣтей, которыя вступаютъ въ свѣтскую жизнь. Въ исправномъ судѣ, лоцманѣ и полномъ комплектѣ матросовъ нуждается не тотъ, кто находится въ пристани, но тотъ, кто постоянно находится въ морскомъ плаваніи; подобное этому нужно сказать относительно монаха и свѣтскаго человѣка“ ¹⁾. Но если свѣтское образованіе поставлено въ такія условія, что можетъ погубить нравственность дѣтей, то лучше, по св. Златоусту, и не учиться, чѣмъ чрезъ такое образованіе погубить душу. На этомъ онъ особенно и настаиваетъ; въ принципѣ-же онъ ничуть не отвергаетъ необходимости и пользы свѣтскаго образованія. Св. Златоустъ разсуждаетъ объ этомъ такъ. „Какая польза, спраши-

¹⁾ Бесѣды на посл. къ Еф. руск. пер. (1859) ч. I, стр. 371—372; 374—376.

ваетъ онъ, посылать дѣтей къ учителямъ, у коихъ научатся они скорѣе порокамъ, нежели словесности, и, желая приобрѣсть менѣе важное, потеряютъ важнѣйшее—силу души и всякое доброе расположеніе? Такъ что-же? Разрушить намъ, скажете, школы? Не объ этомъ говорю, но о томъ, какъ-бы намъ не разрушить зданія добродѣтели и не погубить живой души. Когда душа цѣломудренна, тогда не будетъ никакой потери отъ незнанія краснорѣчія; а когда она развращена, тогда отъ нея величайшій вредъ, хотя бы языкъ (у такого человѣка) былъ и весьма изощренъ, и даже тѣмъ больше (вреда), чѣмъ больше силы въ словѣ. Ибо нечестіе съ искусствомъ въ словѣ производитъ гораздо болѣе зла, чѣмъ необразованность... Для успѣшнаго занятія словесностію нужна добрая нравственность; а добрая нравственность не нуждается въ пособіи словесности. Можно быть цѣломудреннымъ и безъ этой учености, но никто никогда не успѣетъ въ наукахъ безъ добрыхъ нравовъ, когда все время будетъ проводить въ порокахъ и пьянствѣ...

Что будетъ намъ добраго отъ знанія словесности, если у насъ разстроено самое главное? и что худого отъ незнанія оной, коль скоро у насъ устроено самое важное? И это признано за истину не только нами, которые смѣемся надъ внѣшнею мудростію и почитаемъ ее буйствомъ, но даже языческими философами ¹⁾. Далѣе въ доказательство послѣдней мысли онъ указываетъ на Анахарсиса, Кратеса, Діогена, Сократа. „Итакъ, продолжаетъ онъ, для невѣрующаго довольно и этихъ примѣровъ; а вѣрующему, кромѣ этихъ примѣровъ, необходимо представить и свои примѣры. Какіе-же? Тѣхъ святыхъ и великихъ мужей, изъ коихъ самые первые были совсѣмъ неграмотны, послѣдовавшіе за ними знали уже грамоту, но не изучали краснорѣчія, а бывшіе послѣ этихъ знали и грамоту, и краснорѣчіе. Такъ первые не знали ни того, ни другаго, потому что не учились не только краснорѣчію, но и самой грамотѣ: однакожь въ тѣхъ то именно случаяхъ, въ которыхъ особенно необходима, кажется, сила краснорѣчія, они такъ превзошли самыхъ искусныхъ въ немъ, что эти оказались хуже несмысленныхъ дѣтей. Ибо, если сила убѣжденія заключается

1) 3-е слово противъ пориц. монаш. русс. пер. твор. т. III, стр. 183—185.

въ краснорѣчіи, и однакожь философы не побѣждаютъ ни одного тирана, а люди не книжные и простые обращаютъ всю вселенную: то, очевидно, первенство въ мудрости принадлежитъ этимъ некнижнымъ и простымъ, а не тѣмъ, тщательно изучившимъ то и другое искусство. Такъ истинная мудрость и истинное образованіе есть не иное что, какъ страхъ Божій. И никто не думай, будто я предписываю, чтобы дѣти оставались невѣждами; нѣтъ, пусть кто поручится на счетъ самаго необходимаго (т. е. благочестія), я не стану препятствовать (дѣтямъ) изучать въ совершенствѣ и это искусство (краснорѣчія). Какъ тогда, когда колеблются основанія, и весь домъ и все зданіе находится въ опасности упасть, было бы крайне бессмысленно и безумно—бѣжать къ штукатурщикамъ, а не къ плотникамъ: такъ опять было бы дѣломъ неумѣстной притязательности не позволять окрашивать стѣны, когда онѣ стоятъ твердо и крѣпко¹⁾. Далѣе на примѣрѣ одного юноши св. Златоустъ изображаетъ конкретно идеалъ христіанскаго воспитанія. У этого юноши, сына богатаго родителя, былъ наставникъ, „у котораго было только одно дѣло—образовать его душу“. Примѣромъ своимъ и ученіемъ наставникъ такъ воспиталъ этого юношу, что онъ твердо потомъ шелъ путемъ добродѣтельной жизни, не уклоняясь въ сторону, и явился примѣромъ для своихъ сверстниковъ, которые, смотря на него, „дошли до одинаковой съ нимъ ревности (къ благочестивой жизни)“. А порядокъ воспитанія этого юноши былъ такой. „Время у него все почти употреблялось на чтеніе священныхъ книгъ. Быстро понимая науки, онъ въшнему ученію посвящалъ только малую часть дня, а все остальное время занимался молитвами и чтеніемъ божественныхъ книгъ... Да и ночи были свидѣтелями тѣхъ же слезъ и молитвъ, и того же чтенія... И одежду сдѣлалъ онъ себѣ изъ волосъ, и въ ней спалъ по ночамъ, выдумавъ её, какъ мудрое средство къ тому, чтобы скорѣе вставать отъ сна“²⁾.

Изъ приведенныхъ цитатъ видно, что св. Златоустъ старается выяснитъ необходимость соединенія научнаго образованія дѣтей съ нравственнымъ ихъ развитіемъ, при чемъ отдаетъ, по

1) Ibid. стр. 186—187.

2) Ibid. стр. 187—192.

важности, предпочтеніе послѣднему. Онъ требуетъ, чтобы самое образованіе проникнуто было нравственнымъ характеромъ. Если какое-нибудь школьное образованіе можетъ, по своему строю и характеру, деморализовать учащихся, то св. Златоустъ совѣтуетъ въ этомъ случаѣ—лучше оставить своихъ дѣтей безъ образованія, лишь-бы сохранить чрезъ это нравственность ихъ чистой и неповрежденной. Онъ ничуть въ принципѣ не отрицаетъ значенія и важности свѣтскихъ наукъ и вообще образованія, но желаетъ только дать такому образованію соотвѣтствующую постановку, при которой оно служило-бы главной цѣли воспитанія: нравственному развитію дѣтей.

Что св. Златоустъ не отрицалъ пользы свѣтскихъ наукъ и образованія, это видно, кромѣ вышеприведенныхъ цитатъ, особенно изъ его знаменитаго трактата „О священствѣ“. „Никто, не будучи архитекторомъ, не возьмется строить домъ,—говоритъ здѣсь св. Златоустъ,—и никто изъ незнающихъ медицины не станетъ лечить больныхъ. Неужели-же тотъ, кому имѣютъ быть вѣрены заботы о столькихъ душахъ, приметъ на себя обязанности, къ исполненію которыхъ не будетъ надлежащимъ образомъ приготовленъ“¹⁾.

„Если борцы,—продолжаетъ онъ,—для развитія своихъ силъ, имѣютъ нужду во врачахъ, учителяхъ, строгомъ образѣ жизни, постоянномъ упражненіи и множествѣ другихъ предосторожностей, то, принявшіе на себя обязанности служить церкви, которая есть тѣло Христово, могутъ-ли сохранить его невредимымъ и здоровымъ, если не будутъ знать всякаго врачества, полезнаго душѣ? Мы готовимся не къ одному виду борьбы. Эта борьба разнообразна и воздвигается противъ насъ различными врагами. Всѣ они употребляютъ неодинаковое оружіе и не однимъ и тѣмъ-же способомъ нападаютъ на насъ. Кто намѣренъ вступить въ борьбу со всѣми своими врагами, тотъ долженъ знать полемическіе приемы всѣхъ ихъ... Если намѣревающийся побѣдить не будетъ свѣдущъ во всѣхъ видахъ искусства, то врагъ съумѣетъ и посредствомъ одной части, оставленной въ пренебреженіи, войти въ стадо и похитить овецъ; но онъ не можетъ этого сдѣлать, когда ему мѣшаетъ присутствіе па-

1) Русс. пер. Матвѣевскаго СП. 1879 г. стр. 75.

стыря, обладающаго всякимъ знаніемъ и хорошо понимающаго все коварство врага¹⁾. Св. Златоустъ не требуетъ отъ священника плавности Исократъ, силы Демосеена, величія Фукидида и высоты Платва; но онъ требуетъ, опираясь на ученіе Ап. Павла, чтобы священникъ былъ силенъ обличать своихъ противниковъ и заграждать имъ уста,—чтобы и дѣлами, и словами могъ онъ вести поучаемыхъ къ жизни, которую заповѣдалъ Христосъ. Но нужно-ли ожидать полученія священства, чтобы тогда достигнуть требуемаго образованія? Очевидно, на изученіе словеснаго искусства, какъ и на приобрѣтеніе другихъ познаній, должны быть употреблены учебные годы дѣтства и юности.

Да, такое образованіе нужно всякому христіанину, но только пастырю, по преимуществу. Хотя св. Златоустъ и принадлежитъ къ горячимъ поклонникамъ свѣтскаго образованія, но все-же утверждаетъ,—какъ это дѣлаютъ нѣкоторые ученые²⁾, что онъ не признавалъ никакой пользы отъ свѣтскаго образованія и запрещалъ его, значитъ несправедливо клеветать на великаго учителя и отца Церкви.

Св. Златоустъ очень хорошо понималъ главную цѣль христіанскаго воспитанія и, видя на своихъ глазахъ вредъ отъ односторонне - умственнаго образованія, со всею рѣзкостью осуждалъ именно только послѣднее, какъ вредящее доброй нравственности учащихся. „Чтобы правильно понимать смыслъ и значеніе строгаго порицанія, съ какимъ св. Златоустъ относится къ современному воспитанію юношества, нужно,—говорить Архим. Борисъ,—знать характеръ и исторію народа, которымъ онъ призванъ былъ руководить. Зло истинно-опасное, предвѣщавшее быстрый упадокъ имперіи, заключалось не въ изученіи языческихъ авторовъ, а въ глубокомъ растлѣніи всѣхъ слоевъ общества, вносившемъ свое злоторное вліяніе и въ стѣны публичныхъ школъ“³⁾. Не будемъ-же принимать по всей строгости суровыя слова и новыя предостереженія, внушаемыя св. Златоусту опасностями, какимъ христіанскія дѣти подвер-

¹⁾ Ibid. стр. 79—84.

²⁾ Какъ это утверждаютъ Gaume и Labanne въ своихъ сочиненіяхъ: „Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'education. Paris 1851 г. р. 62—63“; „Influence des pères de l'Eglise sur l'education publique pendant les cinq premiers siècles de l'ere chrétienne. Paris“ р. 58—94. (См. у Бориса цит. соч. Пр. Соб. 1886 г. ч. II, стр. 368—380)

³⁾ Ibid Пр. Соб. 1886 г. ч. II, стр. 331.

гались въ большей части языческихъ школъ этой эпохи“¹⁾. Напрасно нѣкоторые стараются выставить св. Златоуста, какъ и св. Василя, представителемъ узкаго, специально-монашескаго воспитанія²⁾. Нѣтъ, св. Златоустъ не былъ таковымъ, но онъ ратовалъ за него, преслѣдуя главную цѣль воспитанія и вида несоотвѣтствіе этой цѣли въ системѣ современнаго ему воспитанія. Но если-бы нравственности учащихся не угрожала никакая наука въ публичныхъ школахъ, „если-бы кто представилъ,—говорить св. Златоустъ,—надежное ручательство въ томъ,—я не сталъ-бы посылать дѣтей (въ монастыри) даже и тогда, когда-бы они уже приобрѣли научное образованіе. Напротивъ, тогда-то особенно и сталъ бы настаивать, чтобы они оставались въ городѣ, и не похвалилъ-бы тѣхъ, которые стали-бы склонять ихъ къ удаленію (въ монастыри), но возненавидѣлъ-бы, какъ враговъ всего общества, за то, что они, скрывая свѣтильники и удаляя ихъ изъ города въ пустыню, лишаютъ живущихъ въ городѣ важнѣйшихъ благъ“³⁾.

Изъ приведенной тирады видно, насколько и почему св. Златоустъ ратовалъ за монастырское воспитаніе.

У св. Златоуста взглядъ на идеаль христіанскаго воспитанія былъ шире монастырскаго; онъ старался построить его на обще-человѣческихъ началахъ и ратовалъ за монастырскій, въ виду исключительныхъ временныхъ обстоятельствъ, когда именно монастырская форма ближе подходила подъ истинный идеаль христіанскаго воспитанія.

Прекрасно выясняетъ этотъ вопросъ Архим. Борись... Опасности заключались,—говорить онъ,— не въ самыхъ предметахъ преподаванія, не въ школьныхъ программахъ, но въ развращенности многихъ преподавателей и учениковъ, подвергшихся нравственной порчѣ еще въ семьѣ и приносившихъ съ собою эту порчу и въ стѣны публичныхъ школъ. Вопросъ касался, слѣдовательно, не самаго свѣтскаго тогдашняго образованія, а той среды и тѣхъ условій, въ какой и при какихъ оно получалось. Нужно было, по воз-

¹⁾ Leblanc... *Essai historique et critique sur l'étude et l'enseignement des lettres profanes dans les premiers de l'Eglise*. Par. et Lyon. p. 134—135 (у Бориса цит. соч. *ibid.* стр. 381—302).

²⁾ Напр., К. Шмидтъ въ своей „Исторія пед.“ т. II, стр. 35—36 и дал., а также Е. Кемницъ (см. его статью: „Очеркъ воспитанія и обученія въ среднѣе вѣка“ въ жур. „Учитель“ за 1866 г. т. 17 стр. 65—66).

³⁾ См. „Противъ пориц. монаш.“ русс. пер. твор. слова т. III, стр. 183.

возможности, изолировать учащееся юношество отъ вреднаго вліянія этой среды и этихъ условій. Такому изолированію лучше всего могли содѣйствовать тогдашніе монастыри. На нихъ св. Златоустъ и указывалъ, какъ на училища благочестія. Такъ какъ, съ другой стороны, большинство христіанскихъ родителей, преслѣдуя въ дѣлѣ воспитанія своихъ дѣтей чисто внѣшнія, узко-утилитарныя цѣли, не только отдавало явное предпочтеніе научному и художественному элементу образованія предъ нравственно-религіознымъ, но нерѣдко и прямо пренебрегало этимъ послѣднимъ, то было необходимо указать въ системѣ воспитанія надлежащее мѣсто тому и другому. Изъ круга искусствъ и наукъ свѣтскихъ центръ тяжести всей системы образованія нужно было перевести въ сферу религіозно-нравственнаго воспитанія, положивъ въ основу обученія законъ Божій. Въ этомъ и состояла задача св. Златоуста, когда онъ дѣлалъ сравнительную оцѣнку свѣтскому образованію и нравственному воспитанію дѣтей. Отдавая предпочтеніе послѣднему, онъ отнюдь не отвергалъ перваго, но требовалъ гармоническаго между ними взаимоотношенія¹⁾.

Въ сравненіи съ предшествующими отцами и учителями церкви, Св. Златоустъ рельефнѣе отгѣнилъ значеніе нравственнаго элемента въ христіанскомъ воспитаніи: онъ ясно показалъ, что именно этотъ элементъ составляетъ истинную основу христіанскаго воспитанія, а все остальное въ немъ имѣетъ по-стольку значеніе, по-скольку относится къ этому элементу.

Богословствованіе св. Исидора Пелусіота, ученика св. Златоуста, отличалось, какъ богословствованіе послѣдняго практическимъ характеромъ; въ своихъ письмахъ ученикъ оставилъ намъ немало мудрыхъ совѣтовъ о христіанскомъ воспитаніи напоминающихъ уже извѣстныя намъ наставленія его учителя.

Въ основу христіанскаго воспитанія св. Исидоръ, какъ и его предшественники, полагалъ религіозно-нравственный принципъ.

„Самая высокая мудрость,—учить св. Исидоръ,—есть правильное понятіе о Богѣ“ (письмо 76). Поэтому „въ дѣтяхъ,—говоритъ св. Исидоръ,—когда они еще малы, надлежитъ посѣвать ученіе сперва о Божіемъ величій, и о Промыслѣ, а потомъ о добродѣтели. Посѣвающіе въ своихъ дѣтяхъ, еще въ младенчествѣ, справедливое понятіе о Божіемъ величій и Про-

¹⁾ Цит. соч. (см. Пр. Соб. 1886 г., ч. II; стр. 395—396).

мыслѣ, а потомъ и о добродѣтели, не только какъ родители, но и какъ превосходные наставники, сподобятся отъ Бога награды (письмо 141—638). Но для правильнаго разумѣнія Св. Писанія, въ которомъ излагается ученіе о Богѣ и добродѣтели, св. Исидоръ совѣтуетъ, параллельно съ изученіемъ Св. Писанія, обучать дѣтей и свѣтскимъ наукамъ. „Намѣревающемуся постигнуть что-либо неясное (въ Св. Писаніи),—говоритъ св. Исидоръ,—надлежитъ быть разумнымъ и съ перваго возраста упражняться въ взопряхающихъ разсудокъ наукахъ“ (письмо 134). Особенно такой образовательной подготовки св. Исидоръ требуетъ отъ кандидатовъ священства ¹⁾.

Но, совѣтуя изучать свѣтскія науки, св. Исидоръ предостерегаетъ отъ излишняго занятія ими, въ ущербъ главному и существенному занятію Св. Писаніемъ; совѣтуетъ заниматься ими такъ и настолько, какъ и насколько онѣ будутъ полезны для истинной цѣли воспитанія. „Сильная страсть къ изученію словесности,—писалъ онъ къ епископу Елафію,—объяла въ наше время души людей: разумію словесность не ту, которая уцѣломудриваетъ, но которая забавляетъ слушателей,—не духовную, но любопрѣтельную, не ту, которая можетъ возбуждать душу, но которая обыкновенно ласкаетъ слухъ,—не живую, одушевленную дѣлами говорящаго, но принимаемую ради сладкозвучія мертвымъ слухомъ“ ²⁾.

Вотъ основной взглядъ св. Исидора на христіанское воспитаніе, по существу сходный со взглядомъ всѣхъ указанныхъ нами восточныхъ отцовъ и учителей церкви.

Если мы теперь резюмируемъ общій выводъ, какой можетъ быть представленъ на основаніи анализа разсмотрѣнныхъ нами педагогическихъ воззрѣній св. отцовъ и учителей восточной церкви,—то этотъ выводъ можетъ быть слѣдующій.

Всѣ восточные отцы и учителя церкви единогласно стоятъ за религіозно-нравственный принципъ въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія и съ точки зрѣнія этого основного принципа разсматриваютъ и всѣ его составныя части, весь его строй: методъ, средство и характеръ. Вся практическая система воспитанія, изученіе наукъ и искусствъ—все должно, по ихъ воззрѣнію, служить основой, нравственной цѣли воспитанія. Вос-

¹⁾ См. Жизнь св. Исидора Пел. въ Приб. къ Твор. Св. отецъ ч. 14, стр. 508.

²⁾ Св. Исидоръ Пел. письм. къ еп. Елафію кн. 5, 201.

питатель въ этомъ отношеніи, по ихъ возрѣнію, долженъ быть образцомъ не только на словахъ, но и на дѣлѣ. Чтобы вполне достигнуть намѣченной цѣли воспитанія, послѣднее должно идти, по ихъ возрѣнію, подъ руководствомъ церкви и ея благодатныхъ даровъ, такъ какъ дѣло христіанскаго воспитанія и дѣло искупленія каждаго человѣка тѣсно связаны между собою общею конечною цѣлію. Свв. отцы и учителя церкви ничуть не отвергаютъ пользы и значенія свѣтскихъ классическихкихъ наукъ, но стараются поставить изученіе ихъ на религіозно-нравственную почву. Они придаютъ изученію свѣтскихъ наукъ характеръ общеобразовательный и въ отношеніи къ усвоенію христіанскихъ истинъ рассматриваютъ, какъ науки пропедевтическія: изученіе ихъ должно содѣйствовать раскрытію и уясненію христіанскаго ученія, его защищенію и обличенію въ болѣе совершенную, словесную форму. Св. Писаніе должно составлять основу и сущность христіанскаго образованія. Различно только они смотрятъ на время его изученія: одни совѣтуютъ его изучать послѣ усвоенія свѣтскихъ наукъ (Климентъ. Оригенъ, свв. Василій, Григорій Богословъ, Амфилохій) другіе—раньше (св. Златоустъ), третьи (св. Исидоръ) желаютъ, чтобы изученіе того и другихъ шло параллельно.

Смотря съ религіозно-нравственной точки зрѣнія на изученіе свѣтскихъ наукъ, отцы и учителя церкви требуютъ и соответственнаго характера ихъ изученія: они совѣтуютъ при изученіи ихъ быть весьма осторожными, усваивая изъ нихъ только нравственно-полезное и удаляя все вредное; они совѣтуютъ, чтобы юноши, какъ еще не искушившіеся въ жизни, въ дѣлѣ приобрѣтенія разныхъ знаній руководствовались совѣтами и наставленіями мудрыхъ и опытныхъ руководителей.

Въ раскрытомъ идеалѣ христіанскаго воспитанія свв. отцы и учителя восточной церкви выразили основную идею христіанства,—идею, что человѣкъ, какъ существо духовно-разумное, имѣющее свою конечную цѣлію нравственное совершенствованіе и чрезъ него достиженіе вѣчнаго спасенія,—долженъ быть приготовляемъ къ этому съ перваго момента своей жизни путемъ религіозно-нравственнаго воспитанія,—и, какъ искупленный заслугами Христа, долженъ идти къ намѣченной цѣли путемъ воспитанія, совершаемаго при благодатномъ содѣйствіи установленной Имъ Церкви.

Н. Миромоловъ.

(Продолженіе будетъ).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформаціи (XVI вѣкъ).

(Окончаніе *).

Второй періодъ развитія лютеранскаго вѣроученія начинается съ появленія шмалькальденскихъ членовъ въ 1537 г. Систематическаго ученія о богодухновенности и въ это время у протестантовъ еще не было, но высшее божественное происхожденіе Св. Писанія опредѣлено уже достаточно ясно. Слово Божіе въ шмалькальденскихъ членахъ всюду является правиломъ вѣры, превосходящимъ не только человѣческой авторитетъ но и высшій—самихъ ангеловъ ¹⁾. Это видно уже изъ полемическихъ замѣчаній противъ мечтателей, или энтузіастовъ, которые пытались провести рѣзкую границу между устнымъ словомъ и внутреннимъ вдохновеніемъ. Противъ энтузіастовъ въ шмалькальденскихъ членахъ доказывается необходимость и божественное происхожденіе внѣшняго слова. „Что касается устнаго и внѣшняго слова, то твердо должно держаться того, что Богъ никому не даруетъ Духа или свою благодать иначе, какъ чрезъ слово и вмѣстѣ съ предшествующимъ этому внѣшнимъ словомъ, такъ что мы остерегаемся энтузіастовъ, т. е., духовныхъ, которые хвалятся, что имѣютъ Духа прежде слова и безъ слова и потому судятъ о Св. Писаніи или устномъ словѣ, измѣняютъ и извращаютъ его по произволу“ ²⁾. Богъ не

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1899 г. № 16.

1) Articuli Smalcaldii, II, 2, 15 Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum. Dei condant articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.

2) Articuli Smalcald. P. III. Artic. 8 pag. 331—333. In his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente,

иначе сообщается съ людьми, какъ чрезъ внѣшнее слово и таинства. Такъ Моисею Богъ явился въ горящемъ кустарникѣ и бесѣдовалъ съ нимъ чрезъ устное слово. Никакой пророкъ, ни Илія, ни Елисей не получалъ св. Духа безъ устнаго слова (*sine verbo vocale*). И ап. Петръ (II Посл. I, 21) учитъ, что пророки предсказывали не по человѣческой волѣ, но чрезъ св. Духа, какъ люди Божіи. Безъ внѣшняго слова они не были еще посвящены дѣламъ Божественнаго Откровенія. Наоборотъ, ихъ еще не освященныхъ побуждалъ говорить самъ Богъ. Они дѣлались святыми именно съ того времени, какъ чрезъ нихъ начиналъ говорить св. Духъ ¹⁾. На этой органической внутренней связи между внѣшнимъ и внутреннимъ словомъ, между вдохновеніемъ св. Духа и выраженіемъ его вовнѣ основано высшее значеніе св. книгъ. Авторитетъ ихъ выше авторитета римскаго первосвященника. Папы не только стремятся обосновать свою власть на божественномъ правѣ, но даже приравниваютъ св. Писанію и божественнымъ законамъ (*parēs legibus divinis*), но безъ всякаго сомнѣнія, что значеніе слова Божіи превосходитъ всѣ папскіе декреты ²⁾.

Слово Божіе, говорится въ большемъ катихизисѣ, есть сила Божія, какъ говоритъ ап. Павелъ (Рим. I, 16). Да, именно—сила Божія, которая причиняетъ невыносимое страданіе диаволу, которая выше мѣры укрѣпляетъ, утѣшаетъ и помогаетъ намъ ³⁾. Слову Божію безусловно должно вѣрить, такъ какъ въ немъ нѣтъ никакой лжи (*scripturae credas, quae tibi non mentietur* ⁴⁾.

ita ut praemuniamus nos adversus Enthusiastas i. e. Spiritus, qui jactitant, s- ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius, et multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter Spiritum et literam, et neutrum norunt, nec, quid statuunt, sciunt.

¹⁾ *Ibidem. Quare in hoc nobis constanter est perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquam sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus, sit ipse diabolus... Et Petrus inquit: „Prophetae non ex voluntate humana, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines“, qui sine verbo externo non erant sancti, nec a Spiritu S. ut non sancti seu profani ad prophetandum impulsī; sed sancti erant, inquit Petrus, quum per eos Spiritus S. loqueretur.*

²⁾ *De pot. et prim. papae.*

³⁾ *Major catechismus Lutheri, Praefacio II. Справ. II, 3. Artic. 62.*

⁴⁾ *Ibidem. V, 76.*

Какъ высшій принципъ лютеранскаго ученія о св. Писаніи, можно разсматривать слѣдующее положеніе формулы согласія: „Мы вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что евангельское правило и руководство, по которому можно судить и оцѣнивать всѣ ученія и всѣхъ учителей есть только пророческія и апостольскія писанія Ветхаго и Новаго Завѣта“ ¹⁾. Другія сочиненія и книги нельзя ставить наравнѣ съ св. Писаніемъ, такъ какъ только оно одно есть судія, правило и руководство (*judex, norma et regula*) вѣры ²⁾. Всякое ученіе должно заимствовать изъ слова Божія (*doctrina e verbo Dei collecta*), почему пророческія и апостольскія писанія Ветхаго и Новаго Завѣта называются свѣтлѣйшими и чистѣйшими источниками Израиля (*ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes*). Они суть также руководство, по которому нужно судить о всѣхъ учителяхъ и ученіяхъ ³⁾. Всѣ церковныя исповѣданія должны предлагать христіанину то, что наравнѣ съ словомъ Божиимъ (*juxta verba Dei*), писаніями пророковъ и апостоловъ должно почитать и принимать, какъ вѣрное и истинное ⁴⁾. Если чрезъ ветхозавѣтный законъ Духъ Святый наказывалъ людей, то чрезъ евангеліе онъ утѣшаетъ ихъ ⁵⁾. Вообще же все Писаніе обихъ Завѣтовъ вдохновлено св. Духомъ не для безпечности и нераскаянности людей, но для наученія, обличенія, исправленія и для наставленія въ праведности (2 Тим. 3, 16). Цѣль св. Писанія—не возбуждать въ людяхъ сомнѣніе, но чрезъ терпѣніе и утѣшеніе производить въ нихъ упованіе (Рим. XV, 5 ⁶⁾).

III. Какъ мы видимъ, символическія книги лютеранъ не дѣлаютъ вопросъ о богодухновенности предметомъ особаго нарочитаго изслѣдованія. Напротивъ, вѣроисповѣданія реформатовъ посвящаютъ этому догмату отдѣльный по большей части первый членъ и подвергаютъ его болѣе подробной разработкѣ.

Руководителемъ реформаціи въ Швейцаріи былъ цюрихскій священникъ Цвингли (1531). Отношеніе его къ Библии иное, чѣмъ Лютера. Причины этого заключались отчасти въ личномъ

¹⁾ Formula concordiae 1, 1.

²⁾ Ibidem. Los. citat.

³⁾ Ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat. Formula concordiae. II, 1.

⁴⁾ Locs. citat. 16.

⁵⁾ Sol. decl. VI. 12.

⁶⁾ Sol. decl. XI, 12.

духовномъ развитіи того и другого реформатора. Послѣ долгой и тяжелой душевной борьбы Лютеръ дошелъ до основного догмата своего ученія объ оправданіи человѣка одною вѣрою, одною благодатію. Это ученіе сдѣлалось матеріальнымъ принципомъ, изъ котораго съ внутреннею необходимостью послѣдовалъ разрывъ Лютера съ Римомъ и признаніе Слова Божія единственнымъ источникомъ вѣры. Ученіе объ оправданіи было для него центромъ, около котораго располагались всѣ другія части его богословской системы, основнымъ принципомъ, по которому онъ судилъ о самыхъ св. книгахъ. Иначе—Цвингли: ни духовная борьба съ грѣхомъ, ни постоянныя искушенія и паденія, но чисто гуманистическіе интересы и разумныя основанія побуждали его бороться съ папствомъ и католицизмомъ. Поэтому, матеріальный принципъ лютеранъ—ученіе объ оправданіи вѣрою—для Цвингли имѣлъ гораздо меньшее значеніе, чѣмъ формальный принципъ св. Писанія. Именно Библия доставляла Цвингли, а позднѣе и Кальвину необходимое оружіе для борьбы съ католицизмомъ. Цвингли былъ преимущественно человѣкъ разума; между тѣмъ католическая іерархія, особенно же глава ея—папа,—деспотически относились къ человѣческому разуму, осуждая его на полнѣйшую бездѣятельность. Кромѣ того, католицизмъ какъ-то матеріалистически смѣшивалъ божественныя и человѣческія стороны религіи и духовныя основы ея старался облечь въ тѣлесныя и видимыя формы. Естественно, что столкновеніе Цвингли съ Римомъ было особенно сильное, а одностороннее раціоналистическое направленіе его духа должно было привести его къ другой крайности. Выбсто того, чтобы подобно Лютеру, подчиниться вѣрѣ и Писанію. Цвингли сдѣлалъ разумъ единственнымъ судьбою надъ тайнами Божественнаго Откровенія. Это направленіе сдѣлалось основнымъ путемъ для дальнѣйшаго развитія вѣроученія реформаторовъ. Реформаты старались однимъ разумомъ понять всѣ откровенныя истины Писанія, и, въ противоположность католикамъ, совершенно раздѣлить божественныя и человѣческія стороны христіанской религіи. Воздѣйствіе Божества на человѣчскій духъ они разсматривали, какъ чисто духовный актъ, совершающійся безъ посредства тѣлесныхъ формъ. Такимъ обра-

зомъ, реформаты впали въ ложный спиритуализмъ, который замѣтенъ уже у Цвингли и Кальвина. Хотя формально оба они утверждались на св. Писаніи, однако, на самомъ дѣлѣ, они отрицали и разрушали органическую силу его. Рядомъ съ св. Писаніемъ, они придавали равное значеніе разуму и даже, въ силу присущаго ему духовнаго свѣта, приписали ему рѣшающую роль въ вопросахъ вѣры. Односторонній спиритуализмъ реформатовъ совершенно обезсиливалъ жизненное содержаніе Откровенія различными перетолкованіями, и подчинилъ слово, или букву его духу. Этотъ ложный спиритуализмъ уже вполнѣ выразился въ спорахъ швейцарскихъ реформаторовъ съ Лютеромъ.

По всѣмъ этимъ причинамъ, понятіе о богодухновенности у реформатовъ было затемнено, а вѣрно усвоенный ими принципъ св. Писанія потерялъ свое практическое значеніе. Чѣмъ болѣе реформаты возвышали разумъ надъ св. Писаніемъ, тѣмъ болѣе они удалялись отъ истиннаго понятія о божественномъ происхожденіи его. Это продолжалось до тѣхъ поръ, пока они окончательно не противопоставили вѣдшее устное слово Писанія внутреннему, т. е., духу его. Слово Божіе сдѣлалось для реформатовъ только мертвымъ путеводителемъ, пустою проповѣдію или даже писанною буквою безъ всякой силы, безъ жизни, которая свойственна одному внутреннему слову.

Эти спиритуалистическіе взгляды на Библию въ послѣдствіи были усвоены фанатическими сектантами энтузіастами, которые затѣмъ соединились съ ложными мистиками. Иконоборецъ Карлштадтъ, мистикъ Франкъ, Вейгель и др. чрезвычайно возвысили значеніе внутренняго слова Писанія и отвергнули вѣдшее. Съ логическою послѣдовательностью этотъ крайній спиритуализмъ перешелъ въ квакерство и далѣе въ социніанизмъ (ученіе Социна) и арминіанизмъ (ученіе Арминія). Отсюда недалеко было и до грубаго раціонализма, приравнявшаго человѣческой разумъ Божественному Откровенію. Послѣ всего вышеизложеннаго станетъ вполнѣ понятнымъ ученіе швейцарскихъ реформатовъ и ихъ исповѣданій о вдохновеніи св. Писанія.

По мнѣнію Гагенбаха, Цвингли болѣе, чѣмъ Лютеръ, цѣнилъ св. Писаніе, хотя придавалъ ему значеніе не безотносительное, но только какъ слову Божію, въ противоположность

ученію человѣческому ¹⁾. Наоборотъ, Даушъ утверждаетъ, что Цвингли „сообразно рационалистическому направленію своего духа имѣлъ довольно свободное понятіе о вдохновеніи“ ²⁾. Тотъ и другой взглядъ имѣетъ свои основанія въ двусмысленныхъ выраженіяхъ самого Цвингли о Библии. Кромѣ того, догматическіе взгляды его на Слово Божіе значительно видоизмѣнились при практическомъ пользованіи св. книгами для потребностей новаго вѣроученія. Въ этомъ отношеніи Цвингли, подобно Лютеру и другимъ религіознымъ сектантамъ, не могъ избѣжать внутренняго противорѣчія въ своемъ ученіи.

Св. Писаніе имѣетъ, повидимому, для Цвингли значеніе источника и руководства истины ³⁾. „Это есть наше мнѣніе“, говоритъ онъ, „что слово Божіе должно быть содержимо въ величайшей чести, и ни какому другому слову не должно давать такой вѣры, какъ ему. Оно достовѣрно и не можетъ погрѣшать, оно ясно и не позволяетъ блуждать въ потемкахъ. оно объясняетъ и раскрываетъ себя самого и озаряетъ человѣческія души счастьемъ и благодатію“ ⁴⁾. Понимать св. Писаніе можно только чрезъ вѣру и объяснять его только чрезъ само св. Писаніе ⁵⁾.

Наряду съ этимъ Цвингли учитъ, что внутри cadaго чело-вѣка говоритъ св. Духъ и что это внутреннее откровеніе производитъ въ немъ вѣру ⁶⁾. Что касается слова, воспринятаго посредствомъ слуха, то его должно отличать отъ того, которое производитъ вѣру посредствомъ внутренняго слова, когда небесный Отецъ говоритъ въ нашемъ сердцѣ, просвѣщаетъ и воспитываетъ насъ ⁷⁾. Подобнымъ образомъ разсуждаетъ и Эколампидій. Внутреннее и внѣшнее слово, по нему, такъ же далеки другъ отъ друга, какъ законъ и благодать. Внѣшнее слово только служитъ къ объясненію внутренняго, которое бываетъ въ сердцѣ чело-вѣка. Придавать внѣшнему слову большее значеніе, чѣмъ только служебное—свойственно людямъ оболыщеннымъ.

¹⁾ K. R. Hagenbach. Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig. 1867. Seit 552.

²⁾ Die Schriftinspiration. P. Dausch. Freiburg. 1890. Seit. 113.

³⁾ Von der Klarheit und Gewisse des göttlichen Wortes I, 79. Точно также I. 74.

⁴⁾ Ibidem I, 81.

⁵⁾ Loc. citat. II, 3.

⁶⁾ Apol. compet. Is. IV. 613. Cp. Klarheit des Wortes Gottes I. 77 г.

⁷⁾ De vera et falsa rel. III, I.

Естественнымъ выводомъ изъ такого ученія о внутреннемъ откровеніи былъ крайній субъективизмъ, которому Цвингли противопоставляетъ какъ границу св. Писаніе, но весьма неудачно. Изреченія Духа въ сердцѣ человѣка Цвингли ставилъ выше Библии, а это вело къ раціонализму, такъ какъ внутреннее откровеніе трудно отличить отъ собственныхъ мыслей человѣка. Поэтому, понятіе откровенія служитъ для Цвингли только супранатуралистическимъ выраженіемъ человѣческаго разума.

Въ связи съ раціоналистическимъ характеромъ системы швейцарскаго реформатора, стоятъ его герменевтическія правила, а именно: неумѣренная аллегорія и отверженіе многихъ библейскихъ книгъ. Даже ложный взглядъ его на границы вдохновенія имѣетъ причину въ томъ же самомъ раціонализмѣ. Совершенно во вкусѣ тогдашняго гуманизма, Цвингли нерѣдко цитуетъ изреченія древнихъ мудрецовъ и даже ставитъ ихъ на одну и ту же ступень языческихъ и библейскихъ авторовъ. Онъ даже полагаетъ, что и языческія книги могутъ быть причислены къ св. книгамъ, если только они „сообщаютъ то, что свято, чисто, вѣчно и непогрѣшимо“¹⁾. Самыя понятія Цвингли о божественномъ просвѣщеніи иногда не чужды странностей. Достаточно указать, напр., на то, что значеніе глагола „ѣсти“ въ словахъ, произносимыхъ при совершеніи таинства Евхаристіи, онъ видитъ особенное дѣйствіе св. Духа²⁾. Между тѣмъ букву самого Писанія онъ цѣнитъ вообще очень мало!³⁾ Цвингли даже допускаетъ возможность ошибокъ у св. писателей въ ихъ разсказахъ о внѣшнихъ событіяхъ, въ указаніи времени ихъ совершенія и дѣйствующихъ лицъ, но только не въ существѣ истины⁴⁾.

Ученый и остроумный женеvскій реформаторъ Кальвинъ (1564) держится строгихъ взглядовъ на вдохновеніе св. Писанія. Понятіе о боговдохновенности сильнѣе выставляется у него, какъ основоположеніе вѣрученія, чѣмъ у Цвингли⁵⁾. Со всею строгостью Кальвинъ учитъ, что самъ Богъ говорилъ въ

1) Provid. 86 и 98 т.

2) Срав.: Fr. Sonntag, Doctrina inspirationis. Heidelbergae. 1810. Seit. 147.

3) De vera et falsa relig. II. 171.

4) Annot. in Genes. Opera V, 27.

5) Instit. christ. relig. I, cap. 47 pag. 60.

пророкахъ и апостолахъ и что Онъ есть авторъ (auctor) св. Писанія. Для того, чтобы обозначить высшее происхождение св. Писанія, онъ пользуется такого рода выраженіями: „Auctorem ejus esse Deum“; далѣе: „ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse“, „e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae Dei voces exaudirentur“¹⁾. Живое величіе Божіе въ томъ и выражается, что тѣ, кто читаетъ св. Писаніе, вынуждаются чувствовать, что въ немъ говоритъ св. Духъ, если только мысли ихъ не сдѣлали безчувственными сатана²⁾. При всемъ томъ, по взгляду Кальвина, Богъ является скорѣе авторомъ ученія, изложеннаго въ св. Писаніи, чѣмъ самаго Писанія. Именно, Кальвинъ различаетъ понятія „слово Божіе“ и „св. Писаніе“³⁾. При раздѣленіи этихъ понятій, ученіе о вдохновеніи основывается только на божественномъ происхожденіи Откровенія. При соединеніи же ихъ, предполагается особенное чрезвычайное воздѣйствіе св. Духа на св. писателей, отличное отъ ихъ устной проповѣди. Однако, Кальвинъ уже вполне ясно и точно свидѣтельствуешь объ абсолютномъ положеніи св. Писанія въ реформатской общинѣ. Онъ смотритъ на Библию, какъ на необходимое средство и источникъ познанія спасительныхъ истинъ вѣры⁴⁾. Критеріемъ вдохновенія Кальвинъ признаетъ свидѣтельство самого св. Духа, которое восхваляетъ въ одушевленныхъ выраженіяхъ⁵⁾. Св. Писаніе сообщено людямъ какъ бы изъ собственныхъ устъ Бога⁶⁾; оно есть „sermo Dei, a Deo prodiisse, manasse“. Духъ Святой почилъ на Библии⁷⁾, Богъ, открывъ людямъ божественную истину, положилъ ее въ св. Писаніи, какъ бы въ нѣкоторомъ святилищѣ⁸⁾.

Различный стиль св. писателей Кальвинъ производитъ изъ божественнаго вдохновенія. Если нѣкоторыя пророческія книги имѣютъ блестящій стиль, то этимъ св. Духъ желалъ показать,

1) Ibidem. I, cap. 6 и 7.

2) Viva Dei majestas illic sese exserit, ut sentire cogantur, quicumque legent, nisi quorum mentes obstupescit satan, Deum esse, qui sibi loquitur. (Instit. christ. relig. 1 cap. 5).

3) Loc. citat. Lib. V p. 56.

4) Loc. cit. I cap. 7. § 2 p. 61.

5) Loc. citat. Lib. I cap. 7 § 5 pag. 61.

6) Loc. cit. Lib. I cap. 1 cap. 7 § 5 p. 61: ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse.

7) Loc. citat. pag. 57. 58. 60. 61.

8) Loc. cit. p. 61.

что у него нѣтъ недостатка въ краснорѣчіи, хотя въ другихъ мѣстахъ Онъ пользуется необработаннымъ и грубымъ стилемъ¹⁾.

Въ противорѣчіи съ этимъ положительнымъ ученіемъ Кальвина находятся свободныя сужденія его объ историческихъ погрѣшностяхъ, грамматическихъ несовершенствахъ и стилистическихъ недостаткахъ св. авторовъ. О выраженіи Христа въ нагорной бесѣдѣ у евангелиста Маттея (V, 50): „Кто захочетъ судиться съ тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду“, въ сравненіи съ Лук. VI, 29, онъ замѣчаетъ, что оба варианта не измѣняютъ смысла. Но о различіи текста Евр. XI, 1: „вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ“ отъ параллельныхъ мѣстъ св. Писанія онъ говоритъ, что апостоль здѣсь не столь осмотрителенъ, хотя, впрочемъ, несходство здѣсь не велико. Ап. Павелъ въ переомъ посланіи къ коринтянамъ обозначаетъ число погибшихъ въ Ситтимѣ израильтянъ въ размѣрѣ 23000, а не 24000 (1 Кор. X, 8 Срав. Числѣ XXV, 1. 9). По мнѣнію Кальвина, здѣсь указано только приблизительное число, такъ какъ Писаніе иногда не обозначаетъ чисель вполне точно. Относительно извѣстной цитаты въ евангеліи Маттея о продажѣ Спасителя за тридцать сребренниковъ (XXVII, 9) онъ сознается въ томъ, что не знаетъ, почему здѣсь упоминается имя пророка Іереміи²⁾.

Внѣшнее слово Кальвинъ называетъ однимъ звукомъ (*solus strepitus*). Оно производитъ дѣйствіе на человѣка не потому, что его произносятъ, но потому что ему вѣрятъ (*non quia dicitur, sed quia creditur*³⁾).

Однимъ изъ важнѣйшихъ богослововъ реформатскаго общества былъ Буллингеръ (1575). Онъ называетъ Библію истинной, непогрѣшимой книгою Церкви и Бога, книгою Божественнаго права и закона. „Писаніе“, говоритъ онъ, „называется словомъ Божиимъ не по причинѣ человѣческаго голоса, чернилъ, бумаги и буквъ, но потому, что мысли, выраженныя человѣче-

1) *Instit. Lib. I cap. 8. § 2: talibus exemplis ostendere Spiritus Sanctus, non sibi defuisse eloquentiam, dum rubi et crasso stilo alibi usus est.*

2) См. *Protestanische Realencyklopädie von Herzog. I Aufl. Articul. Inspiration von Tholuck.*

3) *Institut. christ. relig. IV, 14. 4.*

скимъ голосомъ, и написанныя чернилами и перьями на бумагѣ, принадлежить не людямъ, но суть слово, воля и мысль самого Бога¹⁾. Касательно внутренняго существа вдохновенія, т. е., смысла св. Писанія, Буллингеръ устанавливаетъ такое положеніе: „Библию должно изъяснять посредствомъ ея же самой: по правилу вѣры и любви“²⁾. Этимъ положеніемъ очевидно, отрицается преданіе церкви, содержащееся въ канонахъ соборовъ и твореніяхъ св. отцевъ. Слѣдствіемъ этого было не только то, что св. Писаніе было объявлено единственнымъ источникомъ и правиломъ вѣры, но и признаніе разума, какъ единственнаго руководительнаго начала, при пониманіи его. Рационализмъ реформатовъ является, слѣдовательно, совершенною противоположностью католицизму, отрицавшему всякое значеніе за индивидуальнымъ разумомъ, при изъясненіи богооткровеннаго ученія.

Въ томъ же духѣ изслѣдуется тема о богодухновенности св. Писанія въ исповѣданіяхъ реформатовъ. „Божественное, библейское Писаніе“, говорится въ первомъ гельветическомъ исповѣданіи 1536 года, „есть слово Божіе, переданное міру св. Духомъ (spiritu sancto tradita) чрезъ пророковъ и апостоловъ. Оно содержитъ въ себѣ самое древнѣйшее, совершеннѣйшее и возвышеннѣйшее ученіе, объемлющее все, что служить къ истинному знанію, любви и славѣ Божіей, къ истинно благочестивой и благоговѣйной жизни. Объяснять Писаніе должно только подъ руководствомъ вѣры и любви, при совершенномъ устраненіи какихъ-либо человѣческихъ ученій и авторитетовъ“³⁾.

„Мы вѣруемъ и исповѣдуемъ“, говорится во второмъ гельветическомъ исповѣданіи, „что каноническія писанія св. пророковъ и апостоловъ обоихъ Заѣтовъ суть слово Божіе и имѣютъ достаточный авторитетъ сами по себѣ, а не отъ людей. Богъ самъ говорилъ къ отцамъ, пророкамъ и апостоламъ,

¹⁾ Heinr. Bullingers: Summa chrisenlicher Religion (Zürich 1558) fol. 4—6 a.

²⁾ Bullingers. Summa. fol. 17. О внутреннемъ существѣ вдохновенія. См fol. 6, b: „Also sollen wir noch heut zu Tage die Schrift lesen, und legentlich wissen dass mit dem todten Buchstaben und, mit sterblichen Menschenstimmen wahrlich begriffen, verkündigt und hervorgebracht wird der lebendige Wille Gottes und sein ewiges Wort“.

³⁾ Confess. Helvet. prima art. I—3 срав. 3—5 и 19.

и еще къ намъ говорить чрезъ св. Писанія“. Далѣе въ томъ же исповѣданіи рѣшительно заявляется, что реформаты вовсе не раздѣляютъ того мнѣнія, будто внѣшняя проповѣдь—безполезна, что наставленіе въ истинной религіи зависитъ только отъ внутренняго просвѣщенія св. Духа. Хотя, конечно, никто не можетъ придти ко Христу, если его не привлечетъ небесный Отецъ, если онъ не будетъ внутренне просвѣщенъ Духомъ Святымъ, однако слово Божіе проповѣдано Богомъ именно внѣшнимъ образомъ. Поэтому, всѣ тѣ, которые утверждаютъ, будто св. Писанія не вдохновлены св. Духомъ, или, по крайней мѣрѣ, отвергаютъ нѣкоторыя части его, суть еретики. Мысль о равночестности Священнаго Преданія и св. Писанія чужда второму гельветическому исповѣданію, какъ и первому. „Мы признаемъ“, говорится въ немъ, „только то изъясненіе правильнымъ и истиннымъ, которое почерпается изъ самаго же св. Писанія, согласно съ правиломъ вѣры и любви и преимущественно содѣйствуетъ славѣ Бога и спасенію людей“... „Мы не допускаемъ, чтобы въ спорныхъ вопросахъ и въ дѣлахъ вѣры приводились въ доказательство простыя изреченія отцевъ и опредѣленія соборовъ. Мы не признаемъ ни какого другого судьи въ дѣлахъ вѣры, кромѣ самого Бога, проповѣдающаго чрезъ св. Писаніе о томъ, что истинно или ложно, чему должно слѣдовать и чего избѣгать“¹⁾. Совершенно тождественныя сужденія о вдохновеніи Библии и о взаимномъ отношеніи св. Писанія и св. Преданія находятся въ исповѣданіяхъ вѣры: гальскомъ, бельгійскомъ, англійскомъ, шотландскомъ, богемскомъ и другихъ²⁾.

Едва ли нужно подробно доказывать, какъ ошибочны стремленія реформатовъ къ раздѣленію св. Писанія и св. Преданія, имѣющихъ одно и то же источникъ начало въ Духѣ Святомъ. Множество весьма важныхъ опроверженій реформатовъ можно

¹⁾ II helvet. confess. (1566 г.) Cap. 1, 2, 13 и 18.

²⁾ Confess. Gallic. art. 5: „Verbum, his libris comprehensum, ab uno Deo esse profectum“; Conf. Belgica art. 3: „Dei verbum non humana voluntate allatum traditumque fuisse, sed sanctos „Dei vivos divino afflato Spiritu locutos esse“; Confess. Bohem. art. I: „proinde quod a Deo ipso tradita et inspirata sunt“; Confes. Basileensis II, act. 1—3. „Scriptura canonica, verbum Dei, Spiritus S. radita et per prophetas apostolosque mundo proposita“ Confes. March. art. 2.

бы было извлечь изъ твореній св. отцевъ церкви, особенно: св. Иринея Лионскаго, Иоанна Златоустаго, Василия Великаго, и учителей церкви: Тертуллиана, Оригена, бл. Августина и др. Достаточно замѣтить, что церковь Христова не можетъ жить безъ преданія, если и обыкновенное человѣческое общество никогда не разрываетъ связи съ своимъ прошлымъ. Преданіе въ церкви имѣетъ такое же значеніе, какое въ каждомъ изъ человѣческихъ обществъ извѣстный опредѣленный духъ его и отличительный характеръ. Лучшимъ опроверженіемъ протестантовъ и реформатовъ можетъ служить внутреннее самопротиворѣчіе ихъ ученія. Мѣсто преданія апостольскаго и отеческаго у нихъ занимаетъ преданіе Лютера, Кильвина и другихъ, что совершенно нелогично и непоследовательно. Кромѣ того, объясненіе св. Писанія чрезъ одно только Писаніе легко низводитъ человѣка въ области противорѣчивыхъ субъективныхъ мнѣній. Само св. Писаніе еще не даетъ безусловно вѣрнаго ручательства за то, что оно правильно понимается. Каждый еретикъ и раскольникъ старается доказать, что и его ученіе основано на св. Писаніи и есть ученіе божественное.

IV. О дальнѣйшемъ развитіи ученія о богодухновенности св. Писанія у протестантовъ должно замѣтить, что въ первый древнѣйшій періодъ реформациі, называемый обыкновенно „меланхтоновскимъ“, протестанскіе богословы рассматривали только отдѣльныя части ученія о богодухновенности, какъ оно уже было выражено въ формулѣ согласія. Представителями этого періода были Хемницій и Зелнекеръ.

Въ своемъ сочиненіи: „Loci theologici“ Хемницій (1586) подробно комментируетъ ученіе Меланхтона, а въ своемъ „Examen concilii Tridentini“ съ большимъ остроуміемъ опровергаетъ, на основаніи св. Писанія, заблужденія Рима, подтвержденныя на Тридентскомъ соборѣ. Блестящая и основательная критика Тридентскаго собора является въ то же время мастерскимъ изображеніемъ новаго лютеранскаго вѣроученія.

Свою критику римско-католической догматики Хемницій начинаетъ прямо съ ученія о св. Писаніи (locus I) и о св. Преданіи (locus II). Противопоставляя римско-католическому ученію св. Писаніе, Хемницій говоритъ сначала о происхожденіи

(origo) св. книгъ, о причинахъ (causae) появленія св. письменности въ планѣ Божественнаго Откровенія, объ употребленіи (usus) и о значеніи слова Божія, какъ нормы и судьбы въ вопросахъ вѣры ¹⁾). Послѣ сотворенія человѣка Богъ открывалъ себя людямъ чрезъ устное слово. Откровенія Его изъ рода въ родъ передавались послѣдующимъ поколѣніямъ. Но уже вскорѣ, послѣ грѣхопаденія, вслѣдствіе сильнаго распространенія зла среди кайнитовъ, а также сыновъ Елогогима, какъ называетъ Библия допотопныхъ исполиновъ, истинное богопознаніе было настолько затемнѣно и испорчено, что явилась необходимость въ восстановленіи чистаго ученія посредствомъ новыхъ откровеній. Они и были сообщены Ною и другимъ патріархамъ. Но и потомки патріарховъ и въ частности потомки отца вѣрующихъ, Авраама, не могли сохранить въ чистомъ видѣ Божественное Откровеніе. Поэтому, Господь заключилъ свои послѣдующія откровенія въ письменную форму прежде всего чрезъ Моисея ²⁾). Такимъ образомъ, Хемницій ставитъ своею задачею—опредѣлить мѣсто св. Писанія въ планѣ Божественнаго Откровенія ³⁾).

Законодательство Меисея Хемницій рассматриваетъ, какъ важный поворотный пунктъ въ исторіи Божественнаго Откровенія. Теперь Божественное Откровеніе получаетъ письменное выраженіе для вѣрнѣйшаго сохраненія его въ потомствѣ ⁴⁾). Церковь ветхозавѣтная, церковь сыновъ Израиля дѣлается столпомъ и утвержденіемъ истины, такъ какъ ей были ввѣрены законъ и обѣтованія. Однако, Богъ не только придалъ своимъ откровеніямъ письменную форму, но и Самъ своими перстами начерталъ на двухъ скрижаляхъ слова десяти заповѣдей. Этимъ

¹⁾ Chemnitii Examen Concilii Tridentini (Erf. 1596) Sectio II.

²⁾ Chemnitii Loc. citat. Sectio II „Ut exortis corruptelis per novas subinde et peculiaries revelationes repeteret, instauraret et conservaret puritatem ejus doctrinae, quae ab initio mundi patriachis patefacta et tradita fuerat“.

³⁾ Ibidem: Multum enim facit ad dignitatem et auctoritatem Sacrae Scripturae illustrandum, quod Deus ipse rationem comprehendendi literis doctrinam coelestem non tantum instituit et mandavit, sed quod illam primus dedicavit et consecravit.

⁴⁾ Examen concilii Trid. Sectio II „Ut scriptis, divina auctoritate et testimonio approbatis et confirmatis, puritas doctrinae coelestis propagaretur et conservaretur“.

самымъ Онъ освятилъ письменную форму для своихъ откровений (*ut per scripturas divinitus inspiratas conservetur et retineatur doctrinae coelestis puritas*), такъ что собственно самъ Богъ былъ главнымъ виновникомъ св. письменности (*ita prima origo sacrae Scripturae Deum ipsum habebit autorem*). Десять заповѣдей были первымъ документомъ Божественнаго Откровенія. Самъ Богъ начерталъ ихъ собственными перстами на двухъ скрижаляхъ, чтобы показать, насколько была необходима письменная передача Его ученія ¹⁾. Подробное же письменное выраженіе ветхозавѣтннй законъ получилъ чрезъ Моисея, который и записалъ его по откровенію Божию (*ex ore Ejus*). А чтобы люди не сомнѣвались, что писанія Моисея произошли не по человѣческой волѣ, но по божественному вдохновенію (*sed divinitus inspiratas esse*), Богъ удостоивилъ божественное посланничество Моисея многими чудесами и знаменіями. Свои откровенія, изложенныя въ св. книгахъ, Богъ вѣрилъ Израилю, который сдѣлался, такимъ образомъ, стражемъ св. писанія, гдѣ Богъ сообщилъ людямъ свое небесное ученіе (*in qua Deus sua inspiratione doctrinam coelestem*). Послѣ Моисея Богъ воздвигъ цѣлый рядъ пророковъ. Они, по уполномочію отъ Бога, записывали всѣ тѣ откровенія, которыя были необходимы для послѣдующаго міра. Самъ Богъ приказывалъ имъ записывать то (Авв. II; Исаія, VIII; Иерем. XXXVI, XL, L и др.), что они должны были по вдохновенію Божию (*Dei inspiratione*) передавать послѣдующимъ поколѣніямъ. На книги пророковъ ссылались не только благочестивые люди Ветхаго Завѣта, но и апостолы. Даже самъ Сынъ Божій безъ всякаго колебанія подтверждалъ свое ученіе свидѣтельствами Ветхаго Завѣта.

Въ слѣдующемъ третьемъ отдѣлѣ Хемницкій критикуетъ преданіе римско-католической Церкви, уподобляя его фарисейскому и талмудическому. Въ спорахъ съ фарисеями Господь не только опровергалъ человѣческія опредѣленія ихъ, какъ ложные призраки, но и доказывалъ, что Писаніе содержитъ все то, что необходимо для спасенія людей (*omnia, quae ne-*

¹⁾ Chemnitii. Examen concilii Tridentini, Sectio II „Ut ostenderet, quantum huic rationi, ut doctrinae puritas ad posteritatem scriptis conservetur, tribuendum sit“.

cessaria sunt et sufficiunt, scripturis contineri) ¹⁾. Безъ сомнѣнія, сравненіе Хемниція—справедливо, поскольку подъ именемъ св. Преданія въ католической Церкви разумѣются частныя мнѣнія отдѣльныхъ лицъ. Справедливо оно и потому, что подлинныя преданія вселенской нераздѣльной Церкви, путемъ порчи, вставокъ и даже подлоговъ, у католиковъ перемѣшаны съ ложными и вымышленными. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы одно только св. Писаніе имѣло безусловное значеніе, чтобы оно было единственнымъ источникомъ вѣры. Преданіе римско-католической куріи далеко нельзя отождествлять съ преданіемъ вселенской нераздѣльной Церкви.

Въ четвертомъ отдѣлѣ Хемницій говоритъ о новозавѣтныхъ книгахъ. Онъ доказываетъ, что и эти книги были необходимы для Христовой Церкви уже въ первые годы ея существованія. Прежде, чѣмъ христіанское благовѣстіе получило письменную форму, оно было проповѣдано устно апостолами. Въ противобѣсъ заблужденіямъ язычества и іудейства,—оно было удостоено предъ народами всего міра многими знаменіями и чудесами. Письменное начертаніе апостольской проповѣди было необходимо для сохраненія апостольскаго ученія въ чистомъ и неповрежденномъ видѣ. По волѣ Божіей, апостолы передали намъ въ своихъ писаніяхъ то, что должно было сдѣлаться основаніемъ и столпомъ христіанской вѣры (*quod quidem tunc praesensia verunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum*). Первый письменный памятникъ апостольскаго ученія былъ даже древнѣе евангелія Матѳея. Это было извѣстное рѣшеніе апостольскаго собора (Дѣян. XV, 28) въ Іерусалимѣ, которое начиналось знаменательнымъ изреченіемъ: „изволися Духу Святому и намъ“. Это было начало богодухновенныхъ Писаній Новаго Завѣта (*haec igitur erit prima origo, hoc primum principium Scripturae divinitus inspiratae in N. Testamento*). Слѣдовательно, какъ въ ветхомъ Завѣтѣ законъ вышелъ отъ Сіона и слово Господне отъ Іерусалима, такъ въ Новомъ Завѣтѣ первыя писанія имѣли своимъ мѣстороженіемъ Сіонъ и Іерусалимъ.

¹⁾ Chemnitii Examen conc. Trident. Sectio III.

Въ томъ же четвертомъ отдѣлѣ Хемницій разсуждаетъ о поводахъ къ появленію, о происхожденіи и цѣли новозавѣтныхъ писаній. Апостолы писали о дѣлахъ и рѣчахъ Христа настолько, насколько это было необходимо для послѣдующаго міра. По свидѣтельству Евсевія Касарійскаго, св. Матѳей написалъ свое евангеліе для евреевъ, чтобы оно замѣнило у нихъ его личную проповѣдь и служило постояннымъ напоминаніемъ для ихъ слабой человѣческой памяти. Кромѣ того, оно имѣло и другую цѣль: изложить кратко главное содержаніе христіанской вѣры для христіанъ, не слышавшихъ никакого апостола, а чрезъ это воспрепятствовать порчѣ Христова ученія. Относительно всѣхъ вообще евангелистовъ Хемницій присоединяется къ сужденію бл. Августина ¹⁾. Евангелисты записали собственно то, что проповѣдалъ Христосъ; поэтому, собственно нельзя утверждать, что самъ Христосъ ничего не писалъ. Скорѣе члены производили то, что они узнавали въ то время, какъ имъ диктовала Глава (*membra id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt*). Христосъ пользовался евангелистами какъ бы руками (*tamquam suis manibus*), и повелѣлъ (*impregavit*) имъ написать въ евангеліяхъ то, что восхотѣлъ сообщить о своихъ дѣлахъ. Четыре евангелія сдѣлались въ древней церкви руководствомъ и правиломъ, по которому судили о религіозныхъ истинахъ. Историческое значеніе четырехъ евангелій Хемницій связываетъ съ ихъ происхожденіемъ въ четырехъ главныхъ церквахъ древняго міра: Іерусалимѣ, Римѣ, Антіохіи и Ефесѣ („*matrices ecclesiarum*“ у Тертуліана). Главная цѣль евангелій указана апостоломъ Іоанномъ въ словахъ: „Сіе же написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя имѣли жизнь во имя Его“ (Іоан. XX, 31).

Относительно другихъ св. книгъ Новаго Завѣта Хемницій замѣчаетъ, что въ нихъ св. апостолы предлагаютъ, съ одной стороны, цѣлостное изложеніе содержанія вѣры, съ другой—дальнѣйшее примѣненіе ея. Особенно Хемницій настаиваетъ на томъ, что между ученіемъ Господа и писаніями апостоловъ нѣтъ никакой разности (*nulla est differentia*). Въ доказательство этого онъ ссылается на обѣтованія Господа апостоламъ

¹⁾ De consen. evang. I, 35.

(Мате. XXVIII, 20; Иоанн. XIV, 26) и на свидѣтельства ап. Павла (II Кор. XIII, 2; V, 20 и др.). Каждый апостоль, какъ писатель, имѣлъ свои отличительныя свойства (*proprrium aut peculiare aliquid*), но въ общемъ всѣ новозавѣтные авторы проповѣдуютъ одну и ту же вѣру, одно и то же ученіе. Первые годы своей проповѣди апостолы не писали, но позднѣе они изложили письменно ученіе Христа въ такомъ объемѣ, какъ это почиталъ необходимымъ св. Духъ. Апостолы писали именно такъ, какъ было угодно св. Духу (*ut voluit Spiritus Sanctus*). Цѣль ихъ состояла въ томъ, чтобы передать потомству вѣрнѣйшія каноническія писанія. Такъ евангелистъ Лука написалъ „Дѣянія святыхъ апостоловъ“ въ объемѣ, вполне достаточномъ для данной цѣли, если только дополнить сообщенія св. Луки посланіями самихъ апостоловъ. Посланія ап. Павла написаны съ тою цѣлю, чтобы служить людямъ постояннымъ напомнаніемъ и общепонятнымъ объясненіемъ истинъ христіанства. Тождество устнаго и письменнаго слова ап. Павелъ удостовѣряетъ въ концѣ своего апостольскаго пути. Когда уже была составлена большая часть новозавѣтныхъ книгъ, ап. Павелъ писалъ Тимофею (2 Тим. III, 16—17): „Все Писаніе богодухновенно и полезно для наученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности, да будетъ совершенъ Божій человекъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ“. По мнѣнію Хемниція, доказательная сила этого мѣста содержится не только въ словахъ: „*πᾶσα γραφὴ θεοπνευστος*“, но главнымъ образомъ въ выраженіи „*ἵνα ἄρθως ἦ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος*“¹⁾. „*Ἄρθως*“ (срав. „*κατηρισμένος*“ Лук. VI, 40) означаетъ подготовленность къ служенію слову Божію²⁾.

Изложивъ въ пятомъ отдѣлѣ свидѣтельства древне-христіанской Церкви о св. Писаніи, Хемницій въ слѣдующемъ шестомъ

¹⁾ Chemnitii Examen concil. Trident. (Erf. 1596). Sect. IV pag. 35. 36. „Utrumque igitur verum est: homo Dei, tenens Pauli traditionem, ἄρθως est in ministerio, et tenens Scripturam divinitus inspiratam, ἄρθως est in ministerio, quia eadem est doctrina quae primo viva voce fuit tradita et postea in scriptis comprehensa... Circa finem vitae suae Apostolus, quum jam conscripti et editi essent libri Novi Testamenti, ita de Scriptura loquitur, quod duo aequipollentia constituat Scripturam et traditionem, ut qui unum habet, habeat et alterum.

²⁾ Chemnitii Examen concil. Trident. Loc. citat. pag. 31. „A traditionibus vivae vocis digreditur ad Scripturam“.

отдѣлѣ (Sectio VI) говорить о канонѣ св. книгъ. Здѣсь онъ разрѣшаетъ главнымъ образомъ три вопроса: 1) почему св. Писаніе называется каноническимъ? 2) на чемъ основано его каноническое значеніе? 3) какія книги—каноническія и какія—апокрифическія? Слово „канонъ“ въ св. Писаніи означаетъ правило вѣры, какъ необходимое руководство для строенія дома Божія ¹⁾. Такъ какъ это правило вѣры изложено въ св. книгахъ письменно, то св. Писаніе справедливо называется каноническимъ ²⁾. Каноническое значеніе св. Писанія основывается на его происхожденіи чрезъ божественное вдохновеніе (*habet Scriptura canonica eminentem illam suam auctoritatem principaliter inde, quod divinitus est inspirata*). Св. Божіи люди говорили и писали не по своей волѣ, но по внушенію и побужденію св. Духа (2 Петр. I, 20—21). Для того, чтобы сдѣлать невозможными никакіе подлоги и поддѣлки, Богъ избралъ для написанія св. книгъ (*elegit ad scribendum*) только немногихъ опредѣленныхъ людей. Многія знаменія и чудеса удостовѣрили божественное избраніе этихъ людей и сдѣлали несомнѣннымъ, что все, написанное ими, было вдохновлено отъ Св. Духа (*divinitus inspirata esse*). Впослѣдствіи богодухновенное Писаніе было ввѣрено Церкви для сохраненія и передачи его послѣдующимъ поколѣніямъ. Какъ ветхозавѣтная Церковь временъ Моисея, Иисуса Навина и пророковъ, такъ точно и христіанская Церковь апостольскаго вѣка обладала несомнѣнными доказательствами богодухновенности извѣстныхъ книгъ. Церковь апостольская знала тѣхъ лицъ, которыя были избраны Богомъ для записи божественныхъ откровеній и отличены Имъ чрезъ особенныя знаменія. Она знала также, какія книги ими были написаны, а, благодаря апостольскому преданію, легко могла доказать, что изложенное въ св. книгахъ ученіе проповѣдано собственными устами апостоловъ. Такимъ образомъ, каноничность св. книгъ основывается Хемниціемъ: во-первыхъ, на вдохновеніи и внушеніи ихъ Св. Духомъ, во-вторыхъ, на удостовѣреніи

¹⁾ Гал. VI, 16, Фил. III, 16; 2 Кор. X, 13—16 и др.

²⁾ Chemnitii Examen concilii Trid. Sect. VI. „Ille ver canon seu regula est doctrina divinitus ab initio mundi generi humano patefacta, per patriarchas et prophetas, per Christum et apostolos; et quia illa doctrina scriptis per Dei voluntatem est comprehensa, ideo et inde scriptura vocatur canonica.“

богодуховенныхъ авторовъ самимъ Богомъ чрезъ знаменія и чудеса; въ третьихъ, на свидѣтельствѣ Церкви о св. книгахъ, уже послѣ ихъ распространенія ¹⁾. Ветхозавѣтный канонъ былъ удостовѣренъ чрезъ новозавѣтныя цитаты, а новозавѣтный чрезъ самосвидѣтельство апостоловъ Павла, Петра и Иоанна. Что касается евангелистовъ Марка и Луки, то, хотя они не были облечены апостольскимъ званіемъ, однако къ составленію своихъ евангелій были призваны самимъ Богомъ (*ad scribendum evangelium divinitus vocati sunt*). Древняя апостольская Церковь засвидѣтельствовала подлинность и богодуховенность истинныхъ писаній Новаго Завѣта. На основаніи этого свидѣтельства, когда стали появляться мнимыя апостольскія писанія, Церковь отвергла ихъ какъ неподлинныя и неистинныя. Книги же, недостаточно удостовѣренныя, она отдѣлила отъ несомнѣнныхъ апостольскихъ писаній. Къ этому рѣшительному приговору первоначальной Церкви присоединилась затѣмъ и позднѣйшая Церковь.

Зелнекеръ (1592), другой представитель „меланхтоновскаго“ періода протестанскаго вѣроученія, излагаетъ ученіе о вдохновеніи уже въ болѣе догматической формѣ, нежели какъ Хемницій. Въ своемъ сочиненіи: „*Paedagogia Christiana*“ (Ienae. 1568) онъ довольно подробно разсуждаетъ по вопросу о вдохновеніи св. книгъ. Подъ именемъ божественнаго вдохновенія онъ разумѣетъ особый способъ сообщенія божественнаго Логоса: самъ Богъ есть авторъ того, что говорится о Богѣ, то есть, самъ Богъ открываетъ Себя чрезъ слово Своего Сына, который есть „*Λογος*“. Это самое слово Онъ и вдохновлялъ благочестивымъ душамъ ²⁾. Въ болѣе тѣсномъ смыслѣ Зелнекеръ описываетъ откровеніе, какъ особый способъ божественнаго обнаруженія (*modus patefactionis divinae*), какъ нѣкто-

¹⁾ Chemnitii Examen concil. Trident. Sectio VI: „Habet igitur scriptura canonicam auctoritatem principaliter a Spiritu sancto, cujus impulsu et inspiratione prodita est. Deinde a scriptoribus, quibus Deus ipse certa et peculiaris veritatis testimonia perhibuit. Postea a primitiva ecclesia habet auctoritatem, ut a teste, cujus tempore scripta illa edita et approbata fuerunt.“

²⁾ Nic. Selneckeri Paedagogiae Christianae (Ienae 1568) Pars I, pag. 5: „Auctor enim de Deo ipse Deus est h. e. Deus se patefacit et revelat per verbum Filii sui, qui est *Λογος*, et hoc ipsum verbum virtute Spiritus sui adflat piis mentibus“.

рое таинственное вѣяніе, благодаря которому, по вдохновенію свыше, нѣкогда были научены многому патриархи и пророки ¹⁾. Основными истинами Божественнаго Откровенія Зелнекеръ почитаетъ истины о томъ, что Богъ есть, что Онъ есть высочайшее благо для человѣка, что истинное познаніе Его можно почерпнуть только изъ Его слова. Писанія пророковъ и апостоловъ суть какъ бы голосъ самого Бога, который исходитъ изъ Его таинственнаго мѣстопробыванія и открываетъ человѣческому роду Его существо и волю ²⁾. Въ трехъ главныхъ отдѣлахъ своего сочиненія Зелнекеръ говоритъ о происхожденіи, необходимости, употребленіи и значеніи св. Писанія. Въ послѣднемъ отношеніи онъ называетъ св. Писаніе живымъ словомъ живого Бога, а самое содержаніе его божественнымъ, духовнымъ, небеснымъ, далеко возвышающимся надъ областью человѣческаго разума, полнымъ духа и жизни ³⁾. Явное и сокровенное дѣйствіе слова Божія на души читателей Зелнекеръ изображаетъ въ слѣдующихъ разсужденіяхъ: гдѣ слово Божіе, тамъ успокоеніе и утѣшеніе совѣсти, тамъ и Духъ Святой; гдѣ Духъ Божій, тамъ истина, вѣра и плоды ея: святой крестъ, призваніе, освобожденіе, и дѣйствіе благодати; гдѣ дѣйствіе благодати, тамъ милостивая воля Божія, тамъ вѣчная жизнь и спасеніе ⁴⁾. Подобно Лютеру, Зелнекеръ истиннымъ смысломъ св. Писанія считаетъ не тотъ, который выводится изъ буквы св. Писанія, но тотъ, который открывается чрезъ просвѣщеніе св. Духа. Въ доказательство этого онъ приводитъ слова ап. Павла: „буква убиваетъ, а духъ животворитъ“ (2 Кор. III, 6 ⁵⁾). Аллегорическій смыслъ Зелнекеръ точно такъ

¹⁾ Los. citat. Pars II pag. 6: „Occultus flatus, quo sancti olim patriarchae et prophetae divinus multa edocti fuerunt“.

²⁾ Selneckeri Paedagogiae Christ. Pars II, pag. 5: „quod scripta prophetarum et apostolorum vere sint vox Dei, prodeuntis ex arcana sua sede, et revelantis humano generi suam essentiam et voluntatem“.

³⁾ Los. citat. Paedagogiae Christ. Pars. II pag. 4—9.

⁴⁾ Loc. citat: „Ubi verbum Dei est, ibi pax et consolatio conscientiarum est. Ubi verbum Dei, ibi Spiritus Dei. Ubi Spiritus Dei, ibi vera fides. Ubi fides, ibi fructus fidei. Ubi fructus, ibi etiam sancta crux. Ubi crux, ibi invocatio. Ubi invocatio, ibi liberatio. Ubi liberatio, ibi gratiarum actio. Ubi gratiarum actio, ibi propitiis vultus Dei. Ubi vultus Dei, ibi vita et salus aeterna.“

⁵⁾ Selneckeri Paedag. Christian. Pars II, pag. 425—430.

же, какъ и другіе лютеранскіе богословы, отрицаетъ ¹⁾. Въ этомъ отношеніи они стоятъ въ явномъ противорѣчій съ св. отцами Церкви, которые, какъ напр. Епифаній Кипрскій, обозначаютъ внутреннее созерцаніе, чувство и преданіе (*θεωρία, αἴσθησις, παράδοσις*), какъ существенные моменты правильного пониманія св. Писанія.

V. Для полноты очерка необходимо упомянуть о взглядахъ на св. Писаніе и его богодухновенность въ англиканской Церкви со времени реформаціи. На первыхъ порахъ даже въ высокой Церкви (Гай—черчъ) мы находимъ общецерковное ученіе о богодухновенности. Священное Писаніе англиканскіе символическіе члены признаютъ единственнымъ правиломъ вѣры, необходимымъ для спасенія. Древнѣйшіе англійскіе богословы, какъ Хукеръ (Hooker) по большей части повторяютъ обычныя церковныя формулы о вдохновеніи, болѣе выразительно обозначая божественную сторону вдохновенія, чѣмъ человѣческую. „Богъ“, говоритъ Хукеръ, „пользовался пророками при своемъ небесномъ дѣлѣ такъ, что сами по себѣ они не говорили и не писали ни одного слова, но слогъ за слогомъ высказывали такъ, какъ влагалъ имъ въ уста Духъ Святый“ ²⁾. Подобнымъ же образомъ, совершенно въ духѣ вербальной теоріи, учатъ о вдохновеніи всѣ англійскіе писатели въ вѣкъ, послѣ реформаціи.

Болѣе подробное сужденіе о вдохновеніи св. Писанія мы встрѣчаемъ въ предисловіи Уитби (Whitby) къ его „парафразу евангелій“ ³⁾. Уитби различаетъ вдохновеніе сообщенія и вдохновеніе руководства. Касательно вдохновенія онъ устанавливаетъ слѣдующія положенія:

1. Тамъ, гдѣ не было предварительнаго знакомства св. авторовъ съ описываемыми событіями, подавалось вдохновеніе сообщенія. Въ другихъ же случаяхъ происходило только побужденіе къ написанію уже извѣстныхъ истинъ, которое соединялось съ вдохновеннымъ разумѣніемъ ихъ для безошибочнаго воспроизведенія.

1) Senecceri Paedag. Christiana. Pars II pag. 425—430.

2) Werke Band VIII Seit 62 (Нѣмецкое изданіе von Kelbe).

3) Page 5—7. (Лондонское изданіе 1844 года).

2. Въ историческихъ частяхъ своихъ книгъ св. авторы руководились Духомъ Святымъ во всемъ, что было необходимо для истины открываемыхъ фактовъ, но не въ распредѣленіи историческаго содержанія и второстепенныхъ подробностей событій.

3. При передачѣ рѣчей Господа Иисуса Христа и другихъ лицъ, вдохновеніе простиралось не на дословное, но только на безошибочное воспроизведеніе ихъ, по существенному содержанію.

4. Вдохновеніе необходимо соединяется съ безошибочностью въ воспроизведеніи открываемыхъ истинъ, но не простирается на самыя слова и формы рѣчи.

Весьма важное замѣчаніе касательно вдохновенія предлагаетъ епископъ Бёрнетъ (Burnet): „Построеніе системы, основывающейся на непосредственномъ вдохновеніи стили и каждаго слова и отрицающей, чтобы какая-либо ошибка вкралась хотя бы въ одинъ изъ списковъ, съ одной стороны, повидимому, возвышаетъ славу св. Писанія, но съ другой—ведетъ къ большимъ трудностямъ, неизбежнымъ при ея принятіи“¹⁾.

Что касается низкой Церкви (Лоу-черчъ), называемой иногда евангелической, то члены ея,—лоу-черчмены, держались строгой теоріи вдохновенія и приписывали божественный авторитетъ каждой буквѣ Писанія.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Burnet въ „объясненіи 39 членовъ“ (Page 117, Оксфордское изданіе).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Піста: вообмев.

Впрою разумьваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Сомковъ.*

РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковского.

О наградахъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ вѣрующимъ и благочестивымъ *).

Блюдитесь, како слышите: уже бо иматъ, дастся ему и приумножится, а уже еще не иматъ, и еже мнится имѣя, возмется отъ него (Лук. 8, 18; Мѡ. 13, 12).

Между многими ложными и противохристіанскими мыслями. бродящими нынѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ, есть одна, отличающаяся особенно несообразностію и потому особенно вредная для людей не утвержденныхъ въ вѣрѣ. Ее выражаютъ такъ: ..христіанская религія основана на корысти, такъ какъ за исполненіе ея правилъ обѣщаются отъ Бога награды; между тѣмъ какъ достоинство человѣка требуетъ, чтобы добро имъ было дѣлаемо безкорыстно. по требованію его природы“¹⁾. Наша обязанность — раскрыть глубокую ложь, заключающуюся въ этой мысли, и указать нравственный вредъ отъ нея происходящій.

Прежде всего замѣтимъ, что наши свободные мыслители, повторяющіе это изреченіе, не догадываются, сколько въ немъ унижительнаго для нихъ самихъ. Лучшая половина этого изреченія принадлежитъ не имъ,

*) Произнесена въ актовомъ залѣ Харьковской Духовной Семинаріи въ день храмоваго праздника 26 Сентября.

1) Автономная нравственность.

а древнему языческому философу Платону. Онъ сказалъ: „надобно дѣлать добро для самого добра, а высочайшее добро заключается въ Богѣ“. Это было великое слово въ устахъ языческаго мыслителя. Онъ почувствовалъ въ душѣ своей достоинство и красоту добра и вопреки господствовавшему вокругъ него эгоизму и корыстолюбію язычниковъ, указалъ, что добро само по себѣ есть благо, доставляющее творящему его внутреннее удовлетвореніе и утѣшеніе; а вмѣстѣ съ тѣмъ, сознавая немощь человѣка въ твореніи чистаго добра, пришелъ къ убѣжденію, что только въ Богѣ можетъ быть его совершенное бытіе и источникъ. Кому же принадлежитъ вторая половина этого изреченія, унижающая христіанство? — Философамъ христіанскимъ (Кантъ, Лессингъ, Гегель, Фейербахъ). На Платонѣ въ этомъ случаѣ оправдалось слово Св. Апостола Павла, что Богъ и язычникамъ *не свидѣтельствованна Себе остави* (Дѣян. 14, 17), — въ твореніи и совѣсти, по изъясненію св. Іоанна Златоуста ¹⁾. Но новѣйшіе философы христіанскіе не сумѣли воспользоваться примѣромъ Апостола Павла, который въ Афинахъ, городѣ философовъ, нашедши среди языческихъ капищъ храмъ, посвященный „невѣдомому Богу“, восполнилъ темное представленіе язычниковъ о Богѣ ученіемъ богооткровеннымъ о живомъ Богѣ, Духѣ все-совершенномъ, Творцѣ міра, Промыслителѣ и Спасителѣ человѣковъ (Дѣян. 17, 23). Вмѣсто этого европейскіе философы, рожденные и воспитанные въ христіанствѣ, въ своей гордости утративъ чувство внутренняго общенія съ Богомъ, оскорбили Его Самаго, какъ бы подкупающаго человѣка къ исполненію Его воли, и оклеветали дарованную Имъ человѣчеству истинную и святую религію. Вотъ какую клевету на

¹⁾ Слово объ Аниѣ 1, 2.

христіанство наши отечественные неразборчивые философы безъ сознанія распространяють между неопытными людьми! Раскроемъ истину, чтобы они устыдились своего легкомыслія. Скажемъ о нихъ словами Давида: „исполни лица ихъ безчестія, чтобы они взыскали имя Твое, Боже“ (Пс. 82, 17).

Чтобы яснѣе представить ложь, заключающуюся въ разбираемомъ нами изреченіи, мы—

I. установимъ правильное понятіе о наградахъ, даруемыхъ отъ Бога;

II. укажемъ, какъ грубо это изреченіе противорѣчитъ самымъ основаніямъ и сущности христіанства и

III. въ чемъ состоитъ вредъ распространяемый въ христіанскомъ обществѣ, какъ указаннымъ нами, такъ и другими подобными ему изреченіями.

I.

Подъ именемъ награды въ обыденномъ смыслѣ разумѣется прибавка къ условленной платѣ за трудъ работнику, или слугѣ со стороны нанимателя, или господина. Честному труженнику уплачивается то, на что онъ имѣетъ право по договору и прибавляется, по великодушію господина, еще свободный его даръ, называемый *наградой*. Эта награда, даруемая трудящимся за исполненіе нашихъ житейскихъ дѣлъ и порученій, получаетъ высшее значеніе въ службѣ общественной и государственной. Въ этой службѣ людямъ достойнымъ отъ государственной власти, или, какъ въ нашемъ отечествѣ, отъ Власти Высочайшей, кромѣ постановленнаго закономъ содержанія и привилегій, соотвѣтствующихъ званію, даются еще почетныя награды, или отличія, какъ свидѣтельство заслугъ ихъ предъ обществомъ, или какъ выраженіе столь высоко нами цѣнимой Монаршей милости. Въ этихъ наградахъ заключается не

только свободное выраженіе справедливаго воздаянія. но и нравственное побужденіе, какъ для самихъ награждаемыхъ, такъ и для общества къ усиленію ревности и трудолюбія въ служеніи Царю и благу отечества. Замѣтимъ, что здѣсь есть одна черта, указывающая на главное свойство наградъ, даруемыхъ отъ Бога, именно—на поощреніе къ дѣланію добра, но далеко не обнимающая всего понятія о полнотѣ и внутренней жизненной силѣ наградъ, даруемыхъ отъ Царя Небеснаго.

Въ чемъ же состоятъ награды, даруемыя людямъ отъ Бога?

Онѣ состоятъ не въ какихъ либо стороннихъ дарахъ, неимѣющихъ внутренняго прямого отношенія къ нашей нравственной дѣятельности, а исключительно въ умноженіи нашихъ силъ и дарованій, внутреннихъ и внѣшнихъ, и въ расширеніи поприща нашей дѣятельности для славы Божіей и для нашего собственнаго совершенства и блаженства.

Изъ этого понятія мы увидимъ, какъ и чѣмъ награды, даруемыя отъ Бога, отличаются отъ всѣхъ наградъ человѣческихъ, и какъ несправедливо равнять ихъ съ послѣдними. и бросать на нихъ тѣнь какъ бы обольщенія со стороны Дарующаго и корыстнаго расчета со стороны получающихъ.

Самъ Іисусъ Христосъ объяснилъ намъ происхожденіе и истинное значеніе этихъ наградъ. Прежде всего Онъ указалъ, что за исполненіе Его заповѣдей, или за совершеніе добрыхъ дѣлъ никто изъ Его послѣдователей не долженъ ожидать, или просить чего либо въ смыслѣ платы, или воздаянія по своему желанію, или усмотрѣнію, хотя бы дѣла его были дѣйствительно достойны одобренія, или награды. „Станетъ ли кто изъ васъ, говоритъ Господь, благодарить раба сво-

его за то, что онъ исполнилъ приказаніе?—Не думаю. Такъ и вы, когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите, что мы рабы ничего нестоющіе, потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать“ (Лук. 17, 9. 10). Въ этомъ наставленіи сообщается намъ истинное понятіе объ отношеніяхъ нашихъ къ Богу, о насъ самихъ и дѣлахъ нашихъ. Получивши отъ Него бытіе, силы и законы, и совершивъ что либо доброе съ Его помощію и подъ благимъ Его промысленіемъ, *имѣемъ ли мы право* требовать отъ Него чего либо, какъ должнаго и обязательнаго для Него, Творца нашего?—Очевидно, нѣтъ. Когда мы не исполняемъ Его воли, тогда становимся негодными для Него, „рабами ничего нестоющими“. т. е. недостойными ни жизни, ни дарованій, ни благосостоянія, которое имѣемъ. На все это *мы теряемъ право* и всего лишаемся добровольно за противленіе волѣ нашего Господа. Если же мы и исполняемъ все намъ заповѣданное.—и тогда мы остаемся тѣми же рабами, только не заслуживающими наказанія, но сами по себѣ ничего нестоющими, потому что не только ничего своего не имѣемъ, но и себѣ не принадлежимъ, а составляемъ собственность „Господа живущаго на небесахъ“ (Кол. 4. 1). Всѣмъ этимъ ученіемъ внушается намъ смиреніе, сознаніе нашего ничтожества предъ Богомъ, нашей немощи и потребности для дѣланія добра въ благодатной помощи Спасителя нашего.—Этимъ же наставленіемъ дается намъ предостереженіе отъ самообольщенія и отъ неразумныхъ прошеній у Бога даровъ, по нашему мнѣнію, намъ полезныхъ, но по смотрѣнію Божію для насъ излишнихъ, или неблаговременныхъ.

Что награды за исполненіе заповѣдей Божіихъ не включены въ какой либо договоръ, или условіе челоѣка съ Богомъ, что не указаны ихъ степени сооб-

разно съ достоинствомъ каждаго, или сроки для ихъ полученія, а что онѣ всецѣло зависятъ отъ воли Божіей.— это ясно указано намъ Самимъ Иисусомъ Христомъ въ притчѣ—о домохозяинѣ, нанимавшемъ дѣлателей въ виноградникъ свой (Мате. 20). Всѣмъ работникамъ объявлена одна плата, по динарію въ день, хотя они наняты были въ разные часы,—одни съ утра, другіе въ полдень, иные передъ вечеромъ. Плата, по волѣ хозяина, была выдана, „начиная съ послѣднихъ“, и всѣмъ равная. Эти послѣдніе работали только одинъ часъ, передъ вечеромъ, а ранніе перенесли „тягость цѣлаго дня и зной“, но на свою жалобу, что послѣдніе уравниены съ ними, когда несли неравные труды, получили въ отвѣтъ отъ Хозяина: „другъ! я не обижаю тебя: не за динарій ли ты договорился со мною? Возьми свое и иди; я же хочу дать послѣднему тó же, что и тебѣ. Развѣ я не воленъ дѣлать въ своемъ, чтó хочу? Или глазъ твой завистливъ отъ того, что я добръ? Такъ будутъ послѣдніе первыми и первые послѣдними“ (Мате. 20, 1—16). Яснѣе невозможно изобразить ту истину, что за добродѣтелью слѣдуетъ награда, но что эта награда будетъ дана не по нашей оцѣнкѣ трудовъ и добродѣтелей нашихъ, въ которой мы можемъ ошибиться, а по волѣ Вѣдущаго тайны сердца человѣческаго и истинное достоинство нашихъ намѣреній, побужденій, мыслей, чувствованій и поступковъ. Такимъ образомъ не корыстное чувство воспитывается въ послѣдователяхъ Христовыхъ общаніемъ наградъ, а упованіе на милосердіе Божіе, соединенное со страхомъ, какъ бы намъ, считающимъ себя первыми, не оказаться послѣдними.

Самый родъ и качества наградъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ достойнымъ, Иисусъ Христосъ опредѣлилъ въ притчѣ о талантахъ (Мѡ. 25). Двѣ черты находимъ

мы въ этой притчѣ, опредѣляющія родъ даруемыхъ наградъ. Первая состоитъ въ приумноженіи дарованій, вторая въ благодатныхъ утѣшеніяхъ, облегчающихъ нравственный трудъ въ стремленіи къ совершенству, или, какъ называютъ ихъ Слово Божіе и Свв. Отцы,— въ *залогъ*, или въ предвкушеніи радостей, предстоящихъ достойнымъ въ вѣчной жизни, или въ царствіи Божіемъ (Рим. 8, 23. 2 Кор. 1, 22).

По общепринятому толкованію этой притчи талантъ серебра, или *мнась*, по тексту св. евангелиста Луки, (гл. 19), означаетъ дарованія, раздаваемые отъ Бога вѣрующимъ для свободной дѣятельности; купля, или приобрѣтеніе пользы посредствомъ оборота даннаго капитала, означаетъ развитіе и усовершенствованіе данныхъ дарованій посредствомъ труда—умственного въ приобрѣтеніи познаній въ области истины, и нравственного—въ очищеніи сердца, добрыхъ навыкахъ и подвигахъ добродѣтели. Разное число талантовъ: пять, два и одинъ значать сумму дарованій,—кому больше, кому меньше; а умноженіе каждой данной суммы—успѣхъ въ развитіи дарованій. Зарытіе таланта въ землю для его сбереженія, сдѣланное „работъ лукавымъ“, подъ предлогомъ строгаго взысканія со стороны господина, есть пренебреженіе духовныхъ дарованій данныхъ Богомъ и зарытіе ихъ въ страстяхъ и порокахъ плотской жизни, гдѣ они остаются безъ движенія и даже съ опасностію совершенной утраты ихъ. Вспомнимъ слова Спасителя, приведенныя нами въ началѣ рѣчи: „наблюдайте, сказалъ Господь, какъ вы слушаете: ибо кто имѣеть, тому дано будетъ и приумножится, а кто не имѣеть, у того отнимется и то, что онъ думаетъ имѣть“. Какое знаменательное указаніе! Не опустимъ его безъ вниманія. Въ страстяхъ мы теряемъ сознаніе нашего дѣйствительнаго душевнаго

состоянія: намъ иногда въ зрѣломъ возрастѣ кажется, что мы все еще обладаемъ способностями ума, какія имѣли въ юности, знаніями, порывами къ благороднымъ подвигамъ, чистыми намѣреніями, привлекательными чертами характера и даже добродѣтелями; но „наблюдайте, какъ вы слушаете“, т. е. провѣряйте свое сознаніе и совѣсть ученіемъ Евангелія, и вы увидите, что все это только намъ кажется, что все это только мы „думаемъ имѣть“, но все въ насъ давно заглохло, все нами растеряно. Столь же знаменательно и то, что рабамъ „добрымъ и вѣрнымъ“, т. е. обращающимъ таланты въ свободную и правильную дѣятельность всей своей жизни, они удвоятся и еще приумножатся въ будущемъ: „добрый и вѣрный рабъ! въ маломъ ты былъ вѣренъ, надъ многими тебя поставлю“,—сказалъ Раздаятель талантовъ. Что это значить, мы увидимъ при дальнѣйшемъ объясненіи.

Что въ притчѣ Спасителя прикровенно разумѣется подъ именемъ талантовъ, то апостоль Павелъ въ первомъ посланіи къ Коринтянамъ называетъ точнымъ именемъ духовныхъ даровъ. „Каждому, говоритъ онъ, дается проявленіе Духа на пользу. Одному дается Духомъ слово мудрости, иному слово знанія, иному вѣра, иному даръ исцѣленій, иному чудотворенія, иному пророчество. Все же сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно“ (12. 4—12). При этомъ св. апостоль даетъ наставленіе объ обязанности вѣрующаго не останавливаться въ дѣятельности на одной ступени, а стремиться къ высшему совершенству: *ревнуйте дарованій большихъ* (12, 31). А Самъ Господь Иисусъ Христосъ сказалъ о вѣрующихъ, получающихъ высокія духовныя дарованія: *всякому, ему же дано будетъ много, много взыщется отъ него* (Лук. 12, 48). Такимъ образомъ въ приумноженіи

даровъ духовныхъ заключается не только нравственная обязанность, но и необходимость въ продолженіи и даже усиленіи дѣятельности въ стремленіи къ совершенству. такъ какъ мы, по свойству нашей природы, не можемъ останавливаться въ этомъ восхожденіи на одномъ мѣстѣ, по опасности упасть внизъ, если не поднимаемся вверхъ. Воспользуемся для объясненія этой мысли сравненіемъ изъ современной жизни. Какъ при полетѣ на воздушномъ шарѣ воздухоплаватель не можетъ останавливаться надолго на одной высотѣ, но или поднимается вверхъ, или, по закону тяготѣнія, опускается внизъ: такъ и въ жизни нравственной, если мы не напрягаемъ силъ къ восхожденію вверхъ, или усовершенствованію себя, то силою тяготѣнія нашей поврежденной природы къ расслабленію, лѣности и затѣмъ ко грѣху ниспадаемъ въ бездну зла и гибели. Теперь спрашивается: есть ли здѣсь мѣсто какому либо корыстному человѣческому расчету на привлекательную награду за добродѣтель, общаемую христіанскою религіею, когда отъ насъ требуется неустанный трудъ, непрерывная напряженная дѣятельность, соединенная съ лишеніями, опасностями и борьбою съ соблазнами и врагами нашего спасенія? По этому Слово Божіе постоянно предостерегаетъ насъ отъ самоувѣренности, горделивости, разлѣненія и безпечности, научая насъ со страхомъ содѣлать наше спасеніе (Фил. 2, 12). И такъ первыми и главнѣйшими возбудителями и двигателями нашей нравственной дѣятельности являются: внутреннее призваніе насъ ко спасенію благодатію Божіею, сознание необходимости возрожденія духа нашего къ новой жизни и ощущеніе благотворной перемѣны, происходящей въ насъ съ очищеніемъ отъ грѣховъ. Въ этой начальной дѣятельности, награды и на мысль приходятъ не могутъ. Въ насъ

преобладаетъ опасеніе за самихъ себя, сознание нашего недостойнства и страхъ осужденія за содѣланные грѣхи.

Съ этимъ христіанскимъ стремленіемъ къ совершенству совпадаетъ и здравое ученіе философское, котораго не чуждаются и наши мыслители, порицающіе христіанство, не замѣчая противорѣчій, въ которое впадаютъ. Они много говорятъ объ идеалахъ разнаго рода,—въ знаніи, въ искусствахъ и въ нравственной доблести, указываютъ пути, приближающіе къ идеаламъ, никогда никого не упрекая въ корысти при этомъ стремленіи; напротивъ здѣсь то и находятъ они проявленіе благородства нашей природы. Почему же думаютъ, что эта благородная черта теряется въ христіанской жизни, въ которой открываются всѣ средства для ея совершеннѣйшаго развитія?

Вторая награда состоитъ, какъ мы сказали, въ духовныхъ утѣшеніяхъ, общаемыхъ подвижникамъ благочестія. Въ притчѣ Раздаятель талантовъ выражаетъ ее такъ вѣрному рабу: „добрый и вѣрный рабъ! въ маломъ ты былъ вѣренъ, надъ многимъ тебя поставлю; войди въ радость господина твоего“. Что это значитъ? Значитъ: войди, вѣрный рабъ, въ свободную, счастливую, преисполненную радостей жизнь вмѣстѣ съ господиномъ твоимъ, т. е. въ блаженное общеніе съ Богомъ въ здѣшней жизни и въ вѣчное блаженство царства небснаго. Что же? Такая ли общается здѣсь награда, которая могла бы, какъ *подкупъ*, привлекать насъ грѣшныхъ, къ подвигамъ жизни христіанской? Если бы это было такъ, то въ притчѣ Спасителя о званыхъ на вечерю (Лук. 14, 16—24) не были бы изображены грубые плотскіе люди, отрицающіеся отъ званія Божія, которые говорятъ одинъ за другимъ: одинъ—землю купилъ и иду посмотреть ее; другой—купилъ пять паръ воловъ и иду испытать ихъ; третій—я женился и потому не-

могу придти, и всѣ: *имѣй мя отреченна*. Не произнесъ бы и Звавшій на вечерю этого скорбнаго отзыва: „много званыхъ, но мало избранныхъ“. Также непонятны для людей плотскихъ и тѣ награды, которыя называются въ Словѣ Божіемъ залогомъ и предвкушеніемъ славы, или *силы будущаго вѣка*, по выраженію апостола Павла (Евр. 6, 4—5). *Миръ много любящимъ законъ Твой*, говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 118, 165). Апостоль Павелъ называетъ этотъ миръ „превосходящимъ всякій умъ“ (Филип. 4, 7). Въ видѣніи, котораго апостоль Павелъ былъ удостоенъ, бывъ *восхищенъ до третяго небесе*, онъ слышалъ глаголы, для которыхъ нѣтъ выраженія на языкѣ человѣческомъ (2 Кор. 12, 4); поэтому и блага, уготованныя любящимъ Бога въ царствіи Божіемъ, онъ называетъ недоступными ни для ока, ни для слуха, ни для сердца человѣческаго въ настоящемъ нашемъ состояніи (1 Кор. 2, 9). Объ этихъ наградахъ сказано въ Апокалипсисѣ: „побѣждающему дано будетъ вкушать сокровенную манну и данъ будетъ бѣлый камень и на камнѣ написанное новое имя, котораго никто не знаетъ, кромѣ того, кто получаетъ“ (2, 17). Эту таинственность духовныхъ утѣшеній прекрасно объяснилъ одинъ древній христіанскій подвижникъ. На вопросъ ученика: „скажи, отче, что ты чувствуешь, когда ты въ восторгѣ, и молишься, и радуешься, и плачешь?—Сынъ мой, отвѣчалъ старецъ, можно ли объяснить вкусъ меда тому, кто его не пробовалъ, или свѣтъ солнца слѣпому отъ рожденія? Вкуси и узнаешь, прозри и увидишь“.—Извѣстно только по опыту всѣмъ христіанамъ, даже едва начинающимъ духовную жизнь, что въ исполненіи заповѣдей Божіихъ заключается наше истинное довольство и успокоеніе духа отъ страстныхъ влеченій, отъ сокрушительныхъ грѣхопаденій, отъ раз-

слабляющихъ плотскихъ наслажденій; что въ этомъ направленіи духа пріобрѣтается бодрость, ясность ума, расположеніе къ доброй дѣятельности—частной и общественной,—твердость и устойчивость во всякомъ подвигѣ добродѣтели, однимъ словомъ, все, что дѣлаетъ христіанскую жизнь привлекательною и самого христіанина достойнымъ уваженія и подражанія. И въ этомъ состоитъ начало божественныхъ наградъ, даруемыхъ истиннымъ христіанамъ; отсюда, какъ съ первыхъ ступеней совершенства, начинается восхожденіе къ высшимъ утѣшеніямъ, о которыхъ мы говорили. Что-же? Надобно ли христіанину отказаться отъ этой жизни для какой нибудь другой, въ которой его дѣятельность будетъ въ какомъ то особенномъ родѣ безкорыстна? Очевидно, что здѣсь открывается не только ложь, но и нелѣпость знаменитаго изреченія. Оставь жизнь христіанскую, ведущую несомнѣнно къ совершенству, а начни другую. Какую же? Такую, въ которой не обѣщается это совершенство, составляющее награду за добро, а которая требуется нашею природою „во имя самаго добра“. Что же послѣ этого будетъ самое добро, для котораго мы должны трудиться? Въ чемъ же оно будетъ состоять, если не въ тѣхъ же свойствахъ и достоинствахъ, которыя мы перечислили и которыя пріобрѣтаются христіанскими подвигами? Или это будетъ жизнь иная, болѣе свойственная природѣ человѣческой? Да, это именно будетъ жизнь другая (третьей нѣтъ), болѣе намъ близкая, легкая,—жизнь плотская, поощряемая плотскими порочными наслажденіями, которыя однако достаются не даромъ, а покушаются трудами изнурительными, а иногда и тяжкими жертвами. Вотъ выводъ, къ которому мы неизбѣжно приходимъ при внимательномъ разборѣ благороднаго изреченія о безкорыстномъ добрѣ, восхваляемомъ философами въ упрекъ христіанству.

Замѣтите при этомъ, какъ философская ложь обличаетъ сама себя. Всѣ наслажденія, получаемыя людьми въ естественномъ ихъ стремленіи къ высшимъ идеаламъ, о которыхъ мы говорили, столь высоко цѣнимыя учеными—въ мирныхъ занятіяхъ науками, художниками—въ созерцаніи красотъ природы, въ собственномъ творчествѣ и разсматриваніи чужихъ изящныхъ произведеній искусства, называются чистыми, благородными, истинно безкорыстными; а утѣшенія мира и радости, пріобрѣтаемыя подвигами христіанскими, признаются корыстными, недостойными благороднаго человѣка; между тѣмъ какъ и тамъ, и здѣсь наслажденія суть плоды того направленія, которое принимаетъ жизнь человѣческая. Это, по научному выраженію, *результаты жизни*, получившіе названіе наградъ только потому, что объявлены напередъ въ ученіи истины, какъ руководящія указанія и извѣстны изъ опыта предшествовавшихъ поколѣній рода человѣческаго. Наконецъ, не нужно забывать, что высшія благодатныя утѣшенія даются, какъ указано въ притчѣ о дѣлателяхъ въ виноградникѣ, не по договору, а по милости Божіей. Отсюда произошли наставленія подвижниковъ о совершеніи подвиговъ духовныхъ по долгу и обязанности нравственной, а не изъ—за наградъ. Они говорятъ, на примѣръ, о молитвѣ: „если получишь въ молитвѣ благодатное утѣшеніе,—благодари Бога, если же его и не будетъ, продолжай трудъ молитвенный по обязанности; иначе мы будемъ похожи на учениковъ, которые учатся только за гостинцы“.

Но извѣстно, что божественное откровеніе обѣщаетъ людямъ, истинно вѣрующимъ, награды не только духовныя, вѣчныя, небесныя, но и вещественныя, временныя, земныя. Какое же значеніе онѣ имѣютъ по отношенію къ нашему нравственному усовершенствованію?

То же самое, какъ и награды духовныя, т. е. какъ плоды чистой нравственной жизни и поощреніе къ трудамъ духовнымъ. Какъ въ тѣлахъ нашихъ живетъ бессмертный духъ, съ нимъ сопряженный и въ нихъ дѣйствующій: такъ и во внѣшней нашей жизни выражаются и проявляются его мысли, чувствованія, желанія, цѣли и дѣйствія имъ соотвѣтствующія. Отсюда наша внѣшняя дѣятельность получаетъ тотъ или другой нравственный характеръ.—согласный съ волею Божіею. или ей противный, привлекающій къ намъ Божіе благоволеніе и награды, — или Его праведный гнѣвъ и наказаніе. И можно сказать, что большая часть нашихъ нравственныхъ дѣйствій совершается во внѣшней жизни, нежели во внутренней, такъ какъ въ ней получаютъ окончательное осуществленіе наши помыслы и всѣ душевныя движенія. Это ясно изобразилъ намъ Иисусъ Христосъ въ притчѣ о рабахъ, которыхъ удалившись изъ дому господинъ поставилъ надъ слугами своими, чтобы выдавать имъ пищу во время (Мате 24). Очевидно, здѣсь подъ именемъ пищи разумѣется все потребное для нашей жизни, чѣмъ мы можемъ и должны служить другъ другу.—сильные слабымъ, здоровые больнымъ, богатые бѣднымъ. Въ этомъ служеніи благу ближнихъ раскрываются всѣ силы нашего духа и добродѣтели подобно тому, какъ во внутренней дѣятельности предъ лицомъ всевидящаго Бога.—и вѣра, и терпѣніе, и самоотверженіе, и смиреніе и проч. И здѣсь только вѣрному рабу обѣщается награда, а если кто „скажетъ въ сердцѣ своемъ: не скоро придетъ господинъ мой, и начнетъ бить товарищей своихъ и ѣсть и пить съ пьяницами,—то придетъ господинъ въ тотъ день, въ который онъ не ожидаетъ, и въ часъ, въ который не думаетъ, и разсѣчетъ его и подвергнетъ его одной участи съ невѣрными“. И въ

этой дѣятельности со всею ясностію обнаруживается то же значеніе наградъ внѣшнихъ какъ и наградъ духовныхъ,—въ умноженіи даровъ и расширеніи круга дѣятельности. О дарованіяхъ внѣшнихъ Господь сказалъ: „давайте и дастся вамъ: мѣрю доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплють на лоно ваше“ (Лук. 6, 38). А о расширеніи круга дѣятельности для человѣка добродѣтельнаго въ притчѣ о талантахъ, по тексту св. евангелиста Луки, Господинъ говоритъ: „хорошо, добрый рабъ, за то, что ты въ маломъ былъ вѣренъ. возьми въ управленіе десять городовъ“ (Лук. 19, 17). Присмотритесь къ жизни, и вы увидите, какъ притекаетъ богатство къ людямъ благочестивымъ, и какъ скромные и безвѣстные труженики, не знатнаго происхожденія, силою честной и плодотворной дѣятельности, выдвигаются въ ряды дѣятелей государственныхъ и становятся нелицепріятными совѣтниками Царей и благодѣтелями отечества. Думаемъ, что не встрѣтите сильнаго возраженія противъ этого ученія въ томъ, что богатствомъ и временною славою владѣютъ часто и безчестные и безнравственные люди. Они получаютъ земную награду за добро, которое все таки есть въ нихъ, хотя въ видѣ тѣхъ крупицъ, которыми питался бѣдный Лазарь, лежавшій у воротъ богача, но которому за гробомъ, въ притчѣ, на просьбу о каплѣ воды, въ облегченіе его мученій, Авраамъ сказалъ: *чадо, помняи, яко пріялъ еси благая въ животъ твоемъ, и Лазарь такожде злая: нынѣ же здѣ утѣшается, ты же страждещи* (Лук. 16, 25). Участъ безнравственнаго богача съ особенною силою изображена Псалмопѣвцемъ: *..видѣлъ я нечестиваго, грознаго, расширявшагося подобно укоренившемуся многовѣтвистому дереву; но онъ прошелъ,—и вотъ нѣтъ его, ищу его и не нахожу; посмотришь на его мѣсто,—и нѣтъ его“* (Пс. 36, 10, 35, 36).

II.

Доселѣ мы старались объяснить истинное значеніе и цѣли наградъ, даруемыхъ отъ Бога, и раскрыть невѣрность сужденія о нихъ противухристіанскихъ мыслителей. Теперь по преднамѣченному порядку укажемъ противорѣчіе этого сужденія самымъ основаніямъ христіанскаго ученія. Мы остановимся только на нѣкоторыхъ изъ этихъ основаній.

Говорятъ: „надобно дѣлать добро для самаго добра, по требованію природы человѣческой“. Но есть ли въ нашей поврежденной грѣхомъ природѣ способность понимать, въ чемъ состоитъ истинное добро, и способность творить его постоянно, честно и безкорыстно? Въ томъ то и несчастіе наше, что христіанская религія не признаетъ въ насъ этой способности. Она дарована намъ Богомъ при сотвореніи нашемъ, но утрачена въ грѣхопаденіи прародителей и въ нашихъ собственныхъ грѣхахъ. Мы можемъ только скорбѣть объ этой уtratѣ, но безсильны возвратить утраченное. Въ этомъ убѣждаютъ насъ пророки, Самъ Іисусъ Христосъ и Его апостолы. „Господь призрѣлъ на сыновъ человѣческихъ, говорить Давидъ, чтобы видѣть, есть ли разумѣвающіе, ищущіе Бога. Всѣ уклонились, сдѣлались равно непотребными, нѣтъ дѣлающаго добра, нѣтъ ни одного“ (Пс. 13, 2. 3). Указавъ на это свидѣтельство пророка въ посланіи къ Римлянамъ, апостоль Павелъ заключаетъ: „всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей“ (Рим. 3, 23). И эта неспособность дѣлать добро поработеннаго грѣху человека, подвигшая безконечное милосердіе Божіе къ искупленію и возрожденію человечества есть, такъ сказать, исходный пунктъ всего домостроительства нашего спасенія. Отвергать эту истину значитъ отри-

цать все христіанство и всѣ догматы нашей святой религіи. Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди, извѣстной всѣмъ читающимъ Евангеліе, ясно изобразилъ неспособность человѣка въ естественномъ его состояніи творить безкорыстное добро. Всѣ помысленія язычниковъ, говоритъ Онъ, направлены къ снисканію благъ земныхъ. „они ихъ только ищутъ, а не царствія Божія и правды Его“. Они любятъ только любящихъ ихъ самихъ, привѣтствуютъ только братьевъ своихъ, дѣлаютъ добро только тѣмъ, кто благотворитъ имъ. дають займы только съ увѣренностію получить данное обратно. Своимъ же ученикамъ Господь заповѣдалъ творить истинную, божественную „правду“, по высочайшему первообразу правды и любви въ Лицѣ Отца нашего небеснаго: „а Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ. благословляйте проклинающихъ васъ. благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ: да будете сынами Отца вашего небеснаго: ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Итакъ, будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Матѣ. гл. 5, 6; Лук. гл. 5). Либералы говорятъ. въ укоръ христіанству, что оно питаетъ въ душахъ нашихъ эгоизмъ, обѣщая награды за добро. Но что такое эгоизмъ? Это прирожденная намъ склонность дѣлать все. въ томъ числѣ и добро. по своему пониманію, по своимъ влеченіямъ. своими удобными для насъ средствами для своихъ личныхъ цѣлей: главнымъ же образомъ—по требованіямъ нашихъ плотскихъ страстей. Христіанство напротивъ, какъ мы видимъ, учитъ дѣлать добро во всѣхъ видахъ и для себя. и для другихъ, изъ послушанія волѣ Божіей. Итакъ эгоизмъ остается на сторонѣ новѣйшихъ философовъ, этихъ ученыхъ язычниковъ, а не христіанъ.

Изложимъ кратко истинное ученіе о любви, какъ основаніи христіанской религіи, въ обнаруженіе всей несправедливости обращаемаго къ ней нареканія.

Иисусъ Христосъ сказалъ намъ отъ имени Отца нашего небеснаго о людяхъ призываемыхъ Имъ ко спасенію: „нѣтъ воли Отца вашего небеснаго, чтобы погибъ одинъ изъ малыхъ сихъ“ (Мат. 18, 14) и что Онъ радуется объ обращеніи каждаго заблуждающагося, какъ Пастырь обрѣтшій овцу погибшую (Мат. 18, 13—14). Что побудило Бога Отца желать нашего спасенія?—Его любовь безконечная: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. 3, 16). Онъ „Сына Своего не пощадилъ, но предалъ Его за всѣхъ насъ“ (Рим. 8, 32). И Сынъ Божій, „возлюбивъ своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ“, т. е. до крестныхъ страданій и смерти за нихъ (Іоан. 13, 2). Въ остаткахъ добра, сохранившихся въ нашей поврежденной природѣ, апостолъ Павелъ находитъ, при томъ съ сомнѣніемъ, нѣкоторое подобіе этой любви, чѣмъ и приближаетъ къ нашему разумѣнію ея безконечное величіе во Христѣ: „Христосъ умеръ за нечестивыхъ. Едва ли кто умретъ за праведника; развѣ за благодѣтеля, можетъ быть, кто рѣшится умереть. Но Богъ Свою любовь доказалъ намъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками“ (Рим. 5, 6—8). Чего же за эту любовь Богъ отъ насъ требуетъ? Только любви съ нашей стороны къ Нему Самому и ближнимъ нашимъ, Его дѣтямъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ. Возлюби ближняго твоего, какъ себя самаго“ (Мат. 22, 37—39). И наконецъ, чтобы мы были способны къ такой любви, Онъ въ благодатномъ возрожденіи нашемъ

дароваль намъ „сердце новое и духъ новый (Иезек. 36, 26), требуя отъ насъ только свободной дѣятельности въ усвоеніи себѣ и воспитаніи въ духѣ своемъ этой любви, по Ею же наставленіямъ объ очищеніи нашего сердца отъ плотскихъ влеченій, и ума—отъ грѣховныхъ помысловъ. Это святое чувство чистой богоподобной любви и указываютъ намъ въ себѣ праведники, достигшіе совершенства: „любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ“, говоритъ апостоль Павелъ (Рим. 5, 5),—и „кто отлучить насъ отъ любви Божіей, воскликаетъ тотъ же апостоль,—„скорбь, или тѣснота, или гоненіе. или голодъ, или нагота, или опасность, или мечъ?“—Ничто, ни на небѣ, ни на землѣ (Рим. 8, 35—39). По истинѣ удивительно, какъ въ такое ученіе о чистой божественной любви могло быть внесено философами міра христіанскаго понятіе о корысти. Только незнаніе этого ученія и, какъ мы сказали, совершенная утрата религіознаго чувства могли быть этому причиною. При всей скудости естественной любви въ сердцахъ нашихъ, мы однако же почитаемъ безчестнымъ—любить кого либо не за достоинства, а изъ расчета, требовать вознагражденія за услугу отъ тѣхъ, кому мы обязаны служить по чувству уваженія и благодарности. Но не признавать безкорыстной любви между нами и Создателемъ нашимъ не есть ли богохульство? И не одни примѣры Апостоловъ и мучениковъ, но опыты христіанскихъ подвижниковъ и жизнь истинныхъ членовъ Церкви Христовой всѣхъ вѣковъ удостовѣряютъ насъ не только въ возможности, но и въ дѣйствительности этой святой любви. Одинъ древній подвижникъ на вопросъ ученика своего,—зачѣмъ онъ при старости продолжаетъ свои тяжкіе подвиги и труды,—отвѣчалъ: „Богъ дароваль мнѣ такую ревность, что я ничѣмъ не могу ее насытить“. Св. Іоаннъ

Лѣстви́чникъ говорить: „какъ трудно отъ устъ жаждущаго отнять воду, такъ трудно истинному молитвеннику прекратить свою молитву“¹⁾. Эти проявленія любви, стремящейся къ общенію съ Богомъ, мы видимъ въ разныхъ степеняхъ и въ той части нашего православнаго народа, которой не коснулось современное невѣріе и развращеніе. Въ жизни „малыхъ сихъ“, — которыхъ Господь называетъ этимъ именемъ, потому что они требуютъ воспитанія для царствія Божія, но которыхъ наши либералы любятъ называть этимъ же именемъ по горделивому понятію о себѣ, какъ о людяхъ образованныхъ, а о нихъ, какъ малограмотныхъ, — въ ихъ жизни, въ теченіе всей исторіи нашего отечества, мы видимъ ясныя черты этой сердечной, теплой любви къ Господу Богу. Страхъ Божій и строгія исполненія уставовъ церкви, любовь къ богослуженіямъ, къ церковнымъ торжествамъ, къ благочестивымъ путешествіямъ, къ подаванію сокровенной милостыни во имя Христова, — что все это, какъ не стремленіе души быть *чаще, долше* въ чувствѣ приближенія къ Богу, внутренняго единенія съ Нимъ? Что означаетъ эта любовь нашего народа къ созиданію и украшенію храмовъ, эта чистая радость при ихъ освященіяхъ не только храмоздателей за себя, но и за всѣхъ участниковъ торжества и будущихъ молитвенниковъ въ нихъ, — какъ не радость о славѣ Божіей, о процвѣтаніи святой Его Церкви? Говорятъ: здѣсь питается тщеславіе. Но не можетъ держаться всенародная добродѣтель на тщеславіи, или другихъ человѣческихъ слабостяхъ, неизбежныхъ во всякой нашей дѣятельности. Глубоко заложенное церковію въ души православныхъ чувство, жаждущее воздать Благопромыслителю Богу за любовь Его любовію и, по вѣрѣ въ Его безконечное милосердіе.

¹⁾ Ст. 28, 48.

возложить на Него упованіе во всѣхъ нашихъ нуждахъ, — вотъ что составляетъ, какъ выражаются нѣкоторые наши христіанскіе писатели, — „тайнство“ дѣйственной вѣры нашего народа. Когда подумаешь объ его терпѣннн въ трудахъ и лишеніяхъ, объ его подвигахъ за вѣру и отечество, объ его смиреннн и сердечной простотѣ, то какъ будто слышится его неумолкающая молитва: *возлюблю Тя, Господи, крѣпосте моя, Господь утверждение мое и приближице мое* (Пс. 17, 2).

Но особенное подтвержденіе своего взгляда на награды и наказанія, посылаемыя отъ Бога, либералы думаютъ видѣть въ исторіи народа еврейскаго. Тамъ дѣйствительно много о нихъ говорится и онѣ, повидимому, имѣютъ значеніе узаконеннаго возмездія за добродѣтель и наказанія за грѣхъ, удовлетворяющаго милосердіе и правосудіе Божіе. Но составляютъ ли они окончательный судъ Божій, такъ сказать, расчетъ Господина виноградника, изображаемаго въ притчѣ, съ дѣлателями въ немъ? Нѣтъ, это мѣры временныя, имѣющія особыя цѣли и значеніе! Чтобы понять ихъ значеніе какъ должно, надобно обратиться къ исторіи нравственнаго состоянія всего человѣчества внѣ истинной религіи и домостроительства нашего спасенія.

Посмотрите на народы, населяющіе нынѣ Индію, Китай, страны, занимаемыя дикими племенами—и современную Японію. Въ первыхъ вы видите грубѣйшее идолопоклонство: почитаніе обезьянъ, коровъ и другихъ животныхъ,—боготвореніе предковъ, поклоненіе безобразнымъ идоламъ, суевѣрныя жертвы, бессмысленныя самоистязанія,—раздѣленіе людей на непримиримыя между собою не религіозныя только, но и политическія секты, препятствующія общенію людей между собою для общаго блага; въ послѣдней, т. е. въ Японіи,—современныя образчики древняго образованнаго

язычества въ Египтѣ, Греціи и Римѣ¹⁾. Таковы были народы во всѣ вѣка до пришествія Христова: въ народахъ невѣжественныхъ былъ совершенный упадокъ духовной жизни, а въ образованныхъ—ложное направление умовъ, соединенное съ самоувѣніемъ, невѣріемъ въ ученіе о Богѣ—Духѣ и мірѣ духовномъ. Погруженіе въ плотскую жизнь и тяготѣніе къ идолопоклонству невозможно было остановить ни какими силами убѣжденія, требовались внѣшнія чувственныя мѣры. Всѣ народы, кромѣ избраннаго, были по особымъ цѣлямъ промысла Божія до пришествія Искупителя оставлены внѣ ограды церкви Божіей, по ученію апостола, „преданы въ похотяхъ сердець ихъ нечистотѣ“ (Рим. 1. 24). Но въ народѣ избранномъ необходимо было сохранить „слово Божіе“ (Рим. 3, 2) и „святое сѣмя стоянія міра“ въ богоизбранномъ родѣ, въ которомъ имѣлъ воплотиться Сынъ Божій (Ис. 6. 13). Въ этомъ сѣмени и въ окружавшихъ Его избранникахъ были являвшіяся во Имя грядущаго Искупителя всѣ дары Святаго Духа, всѣ виды добродѣтелей, всѣ роды праведниковъ, какъ видимъ въ христіанствѣ; но народныя массы нельзя было держать въ нравственномъ порядкѣ безъ внѣшнихъ мѣръ; они могли поглотить и всѣхъ избранныхъ, что едва не случилось во времена двухъ патріарховъ, Ноя и Авраама, на вѣрѣ которыхъ и удержалось бытіе всего міра. Никто не объяснитъ намъ значенія награды и наказаній въ народѣ еврейскомъ лучше самихъ еврейскихъ пророковъ. Для нашей цѣли довольно указать законоположенія Моисея о ежегодномъ возглашеніи въ слухъ народа Израилева награды за добродѣтели и наказаній за грѣхи, первыя—съ горы Гаризинъ, вторыя—съ горы Геваль. Тѣ и другія относятся

¹⁾ Успѣхи христіанскихъ миссій въ этихъ странахъ объясняются школами и христіанскимъ воспитаніемъ дѣтей.

къ земнымъ благамъ и наказаніямъ. Блага: величіе и слава народа Божія, многочадіе, плодородіе земли, богатство стадъ, побѣды надъ врагами и—во всемъ Божіе благословеніе. Наказанія,—въ лишеніи всѣхъ этихъ благъ. Но для какой цѣли это возвѣщается? Цѣль благословеній,—внѣдрить въ души народа послушаніе Богу и исполненіе закона Его: „придутъ на тебя всѣ благословенія сіи и исполнятся на тебѣ, если будешь слушать гласа Господа Бога твоего“. Цѣль наказаній—утвердить въ народѣ страхъ Божій и опасеніе страшнаго гнѣва Его: „постигнутъ тебя всѣ проклятія (которыя страшно читать во Второзаконіи),—за то, что ты не слушалъ гласа Господа твоего и не соблюдалъ заповѣдей Его и постановленій Его, которыя Онъ заповѣдалъ тебѣ“ (Втор. гл.: 27 и 28). Итакъ, земныя благодѣянія и наказанія, которыя были посылаемы отъ Бога народу избранному, были только средствомъ утвержденія въ немъ вѣры въ Бога истиннаго и обѣтованнаго Искупителя и побужденіемъ къ исполненію законоположеній, руководившихъ ко Христу и благодати Новаго Завѣта. Всѣ же духовныя блага и радости вѣчной жизни ясно раскрыты въ духовномъ ученіи пророковъ. У Давида и другихъ псалмопѣвцовъ мы видимъ свидѣтельства о невѣрности народа Богу своему и скорбныя указанія на постигавшія его бѣдствія. Богъ „постановилъ уставъ во Иаковѣ и положилъ законъ во Израилѣ, который заповѣдалъ отцамъ нашимъ возлагать надежду свою на Бога и не забывать дѣлъ Божіихъ и хранить заповѣди Его. Они не сохранили завѣта Его и отреклись ходить въ законѣ Его“ (Пс. 77, 5. 7. 10). „Услышалъ Богъ и воспламенился гнѣвомъ и сильно вознегодовалъ на Израиля, и отдалъ крѣпость Свою и славу Свою въ руки врага, и предалъ мечу народъ Свой“ (59.

61. 62). Въ чемъ же состояли преступленія израильтянъ? „Они смѣшались съ язычниками и научились дѣламъ ихъ; служили истуканамъ ихъ, которые были для нихъ сѣтью, и приносили сыновей своихъ и дочерей въ жертву бѣсамъ; проливали кровь невинную... оскверняли себя дѣлами своими“ (Пс. 105, 35—39). Скажемъ кстати: законоположенія о временныхъ наградахъ и наказаніяхъ сохранились доселѣ и въ церкви новозавѣтной, такъ какъ и нынѣ не прекращаются между нами грѣхи и преступленія. Мы слышимъ прошенія „о благораствореніи воздуховъ, объ изобиліи плодовъ земныхъ и временъхъ мирныхъ“—и объ избавленіи „отъ глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествія иноплеменниковъ и междоусобныхъ брани“—и значеніе этихъ прошеній то же, что было въ обѣтованіяхъ наградъ и въ угрозахъ Ветхаго Завѣта.

III.

Не трудно понять вредъ, распространяемый въ нашемъ образованномъ обществѣ и во всемъ православномъ народѣ ложными мыслями, заключающимися какъ въ разбираемомъ нами, такъ и въ другихъ подобныхъ сему изреченіяхъ. Укажемъ его въ немногихъ краткихъ положеніяхъ.

Клеветою на христіанскую религію, въ какомъ бы смыслѣ она ни была высказываема, подрывается вѣра въ ея божественное происхожденіе и засаривается умъ христіанина тяжкими для совѣсти помыслами невѣрія, смущающими на молитвѣ и во всѣхъ христіанскихъ упражненіяхъ.

Уничженіемъ Ветхаго Завѣта, будто бы основаннаго на корыстныхъ и плотскихъ наградахъ и наказаніяхъ, а не началахъ духовныхъ, разрывается цѣльность богооткровеннаго ученія о домостроительствѣ нашего спа-

сенія. Искупитель нашъ Господь Иисусъ Христосъ, представляемый въ отрѣшеніи отъ перваго обѣтованія о Сѣмени жены, отъ пророчествъ о Немъ, отъ прообразованій, предъуказаній въ обрядовомъ законѣ и историческихъ событіяхъ, и не сопутствуемый „облакомъ свидѣтелей“ (Евр. 12, 1), служившихъ Ему до воплощенія Его, является, такъ сказать, *одинокимъ*. При извѣстномъ въ подобныхъ воззрѣніяхъ отрицаніи подлинности ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія и достовѣрности излагаемыхъ въ нихъ событій, Христосъ является только учителемъ, подобнымъ Его современникамъ іудеямъ и даже древнѣйшимъ китайскимъ и индійскимъ философамъ. Онъ принимается не за Сына Божія, а за простаго человѣка. Его ученіе разсматривается и обсуждается, какъ всякое человѣческое ученіе, а съ этимъ разрушаются въ корнѣ наши христіанскія убѣжденія. И съ людьми подобныхъ убѣжденій нѣтъ возможности разсуждать о догматахъ и нравственныхъ правилахъ христіанскихъ. А наши либералы, хватающіе все съ чужихъ словъ и безъ размысленія, съ торжествомъ возглашаютъ: „Богъ еврейскій есть Богъ мститель, суровый и жестокій; Богъ христіанскій есть Богъ любви и всепрощенія“, разумѣя подъ послѣдними словами милосердіе Христа Спасителя къ грѣшникамъ и надѣясь себѣ прощенія во всѣхъ современныхъ порокахъ и преступленіяхъ, безъ покаянія и исправленія, за одно лишь имя христіанъ, которое они носятъ и позорятъ.

Проповѣдники подобныхъ мыслей и изреченій, вѣря въ истинность ихъ, сами оставляютъ всѣ правила и обязанности религіи, безъ оглядки пускаются во всѣ плотскія удовольствія и пороки, соблазняя и слушающихъ своимъ примѣромъ. Ни говорящіе, ни слушающіе, по ограниченности своихъ познаній въ ученіи вѣры, не въ силахъ разобрать проповѣдуемую ложь, и она распространяется, какъ зараза.

Совокупность же всѣхъ этихъ лжеученій. при современномъ матеріалистическомъ направленіи наукъ. производить во всемъ мірѣ это страшное отчужденіе христіанъ отъ вѣры и уклоненіе къ ложнымъ философскимъ ученіямъ, разрушающимъ нравственность народовъ, и общественный строй и порядокъ жизни. И мы, закрывши глаза, идемъ къ этой пропасти невѣрія.

Но рѣчь моя затянулась; пора кончить. Извиняясь въ этомъ предъ слушателями, я нахожу себѣ нѣкоторое оправданіе въ томъ, что хотѣлъ показать на опытѣ, какъ трудно разобрать и обсудить и одно краткое изреченіе изъ тѣхъ, которыя, съ сатанинскою хитростію, современный духъ невѣрія бросаетъ въ христіанское общество. А сколько такихъ ложныхъ мыслей, которыя легко переходятъ въ изреченія, наплодилъ и распустилъ въ нашемъ обществѣ одинъ нашъ романистъ—философъ—богословъ, графъ Л. Толстой! Христіанство раздѣлилось на разныя исповѣданія и секты, слѣдовательно, говорить онъ, его не нужно. Десятословіе запрещаетъ убивать людей, слѣдовательно, воевать и служить въ войскахъ не должно. Христось заповѣдалъ не противиться злу, т. е., личному оскорбителю, а успокаивать его кротостію и смиреніемъ,—слѣдовательно, не надо противиться никакому насилію, особенно бунтовщикамъ противъ властей, якобы стѣсняющихъ свободу. Христось заповѣдалъ уклоняться отъ тяжбъ въ судахъ и примиряться съ соперникомъ,—слѣдовательно,—суды не нужны. Попробуйте въ краткихъ словахъ разобрать и опровергнуть эти и подобные имъ софизмы. И современный лжепророкъ и лжеучитель торжествуетъ, видя скудость познаній нашихъ либераловъ въ дѣлѣ религіи и здоровой философіи.

Какое прекрасное поле недавно представлялъ изъ себя нашъ православный народъ, отъ сердца вѣровавшій

и по вѣрѣ жившій! Кто же насѣялъ въ немъ плевелы? По притчѣ Спасителя: *врагъ—человѣкъ сіе сотвори намъ сѣящимъ* (Матѣ. 13, 25, 28). Какъ же намъ спастись отъ этихъ враговъ, все умножающихся и становящихся все болѣе смѣлыми и самоувѣренными?

Не нужно забывать, что мы живемъ въ вѣкъ небывалаго въ христіанскихъ странахъ распространенія самаго грубаго теоретическаго и практическаго матеріализма;—а нужно намъ христіанамъ руководствоваться указаніями Апостола: *видимая временна, невидимая же вѣчна* (2 Кор. 4, 18), и Самаго Иисуса Христа: *духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуется ничтоже* (Іоан. 6, 63). Поэтому не слѣдуетъ увлекаться до крайности научно-ремесленнымъ и житейски—прибыльнымъ направлениемъ образованія, а прививать къ дѣтямъ, подъ руководствомъ церкви, преимущественно благочестивое настроеніе, а юношамъ, получающимъ высшее образованіе,—сообщить полное христіански-философское міросозерцаніе, на что есть вѣками испытанныя средства. Тогда наши юноши, предназначенные быть руководителями народа, сердцемъ почувствуютъ всякую ложь, вплетаемую въ ученіе вѣры и сами разберутся въ заблужденія и справятся съ софизмами лжеучителей.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

VII.

Христось и Тома.

Иоан. XX. 24—31.

24. Тома же, единъ отъ обоехъ надесяти, глаголемый близнецъ, не бы ту съ нами, егда прииде Иисусъ:

25. Глаголаху же ему друзіи ученицы: видѣхомъ Господа. Онъ же рече имъ: аще не вложу на руку Ею язвы гвоздинныя, и вложу перста моего въ язвы гвоздинныя, и вложу руку мою въ ребра Ею, не иму веры.

26. И по днехъ осмихъ пакы бяху внутрь ученицы Ею, и Тома съ ними. Прииде Иисусъ дверемъ затвореннымъ, и ста посредь ихъ и рече: миръ вамъ.

27. Потомъ глагола Тома: принеси персть твою спмо и виждь рунъ мои: и принеси руку твою и вложи въ ребра моя: и не буди невѣренъ, но отвѣренъ.

28. И отвѣща Тома и рече Ему: Господь мой и Богъ мой.

29. Глагола ему Иисусъ: яко видѣвъ Мя, отврѣвалъ еси: блаженъ не видѣвший и отврѣвавшіи.

30. Многа же и ина знаменія сотвори Иисусъ предъ ученики своими, яже не суть писана въ книгахъ сихъ:

31. Ся же писана быша, да отврѣте, яко Иисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да отврѣюще животъ имате во имя Ею.

Въ то время, когда десять апостоловъ и прочіе вѣрующіе исполнены были радости по случаю явленія имъ Господа, одинъ изъ апостоловъ, по имени Тома, находился въ печали, такъ какъ Онъ не видѣлъ воскресшаго Господа виѣстѣ съ другими учениками въ день свѣтлаго Христова воскресенія. Тома не принадлежалъ къ числу самыхъ близкихъ учениковъ Иисуса Христа. Онъ за-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1899 г. № 13.

нималъ седьмое мѣсто въ спискѣ апостоловъ (Матѳ. X, 3, Марк. III, 18, Лук. VI, 15). Предполагають, что онъ былъ родомъ изъ галилейскаго города Панаеды и занимался, по всей вѣроятности, рыболовствомъ (Иоан. XXI, 2). Ев. Иоаннъ даетъ ему названіе Дидимъ, что значитъ близнецъ. Это имя, по мнѣнію нѣкоторыхъ, напримѣръ Теофилакта ¹⁾, не есть отдѣльное названіе, но только переводъ еврейскаго имени на греческій языкъ, такъ какъ Θωμᾶς съ еврейскаго языка означаетъ не что иное какъ ὁ δίδυμος—близнецъ т. е. состоятъ или быть близнецомъ). По мнѣнію другихъ, названіе Дидимъ дано было Θомѣ потому, что онъ былъ рожденъ близнецомъ.—Изъ евангелій мы можемъ почерпнуть немного свѣдѣній о Θомѣ. Онъ былъ уже въ числѣ послѣдователей Христовыхъ, когда Господь избиралъ 12 апостоловъ (Лук. VI, 13; Марк. III, 13). Когда Господь, путешествуя въ послѣдній разъ въ Иерусалимъ, объявилъ апостоламъ о смерти Лазаря: „Лазарь умеръ; и радуюсь за васъ, что Меня не было тамъ, дабы вы увѣрвали, но пойдемъ къ нему“, Θома сказалъ ученикамъ: „пойдемъ и мы умремъ съ нимъ“ (Иоан. XI, 14—16). По вознесеніи Господа на небо, Θома, по общему преданію, проповѣдывалъ евангеліе у Пароянъ, Персовъ и Индѣйцевъ ²⁾. Въ Персіи, по преданію, онъ крестилъ волхвовъ, которые приходили на поклоненіе младенцу — Иисусу. Евсевій передаетъ, что Θома посылалъ ап. Θаддея одного изъ 70 къ Авгарю, владѣтелю Едесскому, и тотъ исцѣлилъ послѣдняго отъ болѣзни, прсповѣдывалъ здѣсь евангеліе и совершалъ чудеса ³⁾. Θома, по преданію, былъ замученъ. Мѣсто его кончины указываютъ въ Калурминѣ, одной высокой скалѣ, верстахъ въ 6—7 отъ Маліапура. Мощи его впоследствии были перенесены въ Едессу.

Этотъ Θома, называемый близнецъ, не былъ въ собраніи учениковъ вечеромъ 1 дня Христова воскресенія, вслѣдствіе этого не удостоился видѣть воскресшаго Господа. На вопросъ, почему Θома не пришелъ въ это собраніе, даются различные

¹⁾ Благовѣстникъ ч. 4-я, стр. 471.

²⁾ Оригенъ у Евс. II ист. к. III, гл. 1. Recognit. Клим. гл. 9. О проповѣди въ Персіи свидѣтельствуетъ Иеронимъ,—epist 59. a. Marcellam.

³⁾ См. Библ. словарь Соларскаго, т. 4, стр. 608.

отвѣты. Одни (Бенгель, Гроцій) думаютъ, что онъ былъ занятъ въ это время какимъ либо неотложнымъ дѣломъ ¹⁾. Но это невѣроятно: во время великаго праздника Пасхи всѣ евреи должны были воздерживаться отъ работъ. По другому мнѣнію *Томас* не получилъ извѣстія о воскресеніи Господа и поэтому отлучился изъ *Иерусалима* ²⁾. Но и этого мнѣнія нельзя принять: какъ извѣстно, евреи во время праздниковъ должны были соблюдать покой и не отлучаться изъ дома на далекія разстоянія. Жены мироносицы, получивъ отъ Господа порученіе сообщить апостоламъ о воскресеніи Его, безъ сомнѣнія постарались извѣстить объ этомъ всѣхъ апостоловъ и въ томъ числѣ *Тому*. Поэтому правильно мнѣніе тѣхъ экзегетовъ (*Августина, Lange, Luthardt'a, Godet* и др.), которые причину отсутствія *Томаса* въ собраніи учениковъ вечеромъ перваго дня видятъ не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, но въ душевномъ настроеніи *Томаса*. Смерть Господа произвела на него глубокое впечатлѣніе, и онъ впалъ въ болѣе тяжелое уныніе, чѣмъ другіе апостолы. Со смертію Господа онъ считалъ все дѣло поконченнымъ; надежда на то, что *Иисусъ Христосъ* есть обѣтованный *Мессія*, совершенно оставила его, и вотъ, когда ученики сказали ему, что Господь живъ, *Томас* счелъ это извѣстіе невѣроятнымъ. Онъ не желалъ даже слышать объ этомъ и потому не пришелъ въ собраніе учениковъ вечеромъ перваго дня. Такой поступокъ *Томаса* обусловливался его характеромъ. На основаніи нѣкоторыхъ евангельскихъ данныхъ можно сдѣлать заключеніе о преобладаніи въ этомъ апостолѣ природной настроенности, называемой флегматическимъ темпераментомъ. Сущность послѣдняго, какъ извѣстно, заключается въ преимущественномъ сосредоточеніи духовной жизни на дѣятельности разсудка. Постоянная работа мысли располагаетъ флегматика къ составленію своеобразныхъ устойчивыхъ взглядовъ. Благодаря этому, флегматикъ не отдается непосредственно каждому внѣшнему впечатлѣнію, а предварительно устанавливаетъ отношеніе его къ тому, что составляетъ, такъ сказать, основной фондъ его психическаго

¹⁾ Gnomon Novi Testamenti, стр. 489.

²⁾ Зигабейцъ,—толковое евангеліе отъ *Іоанна*, стр. 299.

содержанія. Отсюда развиваются двѣ дальнѣйшія черты, характеризующія этотъ темпераментъ: во первыхъ, что однажды запало въ душу флегматика, то держится въ ней болѣе крѣпко, чѣмъ у человѣка съ другимъ темпераментомъ; во вторыхъ, внѣшнія впечатлѣнія, или мысли, если они не подходятъ къ убѣжденіямъ флегматика, только послѣ долгаго времени могутъ сдѣлаться его духовнымъ достояніемъ. Эти черты, полезныя въ однихъ случаяхъ, могутъ быть вредны въ другихъ. Именно, осмотрительность и осторожность флегматика часто переходятъ въ скептицизмъ и недовѣрчивость, которыя, если не вредны въ процессѣ научнаго познанія, то во всякомъ случаѣ излишни и вредны въ области религіозно-нравственнаго развитія человѣка.

Что у апостола *Θомы* былъ именно такой характеръ, это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ евангельскихъ данныхъ. У *Юанна* въ XI-й главѣ рассказывается, что Господь высказалъ намѣреніе ученикамъ идти изъ *Перей* въ *Иудею*, гдѣ незадолго передъ тѣмъ хотѣли убить Его. Апостолы стали отговаривать *Иисуса Христа* отъ такого путешествія. Не смотря на разъясненія *Иисуса Христа* относительно неосновательности ихъ опасеній и цѣли предполагаемаго путешествія (9—10), апостолы стали вторично отговаривать Господа отъ казавшагося имъ опаснымъ путешествія. Тогда Господь ясно раскрылъ имъ необходимость предполагаемаго путешествія, указавъ въ частности поводъ къ нему—смерть *Лазаря* и цѣль—воспитаніе въ ученикахъ вѣры чрезъ воскресеніе *Лазаря* (14—15 ст.). Эти слова были настолько убѣдительными и успокоительными для всѣхъ апостоловъ (кроме *Θомы*), что они болѣе уже не отговаривали Господа и не высказывали никакихъ опасеній. Не было съ *Θомою*. Не смотря на разъясненія Господа, онъ не измѣняетъ своего взгляда на опасность предполагаемаго путешествія: „пойдемъ и мы умремъ съ Нимъ, печально говоритъ онъ апостоламъ (16 ст.). Идти въ *Иудею* значитъ подвергаться опасности, идти туда по этому не слѣдовало бы, вотъ что продолжаетъ думать *Θома* ¹⁾). Очевидно, онъ никакъ не можетъ отказаться отъ своего разсудочнаго взгляда на опасности

¹⁾ Срав. объясненіе *Златоуста*—бес. на ев. *Юанна II*, 204—206 изд. 1862 г.

и средства для избѣжанія ихъ; очевидно, онъ такъ привыкъ руководствоваться соображеніями своего разсудка, что не можетъ отрѣшиться отъ этой привычки и посмотрѣть на дѣло съ иной, высшей, точки зрѣнія. Такимъ образомъ, изъ этого мѣста открывається, что *Тوما* руководствовался исключительно почти разсудкомъ и твердо держался своихъ убѣжденій. Еще яснѣе эта черта характера *Томы* открывається изъ другого евангельскаго мѣста. Во время своей прощальной рѣчи къ ученикамъ *Иисусъ Христосъ* сказалъ имъ о предстоящей близкой Его разлукѣ съ ними (*Іоан. XIV, 2—3*) и прибавилъ: „а куда я иду, вы знаете и путь знаете“ (*ст. 4*). Тогда *Тома* отвѣтилъ Ему: „Господи! не знаемъ, куда идешь и какъ можемъ знать путь?“ (*5 ст.*). Извѣстно, что всѣ апостолы почти до вознесенія *Иисуса Христа* не могли совершенно отрѣшиться отъ національныхъ представленій мессіанскаго царства, какъ царства земного, исполненнаго вѣшнѣяго блеска и могущества; поэтому слова *Иисуса Христа* о томъ, что Онъ уходитъ отъ нихъ, должны были опечалить ихъ. Но такъ какъ выразителемъ общаго настроенія явился въ данномъ случаѣ *Тома*, то очевидно, слова *Иисуса Христа* не соответствовали его взглядамъ и ожиданіямъ въ большей по сравненію съ другими степени. *Иисусъ Христосъ* неоднократно говорилъ апостоламъ о своемъ единеніи съ Отцемъ и въ настоящемъ случаѣ ясно указалъ, что идетъ къ Отцу Своему; слѣдовательно, апостолы знали, куда Онъ идетъ (*6 ст.*). Съ другой стороны, они знали, что спасеніе человѣка возможно только чрезъ вѣру въ *Иисуса Христа* и исполненіе Его заповѣдей. Слѣдовательно, апостолы и путь знали. И если *Тома* не припоминаетъ всего этого, если онъ спрашиваетъ Господа не безъ тѣни нѣкотораго какъ-бы неудовольствія и скептическаго резонерства (его слова можно перефразировать такъ: „не знаемъ мѣста, куда Ты идешь, какъ можемъ поэтому знать путь туда?“ ¹⁾), то этимъ показывается, какъ твердо онъ держался плотскихъ мессіанскихъ представленій, съ точки зрѣнія которыхъ совсѣмъ не было понятно отшествіе изъ міра *Христа—царя*.

¹⁾ Срав. перифразъ, дѣлаемый *Златоустомъ*: „мы не знаемъ, говорить, мѣста и какъ можемъ знать путь, туда ведущій“. *Бес. на ев. Іоанна II, стр. 500.*

Послѣ этихъ замѣчаній относительно характера *Θομα* понятно его скептическое отношеніе къ сообщенію учениковъ о воскресеніи Иисуса Христа. Не смотря на то, что апостолы увѣряли его въ воскресеніи Господа, *Θομα* не вѣрилъ этому. На убѣдительноѣйшіе доводы учениковъ онъ говорилъ: *аще не вижду на руку Его язвы воздвинная и аложу перста моего въ язву воздвинная и аложу руку мою въ ребра Его, не иму стѣры* ¹⁾. Такимъ образомъ, *Θομα* требуетъ самаго нагляднаго доказательства. Для него недостаточно было видѣть Господа, такъ какъ онъ думалъ, что глаза могли дать неправильное представленіе о предметѣ. Для него недостаточно было и осязанія Господа. *Θομα* предполагаетъ, что эти язвы должны были уцѣлѣть и быть настолько большими, что можно было вложить въ нихъ палець руки. И этимъ *Θομα* не удовлетворялся. Онъ зналъ, что бокъ Иисуса Христа былъ пронзенъ копьемъ и потому желалъ вложить въ эту рану не палець уже, а цѣлую руку ²⁾. Велики и грубы были требованія *Θομα*! Онъ болѣе довѣряетъ своимъ десяти пальцамъ, чѣмъ десяти избраннымъ отъ Господа свидѣтелямъ. *Θομα* знаетъ какъ-бы одну только разсудочную вѣру, основывающуюся на принудительныхъ внѣш-

¹⁾ Ст. 25-я XX-й гл. Іоанна: *ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἤλων, καὶ βάλω τὸν δάκτυλον μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἤλων, καὶ βάλω τὴν χεῖρά μου εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω*. Тиссендорфъ на основаніи Синайскаго и Кембрижскаго кодексовъ вмѣсто: *τὸν δάκτυλον μου* читаетъ *μον τὸν δάκτυλον*. Чтеніе слѣдующихъ словъ: *εἰς τὸν τύπον*, принятое на основаніи Ватиканскаго и Кембрижскаго кодексовъ, вызвало разногласіе. Лахманъ, Тиссендорфъ, Мейеръ, Лютардтъ, Небе на основаніи кодекса Александрійскаго, кодекса I и переводовъ Пешито и ит. читаютъ *εἰς τὸν τόπον*. Синайскій кодексъ имѣетъ *εἰς τὴν χεῖραν αὐτοῦ*.

²⁾ Упомянутое о язвахъ только на рукахъ и боку Господа не можетъ служить доказательствомъ того, что ноги Иисуса Христа не были пригвождены при распятіи, какъ думаютъ нѣкоторые (Paulus, Lücke, de Wette). *Θομα* желалъ освѣдѣтельствовать только главныя язвы Господа, поэтому умалчиваетъ о другихъ язвахъ, которыя были на ногахъ Господа отъ гвоздей, лицъ Его отъ тернового вѣнца и спина отъ бичеванія. Требованіе *Θομα* осизать язвы на ногахъ Господа было бы лишнимъ. Эти язвы соответствовали язвамъ на рукахъ Господа и были произведены такими же гвоздями, какъ и на рукахъ. Притомъ, язвы на ногахъ Господа могли усмотрѣть и другіе люди. Ноги, какъ извѣстно, были на востокѣ обнаженными, поэтому язвы на нихъ легко можно было разсморгѣть и даже коснуться ихъ при снятіи сандалій и омовеніи ногъ. Между тѣмъ осизаніе раны въ боку было болѣе необходимымъ, такъ какъ бокъ былъ покрытъ одеждою, вслѣдствіе чего возникало большее сомнѣніе въ дѣйствительности этой раны.

нихъ основаніяхъ и не вносить сюда живого нравственнаго чувства. Ему не припоминаются предсказанія Господа о Своемъ воскресеніи по смерти, предъ нимъ не возстаетъ окруженнаго ореоломъ святости Божественнаго образа Учителя, изъ устъ Котораго исходила одна только правда, однимъ словомъ. Тома не находитъ въ себѣ ничего такого, что нравственно обязывало-бы его къ принятію сообщаемой высокорадостной вѣсти ¹⁾).

Невѣріе Тома, однако, продолжалось недолго. *И по днѣхъ осмихъ*, повѣствуетъ евангелистъ, *паки бяху оутрь ученицы Ею и Тома съ ними*. По общему преданію ученики собрались въ первое воскресенье послѣ великаго дня Пасхи Христовой; между тѣмъ, евангелистъ пишетъ, что ученики собрались спустя восемь дней послѣ воскресенія Господа. На первый взглядъ кажется, что ученики собрались, по евангелію Іоанна, во вторникъ второй недѣли. Чтобы правильно понять

¹⁾ Проф. М. Д. Муретовъ полагаетъ, что въ словахъ Тома: *аще ни увижу на руку Ею язви гвоздинныя, не иму оубо*, нельзя видѣть слѣдовъ недовѣрія Тома къ сообщенію апостоловъ о воскресеніи Иисуса Христа. Исходя изъ того психологическаго факта, что человѣкъ при чрезвычайно радостной вѣсти часто высказываетъ свой восторгъ въ формѣ вопроса, выражающаго какъ бы сомнѣніе въ этой вѣсти, этотъ ученый въ указанномъ мѣстѣ видитъ не маловѣріе Тома, а совершенно противоположное этому. „Странно предположить, пишетъ онъ, чтобы Тома могъ заподозрить въ обманѣ всѣхъ своихъ собратьевъ... внутренно онъ уже вѣрилъ радостной вѣсти. Но радость и восторгъ отъ этой вѣсти такъ велики, что неволью выражаются во внѣ въ формѣ сомнѣнія или желанія самолично видѣть Господа и тѣмъ окончателно удостовѣриться въ дѣйствительности радостнаго событія“ (см. „Вопросъ крестителя“. Правосл. обозр. 1883 г. т. 3. стр. 428 и 429). Но это утвержденіе противорѣчитъ прямому смыслу евангельскаго текста. Если сомнѣніе Тома исходило изъ радости, то послѣдняя была очевидно, чрезвычайно велика и безпримѣрна сравнительно съ радостію другихъ апостоловъ. Если такова была радость Тома, то, очевидно, его наполняла въ этотъ моментъ живая и пламенная вѣра въ дѣйствительность воскресенія Господа. Но что же тогда значать слова Спасителя: „не будь невѣрующимъ, во вѣрующимъ“? (27 ст.). Какъ нужно смотрѣть на слова Господа, въ которыхъ Онъ ясно ставитъ вѣру Тома, выразившуюся послѣ того въ словахъ: „Господь мой! и Богъ мой!“ (28 ст.) въ причинную связь съ фактомъ освидѣтельствованія послѣднимъ Его ранъ (29 ст.) и какъ таковую, обезцѣнливаетъ: „блаженни не видѣвшіе и увѣровавшіе“? Изъ того, что Тома скептически отнесся къ сообщенію апостоловъ, нельзя заключать, будто-бы онъ питалъ подозрѣніе о сознательномъ обманѣ его остальными апостолами (ср. Злат., бес. на ев. Іоанна II, стр. 703). На основаніи словъ Тома: „если не увижу ранъ отъ гвоздей и не вложу перста моего въ раны“.. слѣдуетъ думать, что Тома считалъ апостоловъ непроизвольно и незамѣтно для себя обманувшимися, вслѣдствіе недостаточнаго изслѣдованія дѣл.

текстъ евангелія, нужно замѣтить, что евангелистъ при счетѣ дней имѣеть въ виду оба крайніе неполные дня, т. е. день Пасхи, и день, въ который случилось описываемое событіе. Подобное счисленіе встрѣчается у ев. Луки (срав. Лук. IX, 28). „Сей осьмый день, пишетъ св. Кириллъ Александрійскій, не другой можетъ быть какъ воскресный; ибо *во едину отъ субботъ*, т. е. въ день воскресный Господь явился прочимъ, а потомъ, со включеніемъ въ счетъ сего дня, въ день осьмой, собранные ученики вмѣстѣ съ Томою опять подобно видятъ Господа“ ¹⁾. Мѣсто этого собранія не обозначено у евангелиста. Иеронимъ, Ольсгаузенъ, Ветштейнъ думаютъ, что ученики собрались въ Галилѣе ²⁾. Но другіе съ большимъ правомъ утверждаютъ, что это явленіе происходило въ Иерусалимѣ и въ томъ же самомъ мѣстѣ, гдѣ происходило явленіе ученикамъ вечеромъ перваго дня. На это, по мнѣнію Кюнеля, де Ветте, Толюкка и др., указываетъ выраженіе: *наки бяху внутрь*—*καὶν ἰσὺν ἔσω*;—ученики находились опять внутри, т. е. въ прежнемъ домѣ, какъ замѣчаетъ Кюнель ³⁾. У классиковъ слово—*внутри*—*ἔσω*—также часто означаетъ: въ домѣ, дома ⁴⁾. Спрашивается, почему ученики этотъ день проводили въ Иерусалимѣ, а не въ Галилѣе? Еврейскій праздникъ Пасхи, который удерживалъ ихъ въ Иерусалимѣ, окончился еще въ субботу вечеромъ, и ученики, согласно повелѣнію Господа, должны были бы утромъ седьмого дня по воскресеніи Господа отправиться въ Галилею. По всей вѣроятности, ученики остались въ Иерусалимѣ, чтобы отпраздновать великое событіе воскресенія Христова перваго явленія имъ воскресшаго Господа. Кромѣ того, они могли остаться еще и изъ за Томы. Господь

1) Барсовъ. Сборникъ на четвероевангеліе, т. 2-й, стр. 546.

2) См. Auferstehungsgesch. von. Nebe, s. 221.

3) Ibid, стр. 221.

4) У Софокла, напримѣръ, въ трагедіи: „Эдипъ“ (455) говорится:

καὶ ταῦτ' ἰὼν
ἔσω, λoricou

и въ другомъ мѣстѣ (1150):

ἡδ' ἔσω
κάλλιστ' ἄν εἶπα σὴ ρονί τὰδ ὡς ἔχει.

Въ русскомъ переводѣ евангелія слово *ἔσω* также переведено—„въ домѣ“.

повелѣлъ всѣмъ апостоламъ идти въ Галилею, а между тѣмъ, **Θома** не вѣрилъ воскресенію Господа и, конечно, не желалъ участвовать съ ними въ путешествіи. Надѣясь, что Господь послѣ восьми дней можетъ обрадовать и его своимъ явленіемъ, ученики и остались въ Иерусалимѣ. Быть можетъ, эта тайная надежда и побудила ихъ собраться въ томъ же самомъ домѣ, гдѣ они были собраны вечеромъ перваго дня ¹⁾.

Ев. Іоаннъ не указываетъ, въ какой часъ дня происходило явленіе **Θомѣ**. Изъ того обстоятельства, что во время этого явленія двери дома были заперты, нельзя еще заключать о вечернемъ времени: двери были заперты, какъ думаетъ большинство толковниковъ, изъ предосторожности, чтобы никто не могъ нарушить спокойствія собравшихся. По преданію, это явленіе происходило вечеромъ. Можно вполне согласиться съ этимъ. Чтобы отпраздновать радостное событіе явленія Воскресшаго Господа, ученики должны были, намъ кажется, собраться въ томъ же самомъ домѣ и въ то же время, когда происходило первое явленіе Воскресшаго. Нужно думать, что въ данномъ случаѣ собраніе состояло не изъ однихъ апостоловъ. Евангелистъ пишетъ, что здѣсь были *ученики* Господа. Какъ въ ст. 19-мъ ХХ-й гл. евангелія Іоанна подъ словомъ *ученики* нужно разумѣть апостоловъ и другихъ вѣрующихъ, такъ и здѣсь можно разумѣть апостоловъ и прочихъ послѣдователей Христовыхъ. Въ этомъ собраніи былъ и **Θома**. Очевидно, невѣріе его къ этому времени сильно поколебалось. Сомнѣніе его боролось съ любовью къ Учителю. Если-бы онъ не любилъ Господа, не желалъ бы опять увѣровать въ Него, какъ Мессію, то онъ никогда бы не возвратился въ общество вѣрующихъ.

Когда ученики предавались радостнымъ воспоминаніямъ о

¹⁾ Нѣкоторые задаются вопросомъ, почему Іисусъ Христосъ не явился **Θомѣ** ранѣе. Блаж. **Θеофилактъ** находитъ причину этого въ томъ, „чтобы онъ (**Θома**), внимая наставленію учениковъ и слыша одно и то же, воспламенился большимъ желаніемъ и сдѣлался тверже вѣрующимъ на будущее время“. Съ этимъ согласенъ и **Евфимій Зигабень**. **Герардъ**, напротивъ, думаетъ, что черезъ продолжительное невѣріе **Θома** Господь хотѣлъ испытать и другихъ апостоловъ. **Иннокентій**, архіеп. Херсонскій, полагаетъ, „что Господь намѣренно медлилъ явленіемъ, давая время сомнѣнію обнаружить всю свою мучительную силу“. Всѣ эти мнѣнія довольно основательны; можно думать, что Господь медлилъ явиться **Θомѣ** не по одной какой-либо причинѣ, но вслѣдствіе нѣсколькихъ причинъ.

бывшемъ имъ явленіи Воскресшаго Господа, вдругъ входитъ къ нимъ Самъ Воскресшій. *Прииде Иисусъ дверемъ затвореннымъ, повѣствуетъ евангелистъ, и ста посредь ихъ, и рече: миръ вамъ.* Ученикамъ не доставало мира, спокойствія, такъ какъ они беспокоились по причинѣ невѣрія Ѳомы. Теперь, по словамъ Господа, не будетъ этого беспокойства: Господь намѣренъ самими наглядными доказательстами увѣрить Ѳому. Пожеланіе мира особенно необходимо было Ѳомѣ. Изъ этого привѣтствія Ѳома долженъ былъ заключить, что Господь пришелъ не наказать его за невѣріе, не исключить его изъ числа своихъ учениковъ, но ободрить, утѣшить. Въмѣсто того, чтобы прогнѣваться на Ѳому, упрекнуть его въ маловѣрїи, Господь кротко проситъ Ѳому выполнить выбранное имъ самимъ условіе для убѣжденія въ истинѣ Воскресенія Господня. *Принеси персть твою съмо, говоритъ ему Господь, и виждь руть мои: и принеси руку твою и вложи въ ребра Моя: и не буди неспренъ, но спренъ.*

Никогда никакой грѣшникъ не былъ такъ дружелюбно наказанъ, какъ Ѳома. „Ѳома! какъ бы такъ говоритъ Господь, ты не хотѣлъ вѣрить, что Я живъ, Я видѣлъ тебя уединившимся, Я слышалъ, какъ ты говорилъ: *аще не вижу на руку Его язвы воздвнныя, не иму спры.* Вотъ мои руки, смотри! ты говорилъ: *аще не вложу перста моего въ язвы воздвнныя, не иму спры,*—теперь *принеси персть твою съмо* и осяжи раны Мои. Ты говорилъ: *аще не вложу руку мою въ ребра Его, не иму спры,*—теперь *принеси руку твою и вложи въ ребра Моя.* Ты говорилъ: *не иму спры.* Но теперь ты видѣлъ и осязалъ все, что хотѣлъ видѣть и осязати. Итакъ, не буди *неспренъ, но спренъ*“. Съ какою точностію Господь опровергаетъ каждое слово Ѳомы! Господь хорошо зналъ, что говорилъ Ѳома ученикамъ и теперь исполняетъ его желаніе—осязати язвы Господа. Онъ показываетъ свои руки и бокъ. Ѳомѣ оставалось только вложить свой палець въ язвы Господа. Намъ неизвѣстно, исполнилъ-ли Ѳома свое желаніе: евангелистъ не рассказываетъ объ этомъ. Экзегеты высказываютъ объ этомъ различныя мнѣнія. Тертуліанъ, Иларій, Кириллъ Александрійскій, Григорій Великій, Теофилактъ ¹⁾ думаютъ,

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 472. Patrologiae cursus compl. т. 74, стр. 731.

что Тома исполнилъ свое желаніе, то есть вложилъ свой палецъ въ язвы Господа, но Августинъ не считаетъ этого возможнымъ. Онъ думаетъ, что Тома удовлетворился однимъ только разсматриваніемъ язвъ Господа. Съ нимъ согласны: Евфимій Зигабентъ, Толюккъ, Мейеръ, Лютардтъ, Люкке, Кейль, Небе и друг. ¹⁾ Мы болѣе склоняемся къ послѣднему мнѣнію. Невѣріе Тома къ этому времени уже ослабло. Чудесное прибытіе Иисуса Христа, Его кроткія рѣчи, Его прежній видъ, обнаженные язвы и, наконецъ, Его всевѣдніе въ состояніи были убѣдить Тома, что предъ нимъ стоитъ не призракъ, а Самъ Господь. „Приглашаемый, пишетъ Иннокентій, архіеп. Херсонскій, не имѣлъ уже нужды ни въ какомъ осязаніи. Огнь вѣры, на время скрывавшійся въ пеплѣ размышленій, отъ взора Иисусова мгновенно обратился паки въ пламень. Ему казалось, что предъ нимъ стоитъ не Иисусъ Воскресшій, а само вѣчное Слово, ставшее плотію“ ²⁾.

На вопросъ, какимъ образомъ Тома могъ видѣть язвы на тѣлѣ Господа, прекрасный отвѣтъ даетъ Кириллъ Александрійскій. „Какимъ образомъ, пишетъ онъ, въ тѣлѣ нетлѣнномъ являлись знаки разрушенія? Ибо язвы на рукахъ и ногахъ и прободеніе желѣза суть знаки поврежденія тѣла, а тѣло Христово, преобразованное въ нетлѣніе, должноствовало отложить вмѣстѣ съ поврежденіемъ и все, что относится къ поврежденію. Ужели хромой и въ другой жизни будетъ хромать? или кривые съ однимъ окомъ воскреснутъ? И какъ освободимся посему отъ тлѣнія, когда происходяція отъ него болѣзни останутся въ тѣлахъ нашихъ? На этотъ вопросъ мы скажемъ слѣдующее: послѣ воскресенія не будетъ въ людяхъ никакихъ остатковъ поврежденія, никакихъ признаковъ, предшествующихъ ему или за нимъ слѣдующихъ. Но посѣянное въ немощи, востанетъ въ силѣ, какъ говоритъ Павелъ, и посѣянное не въ честь, востанетъ въ славу (1 Кор. XV, 3. 4). Что же другое значить возстать въ силѣ и славу, какъ не то, что всякая немощь,

¹⁾ См. Толк. ев. отъ Иоанна Зигабена, стр. 301, Comment. zum Ev. Joh. von Tholuck, стр. 346; Comment. über. Ev. Joh. von Keil, ст. 574. Aufersteh., s. 229 и друг.

²⁾ Соч. Иннокентія, арх. Херс. т. 10-й, стр. 346. С.-Пет. 1875.

всякое безчестіе поврежденія будутъ удалены и родъ человѣческой возвратится къ истинному нетлѣнію. Но какъ Ѳома требовалъ того для своей увѣренности, то Господь нашъ Иисусъ Христосъ, чтобы не подать намъ никакого повода къ маловѣрію, такъ и является, какъ Ѳома требовалъ. Сіе для того, дабы мы правильно разумѣли таинство воскресенія, т. е. вѣровали-бы, что воскресло не другое тѣло, а то самое, которое умерло на крестѣ¹⁾. Точно также разсуждаетъ и Теофилактъ²⁾.

При видѣ язвъ Господа невѣріе Ѳомы перемѣнилось въ твердую вѣру въ воскресшаго Господа. *И отъѣхавъ Ѳома и рече Ему: Господь мой и Богъ мой!*—καὶ ἀπεκρίθη ὁ Θεὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ. ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου. Слова Ѳомы: *Господь мой и Богъ мой* нельзя понимать какъ обращенное къ Богу изумленное восклицаніе, какъ думаетъ Павлюсъ и Социніане³⁾; или какъ похвалу Богу за чудо (Ѳеодоръ Мопсуетскій⁴⁾; выраженіе—*рече ему*, показываетъ, что эти слова составляютъ исповѣданіе Иисуса Христа Богомъ. Ученики, обыкновенно, называли Иисуса Христа учителемъ—ὁ διδάσκαλος и Господомъ—ὁ κύριος (сравни Іоан. XIII, 13), но Ѳома называетъ Его не только Господомъ,—ὁ κύριος μου, но и Богомъ своимъ—Θεός μου. Это, высказанное Ѳомою, исповѣданіе Иисуса Христа Богомъ есть первое полное исповѣданіе, которое послѣдовало со стороны учениковъ, и оно скоро стало общимъ исповѣданіемъ Христіанской церкви. Исповѣданіе Петра, ради котораго Иисусъ Христосъ назвалъ его блаженнымъ (Матѣ. XVI, 16), заключалось въ словахъ: „ты Христосъ, сынъ Бога живаго“. Изъ признанія Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ Божество Его не такъ ясно выступаетъ, какъ изъ исповѣданія Ѳомы. Св. Кириллъ Александрійскій останавливаетъ свое вниманіе на томъ, что здѣсь въ греческомъ текстѣ предъ словами—Господь и Богъ стоитъ членъ ὁ. „То и другое, пишетъ онъ, говорится съ членомъ (т. е. такою частицею на греческомъ, которая означаетъ опредѣленность, особенность), дабы всякій понялъ, что

1) Барсовъ—сборн. на четвероев. т. 2-й, стр. 546—547.

2) Благовѣстникъ, ч. 4-я, стр. 473.

3) См. Commentar. uber das Neue Test. von Meyer, s. 283, ч. 2.

4) См. Commentar. zum. evangelio Ioh. von. Tholuck., s. 436. Hamburg. 1838.

Онъ (Иисусъ Христосъ) называется Господомъ и Богомъ не по подобію ангеловъ, а въ собственномъ смыслѣ¹⁾. Достоинно еще замѣчанія, что Ѳома не просто говоритъ: Господь и Богъ, но прибавляетъ слово—*мой*. Что Христосъ есть Господь и Богъ, этому вѣруютъ и діаволы, но спасительнаго „мой“ они сказать не могутъ. Дважды повторяя это слово, Ѳома соединяется со Христомъ, становится гражданиномъ Его царства, членомъ Его тѣла—церкви. Такимъ образомъ, Ѳома изъ невѣрующаго или сомнѣвающагося ученика становится великимъ богословомъ, познаетъ лице своего Господа и свои обязанности къ Нему.

Иисусъ Христосъ принимаетъ исповѣданіе Ѳомы. Если-бы Иисусъ Христосъ не считалъ себя Богомъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые, то Онъ долженъ былъ въ эту торжественную минуту опровергнуть слова Ѳомы, но мы не слышимъ отъ Него такого возраженія. Иисусъ, напротивъ, подтверждаетъ свидѣтельство Ѳомы: *начола ему Иисусъ: яко видѣтъ Мя отъровахъ еси*. Итакъ, исповѣданіе Ѳомы правильно. Какъ ошибаются послѣ этого тѣ, которые слова Ѳомы понимаютъ какъ диаврамбъ, какъ восклицаніе изумленной души! Они забываютъ, что въ средѣ іудеевъ того времени религіозныя воззрѣнія были строго монотеистическими; эти воззрѣнія еврей всасывалъ, такъ сказать, съ молокомъ матери. Слѣдовательно, если бы Ѳома не увѣровалъ въ Божество Иисуса Христа, то естественный страхъ предъ Иеговою удержалъ бы его отъ такого неосторожнаго, оскорбительнаго для Иеговы выраженія. Отвѣтъ Иисуса Христа нѣкоторые (напр. Мейеръ, Годе и др.) понимаютъ, какъ вопросъ, черезъ который сильнѣе выразилось порицаніе Ѳомѣ²⁾. Они ставятъ послѣ этихъ словъ вопросительный знакъ. Но это измѣненіе обычно принимаемаго знака препинанія оспаривается многими, напр. Тишендорфомъ, Лютардтомъ³⁾ и др. Дѣйствительно, нѣтъ ни какой необходимости усиливать порицаніе Ѳомѣ. Краткое иоричаніе высказывается уже въ простыхъ (безъ вопроса) словахъ. Ѳома не заслуживалъ особенно силь-

1) Барсовъ, сборникъ на четвероев., т. 2-й, стр. 547.

2) Commentar. ub. N. Test. von. Meyer, ч. 2, стр. 284; Comment. zum. ev. Ioh. von. Godet. s. 567.

3) Das Johanneische Evang. von. Luthardt, ч. 2, стр. 520.

наго порицанія за свое невѣріе, такъ какъ и другіе апостолы пришли къ вѣрѣ послѣ того, какъ увидѣли Его и осязали.

Господь, однако не одобрилъ того пути, посредствомъ котораго Ѳома пришелъ къ вѣрѣ. Этотъ путь, путь нагляднаго, чувственнаго убѣжденія не могъ быть доступенъ людямъ, такъ какъ Иисусъ Христосъ долженъ былъ вознестись къ Отцу. Поэтому Иисусъ Христосъ сейчасъ же предлагаетъ другой путь къ вѣрѣ: *блаженн*, говоритъ Онъ, *не виднѣющіи и отвращающіе*. Чтобы правильно понять смыслъ этихъ словъ, нужно знать, что такое вѣра. Вѣра, по апостолу, *есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. XI, 1). Если вѣра есть увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, то, очевидно, она опирается не на чувственномъ наблюденіи; она основывается, главнымъ образомъ, на внутренней чистотѣ сердца. „*Блаженн чистіи сердцемъ*, сказалъ Иисусъ Христосъ, *яко тѣи Бога узрятъ*“ (Мате. V, 8). Вторымъ основаніемъ вѣры служить слово Божіе. Люди, чистые сердцемъ и слушающіе слово Божіе, удостоиваются благодати Духа, которая и возбуждаетъ въ нихъ вѣру въ міръ невидимый. Такимъ образомъ, вѣра не нуждается въ чувственномъ наблюденіи, она совершенно исключаетъ его. Если-бы кто-нибудь основалъ свою вѣру на чувственномъ наблюденіи, то его вѣра была бы несовершенная. Нѣтъ ни какой заслуги въ томъ, чтобы убѣдиться въ существованіи предмета, о которомъ даютъ намъ знать внѣшнія чувства. Вотъ почему Спаситель не одобрилъ вѣры Ѳомы. Она основывалась на чувственномъ наблюденіи и, слѣдовательно, не имѣла ни какой заслуги. И другіе апостолы, кромѣ Іоанна Богослова, пришли къ вѣрѣ въ Воскресшаго Господа такимъ же путемъ, какъ и Ѳома. Такимъ образомъ, въ этихъ словахъ Спасителя содержится порицаніе не одного Ѳомы, но и всѣхъ апостоловъ, исключая Іоанна Богослова. Нельзя, однако, думать, чтобы апостолы лишались черезъ это блаженства. Ихъ сомнѣніе служило самымъ сильнымъ доказательствомъ дѣйствительности воскресенія Господа. Они должны были быть свидѣтелями Господа на всѣ времена, поэтому ихъ вѣра должна была основываться на неопровержимыхъ данныхъ. Если-бы они безъ колебанія повѣрили въ воскресшаго Господа, то можно было-

бы сказать, что ихъ свидѣтельство не заслуживаетъ довѣрія, такъ какъ они могли счесть призракъ за реальное явленіе. Теперь же, когда апостолы увѣряютъ, что они осязали своими руками тѣло воскресшаго Господа, нѣтъ ни какихъ основаній не принимать ихъ свидѣтельства. Хорошо говорить объ этомъ св. Кириллъ Александрійскій: „слова Спасителя исполнены великаго провидѣнія и величайшую приносятъ намъ пользу. Для большаго увѣренія показавъ ученикамъ свой прободенный бокъ и язвы отъ гвоздей, принявъ и пищу, хотя не имѣлъ въ томъ нужды, дабы не оставить ни какого повода къ невѣрію, онъ печется и о васъ. Ибо звалъ, что будутъ такіе, кои не станутъ признавать воскресенія мертвыхъ и скажутъ: и мы желаемъ видѣть и осязать такъ же, какъ Фома, присвоая себѣ это право по подражанію ученику Спасителя. Сіе то паденіе предотвращаетъ Христось, когда говоритъ: *блаженни не видѣвшіе и спроващше*. И справедливо: ибо для видящаго нѣтъ никакого повода къ сомнѣнію; но кто вѣруетъ тому, чего не видитъ, а слышитъ о томъ отъ учителей, тотъ отлично почитаетъ того, въ кого вѣруетъ. Блаженны убо всѣ, кои вѣровали посредствомъ проповѣди апостоловъ, очевидныхъ свидѣтелей и служителей слова. Имъ должны мы вѣровать, если желаемъ получить жизнь вѣчную и жить въ селеніяхъ небесныхъ“¹⁾.

Этими словами Господь окончилъ свою бесѣду съ Фоюю. Евангелистъ Іоаннъ не описываетъ того, какъ Іисусъ Христось удалился изъ собранія учениковъ, предполагая, что для каждаго разсудительнаго читателя,—а для такихъ только онъ и писалъ свое евангеліе—изъ описанія вступленія Христа ясно видимъ образъ Его удаленія. Если Іисусъ Христось неожиданно явился среди учениковъ, то Онъ также внезапно долженъ былъ удалиться отъ нихъ. Ученики, хотя не видѣли Его, но знали, что Онъ присутствуетъ съ ними согласно своему обѣщанію: *идѣже бо еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредь ихъ* (Матѣ. XVIII, 26).

Евангелистъ присоединяетъ къ этому явленію Господа, краткое, но замѣчательное заключеніе; оно очень тѣсно примы-

¹⁾ Барсовъ, Сборникъ на четвероев. т. 2, стр. 547.

каетъ къ исповѣданію Ѳомы: *Господь мой и Богъ мой* и къ словамъ Христа: *яко видѣвъ Мя отъровавъ еси, блаженъ не видѣвши и отъроваши*. Ѳома исповѣдалъ Иисуса Христа Господомъ и Богомъ; это исповѣданіе раздѣляется и евангелистомъ. Послѣдній желаетъ, чтобы это исповѣданіе было убѣжденіемъ всѣхъ людей. Онъ писалъ свое евангеліе не изъ какихъ либо корыстныхъ цѣлей, но исключительно для того, чтобы привести читателей къ вѣрѣ въ Иисуса Христа, Сына Божія. *Многа же и на знаменія, пишетъ евангелистъ, сотвори Иисусъ предъ ученики своими, яже не суть писана въ книгахъ сихъ* ¹⁾. *Сія же писана быша, да отъруете, яко Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій и да отърующе животъ имате во имя Его*. Вѣра апостола не гностическая, но историческая. Онъ проповѣдуетъ не о безтѣлесномъ Логосѣ, но объ Иисусѣ, происходившемъ изъ Назарета. Иисусъ, мужъ изъ Назарета, есть, по Іоанну, тотъ Мессія, о которомъ было предсказано еще въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и котораго такъ нетерпѣливо ждалъ народъ іудейскій. Богъ помазалъ Его въ цари Израиля и излилъ на Него дары св. Духа. Поэтому всякій долженъ вѣровать въ Иисуса, какъ Христа и Сына Божія, потому что только при этой вѣрѣ можно получить жизнь вѣчную.

VIII.

Явленіе воскресшаго Господа ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ.

Іоан. XXI, 1—23.

Въ XXI-й главѣ евангелія Іоанна повѣствуется о явленіи Господа семи ученикамъ Его въ Галилеѣ на морѣ Тиверіадскомъ. Иисусъ Христосъ явился ученикамъ въ Галилеѣ согласно Своему обѣщанію. Бесѣдуя, предъ Своими страданіями о будущихъ событіяхъ, Онъ сказалъ ученикамъ, что по воскресеніи своемъ предваритъ ихъ въ Галилеѣ (Мѡ. XXVI, 32). Это обѣщаніе по воскресеніи Его было подтверждено ангелами (Мѡ. XXVIII, 7, Марк. XVI, 7, Лук. XXIV, 6) и Имъ Са-

¹⁾ Множественное число употреблено здѣсь неправильно: въ греческомъ текстѣ стоять: *ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*, въ русскомъ переводѣ совершенно правильно стоять: „въ книгѣ сей“.

миръ. *Идите*, сказалъ Онъ женамъ, *возьмите братіи Мою, да идутъ въ Галилею и ту Мя видятъ* (Мѡ. XXVIII, 10). Отрицательная критика считаетъ галилейскія и іерусалимскія явленія несомѣстимыми другъ съ другомъ. Происхожденіе ихъ она объясняетъ существованіемъ въ древности двухъ преданій—галилейскаго и іерусалимскаго. Сначала будто-бы думали, что Иисусъ долженъ былъ явиться въ Галилею—на мѣстѣ Своей родины, и вотъ появились рассказы о явленіи Его въ Галилею. Но дальѣ естественно должна была возникнуть мысль, что Воскресшій долженъ былъ явиться близъ мѣста Своей смерти,—это дало поводъ составить рассказы о явленіяхъ Иисуса въ Іерусалимѣ. Въ евангеліи Матѡея, появившемся ранѣ другихъ, записаны будто-бы только галилейскія явленія, потому что мысль о іерусалимскихъ явленіяхъ еще не получила широкаго распространенія. Но въ евангеліи Луки, появившемся позднѣ Матѡея евангелія, переданы одни только іерусалимскія явленія, потому что имъ стали придавать болѣе важное значеніе, чѣмъ галилейскимъ явленіямъ. Наконецъ, въ евангеліи Іоанна сдѣлана была попытка скомбинировать тѣ и другія явленія. О евангеліи Марка критика не считаетъ нужнымъ говорить, такъ какъ послѣдній отдѣлъ этой главы отъ ст. 9 до конца считается неподлиннымъ ¹⁾.

Такое мнѣніе отрицательной критики нельзя назвать правильнымъ. Галилейскія явленія не исключаются іерусалимскими,—это ясно видно изъ того же самаго евангелія, въ которомъ описываются собственно галилейскія явленія и которому придаетъ особенную важность самъ Штраусъ. Разумѣемъ евангеліе Матѡея. Здѣсь говорится о томъ, что жены мироносицы видѣли Воскресшаго Господа вблизи гроба, и Онъ далъ имъ порученіе сказать ученикамъ, чтобы послѣдніе шли въ Галилею, гдѣ Онъ явится имъ (Мѡ. XXVIII гл. 10 ст.). Правда, евангелистъ Матѡей упоминаетъ только объ одномъ этомъ явленіи въ Іерусалимѣ, остальные же явленія, происходившія въ этомъ городѣ, проходятъ молчаніемъ; но недостаточно ли упоминая и объ одномъ явленіи, чтобы устранить мысль, будто

¹⁾ Такъ думаютъ Strauss, de Wette, Meyer, Hoetzman, Keim., и послѣдователи Тюбингенской школы. См. *Leben. Jesu von. D. Strauss*, стр. 650 и дал.

ев. Матѳеѣй ничего не зналъ о явленіяхъ Іисуса Христа въ Іерусалимѣ? Молчаніе этого евангелиста о другихъ іерусалимскихъ явленіяхъ объясняется характеромъ его евангелія. Въ своемъ евангеліи Матѳеѣй занимается изображеніемъ мессіанской дѣятельности Іисуса Христа преимущественно въ Галилеѣ. Поэтому и въ исторіи воскресенія Іисуса Христа ев. Матѳеѣю ближе всего было остановиться, главнымъ образомъ, на галилейскихъ явленіяхъ. И такъ какъ онъ писалъ свое евангеліе для христіанъ изъ іудеевъ, то ему необходимо было указать на то именно явленіе Воскресшаго, при которомъ Онъ далъ ученикамъ повелѣніе идти съ проповѣдію къ язычникамъ и, вообще, ко всѣмъ народамъ: этимъ уничтожалась у іудеевъ мысль о превосходствѣ ихъ націй.—Ев. Маркъ, хотя и не рассказываетъ о галилейскихъ явленіяхъ, тѣмъ не менѣе знаетъ о нихъ. Это ясно изъ того, что онъ упоминаетъ о порученіи ангела женамъ сказать ученикамъ, чтобы послѣдніе шли въ Галилею, гдѣ Господь намѣренъ былъ явиться имъ (Марк. XVI, 7). Молчаніе его о явленіяхъ галилейскихъ также можно объяснить характеромъ его евангелія. Онъ въ своемъ евангеліи задался цѣлю изобразить царское величіе Іисуса Христа. Поэтому онъ останавливается преимущественно на томъ явленіи Господа, при которомъ Послѣдній далъ власть вѣрующимъ совершать чудеса (Марк. XVI, 14 и дал.) Ев. Лука рассказываетъ только о двухъ явленіяхъ Господа, происходившихъ въ Іерусалимѣ. Разказомъ объ этихъ явленіяхъ онъ старается убѣдить читателей въ дѣйствительности воскресенія Іисуса Христа. Извѣстно, что онъ писалъ свое евангеліе для христіанъ изъ язычниковъ, для которыхъ нужно было выбрать такіа явленія Господа, которыя нагляднѣе бы показывали истину воскресенія Христа. Ученіе о воскресеніи мертвыхъ, какъ извѣстно, было предметомъ насмѣшки, среди языческаго міра (Дѣян. XVII, 32). Чтобы уничтожить сомнѣніе въ воскресеніи Іисуса Христа, которое составляло основу апостольской проповѣди, Лука избралъ изъ явленій Воскресшаго Господа только два, изъ которыхъ было видно, какъ ученики, сначала сомнѣвавшіеся въ дѣйствительности воскресенія Господа, были потомъ убѣждены въ этомъ чрезъ достовѣрные факты. Это доказательство доставили оба,

переданныя Лукою явленія Господа эммаусскимъ ученикамъ и собранію апостоловъ вечеромъ Свѣтлаго Христова воскресенія. Хотя Лука не упоминаетъ о галилейскихъ явленіяхъ, тѣмъ не менѣе онъ оставляетъ для нихъ промежутокъ времени въ 40 дней. Какъ ближайшій спутникъ ап. Павла, ев. Лука долженъ былъ знать про галилейскія явленія. Извѣстно, что ап. Павелъ въ XV-й главѣ къ Коринѣ. упоминаетъ о галилейскихъ и іерусалимскимъ явленіяхъ Господа.

Ев. Иоаннъ, какъ сказано, рассказываетъ объ іерусалимскихъ и галилейскихъ явленіяхъ Господа. Итакъ, совершенно ложно то утверженіе, что евангельскіе рассказы о явленіяхъ Господа произошли изъ двухъ преданій—галилейскаго и іерусалимскаго. Каждый евангелистъ зналъ тѣ и другія явленія и въ своемъ евангеліи упоминалъ только о тѣхъ, которыя онъ признавалъ необходимыми для читателей своего евангелія. Іерусалимскія явленія Господа преимущественно служили для той цѣли, чтобы увѣрить читателей въ дѣйствительности воскресенія Его, между тѣмъ какъ чрезъ галилейскія явленія раскрывалось ученіе Иисуса Христа.

Первымъ галилейскимъ явленіемъ Господа было явленіе Его ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ. Объ этомъ можно заключать по тому, что евангелистъ указываетъ только на семь учениковъ, бывшихъ очевидцами этого явленія; слѣдовательно, остальные ученики не успѣли еще придти въ Галилею. „Въ первый разъ, пишетъ блаж. Теофилактъ, Иисусъ явился ученикамъ въ самый день воскресенія, когда двери у нихъ были заперты, потомъ, спустя восемь дней, когда и Тома увѣровалъ. Затѣмъ, когда они только готовились идти въ Галилею, и еще не всѣ собрались вмѣстѣ, но нѣкоторые ловили рыбу на Тиверіадскомъ морѣ, Господь явился однимъ, ловившимъ рыбу въ числѣ семи“¹⁾). Повѣствованіе объ этомъ явленіи можно раздѣлить на двѣ части. Въ первой описывается чудесная ловля рыбы учениками по слову Господа, а во второй—бесѣда воскресшаго Господа съ апостоломъ Петромъ.

Ив. Гальбовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 512—513.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію воззрѣній западныхъ отцовъ и учителей на идеаль христіанскаго воспитанія. Въ выясненіи этого идеала нѣкоторые изъ нихъ отличаются отъ восточныхъ учителей, особенно по вопросу умственнаго образованія,—въ частности, по вопросу, необходимо-ли и нужно-ли христіанину изучать свѣтскія науки и искусства.

Начнемъ съ воззрѣній Тертуліана. Тертуліанъ, какъ противникъ языческой культуры и всего языческаго строя, рисуетъ идеаль христіанскаго воспитанія путемъ отрицанія всей почти системы современнаго ему языческаго воспитанія, а потому его идеаль носитъ болѣе отрицательный характеръ, чѣмъ положительный. Все почти, что являлось въ системѣ современнаго ему воспитанія, какъ достояніе языческой культуры и образованности, Тертуліанъ старается очертить и представить, какъ ненужное и вредное для христіанина. Хотя Тертуліанъ самъ воспитывался на классической литературѣ, благодаря ей получилъ блестящее умственное развитіе, и пользовался ею во многихъ своихъ произведеніяхъ, онъ, однако, смотрѣлъ на эту литературу, какъ на достояніе вредное и пагубное, а потому и устранялъ ее изъ своей системы воспитанія. Только нѣсколько благосклонно относится онъ къ изученію собственно словесности и риторики ¹⁾—почему? увидимъ ниже. Но Тертул-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 17.

¹⁾ Такая двойственность Тертуліана въ теоретическомъ воззрѣніи на изреченіе классическихъ наукъ и искусствъ и въ фактическомъ пользованіи ими при

ліанъ, и отвергая необходимость свѣтскаго образованія, основывается въ данномъ случаѣ также на томъ соображеніи, что оно не соотвѣтствуетъ религиозно-нравственному принципу христіанскаго воспитанія. Тертуліанъ главною цѣлю христіанскаго воспитанія поставляетъ наученіе воспитанника добродѣтельной жизни ¹⁾, а потому вся система воспитанія, по нему, и должна, преслѣдуя эту одну цѣль, исключать все, что не соотвѣтствуетъ ей. Не соотвѣтствующимъ этой цѣли Тертуліанъ считаетъ изученіе языческой философіи и вообще античныхъ искусствъ. Съ особенною рѣзкостію осуждаетъ онъ языческую философію и противопоставляетъ ей христіанское ученіе, требуя, чтобы только послѣднее и служило предметомъ христіанскаго образованія, какъ заключающее все необходимое для религиозно-нравственныхъ потребностей людей, а всякое знакомство съ философіей считаетъ и бесполезнымъ и вреднымъ, потому эта философія „естъ произведеніе демоновъ“.

По мнѣнію Тертуліана, съ принятіемъ христіанства разрешаются всѣ вопросы ума и удовлетворяются всѣ потребности духа, такъ-что христіанину нѣтъ болѣе ни какой нужды заниматься какими-то изслѣдованіями вопросовъ жизни и изученіемъ философіи: вся философія въ христіанствѣ. „Что общаго,—воскликаетъ онъ,—между Аѳинами и Іерусалимомъ, между академіей и церковію, между еретиками и христіанами? Мы не увлекаемся любопытствомъ послѣ Иисуса Христа и не нуждаемся въ изысканіяхъ послѣ Евангелія. Вѣруя имъ, мы не хотимъ ничему другому вѣрить, даже, что болѣе, и вѣрить нечему“ ²⁾. Языческая философія, по Тертуліану, есть пародія на божественную мудрость, заимствованную ею изъ еврейскихъ

составленія своихъ произведеній объясняется его сангвинически—пылкимъ, неустойчивымъ характеромъ, при которомъ онъ проводитъ свои теоретическія воззрѣнія до крайности,—на практикѣ-же не выполняетъ. Зная на своемъ личномъ опытѣ, какъ вредно отозвалось на его нравственной жизни полученное имъ воспитаніе на классическихъ образцахъ и видя то же на другихъ, Тертуліанъ со всею рѣзкостію осуждаетъ ихъ, но, съ другой стороны, невольно находясь подъ ихъ вліяніемъ, пользуется ими и, чувствуя нѣкоторую въ нихъ необходимость, старается, по крайней мѣрѣ, оправдать изученіе чисто-литературныхъ образцовъ и риторики, какъ менѣе опасныхъ и болѣе нужныхъ для христіанъ въ борьбѣ съ врагами.

¹⁾ *Tertull. de habitu mulier. lib. 2; стр. 3, р. 155, 163.* ²⁾ *Apolog. 46.*

«священныхъ книгъ ¹⁾), она есть произведеніе духовъ лжи и представляетъ пустое собраніе системъ и многихъ взаимно противорѣчащихъ и уничтожающихся въ этомъ противорѣчій ²⁾). Христіанинъ, по Тертуллиану, долженъ чтить Бога въ простотѣ сердца. Онъ долженъ остерегаться тѣхъ, которые предлагаютъ стоическое, платоническое или діалектическое христіанство. Для христіанина вѣра есть критерій всякаго знанія, а не знаніе ничего противнаго вѣрѣ значить знаніе все ³⁾).

Почему такъ сильно осуждаетъ Тертуллианъ философію, когда самъ обязанъ ей многимъ въ своемъ развитіи, и пользуется ею въ своихъ произведеніяхъ, и въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ бы мимоходомъ, иной разъ восхваляетъ еѣ? ⁴⁾. Это отчасти мы уже объяснили, повторимъ подробнѣе. Тертуллианъ нападалъ на философію потому, что видѣлъ въ ней причину своего нравственнаго паденія, своихъ первоначальныхъ заблужденій,—видѣлъ въ ней причину всѣхъ ересей. Это отчасти было и вѣрно, потому что, дѣйствительно, Тертуллианъ, переходя отъ одной философіи къ другой и видя одни споры и несогласія философовъ, при порочной жизни ихъ, пришелъ къ мысли, что истины вовсе нѣтъ, что не должно вѣрить ничему и, слѣдовательно, можно смѣло предаваться всѣмъ удовольствіямъ свѣта.

Вѣрно и то, что философіей пользовались и еретики и на ней хотѣли обосновать свои ошибочныя воззрѣнія, но сказать, что „философія произвела всѣ ереси“ ⁵⁾, эти: „философы-патріархи ересей“,—могъ только человѣкъ пристрастный, раздраженный и крайній въ своихъ выводахъ, какимъ былъ Тертуллианъ. Онъ, по своему рѣшительному характеру не любившій останавливаться на полпути, сдѣлалъ въ своемъ сужденіи о философіи логическій скачекъ: изъ того, что философіей пользовались еретики, онъ заключилъ, что ересь въ существѣ своемъ ни-

¹⁾ Ad nationes, lib. II, cap. II; Apolog. c. XLVII.

²⁾ De anima, c. I.

³⁾ De praeseg. haeret. стр. VII, VIII, XIV.

⁴⁾ Напр., въ сочиненіи о душѣ Тертуллианъ называетъ Сенеку „нашимъ Сенекой“ и доказываетъ, что многія правила стоическія сообразны съ христіанскими. Даже у Платона и Аристотеля, на которыхъ нападаетъ со всею силою, находятъ мнѣнія, согласныя съ нашей вѣрой (De anima 20). Есть нѣсколько похвальныхъ словъ о философіи и въ сочиненіи „de testim. animae“ I гл.

⁵⁾ Praes. 7. 8.

сколько не отличается отъ языческой философіи;—и изъ того, что она худо повліяла на нравственную жизнь нѣкоторыхъ людей и его самаго, онъ заключилъ, что она въ существѣ своемъ безнравственна ¹⁾. Большая это была ошибка, изъ которой Тертуліанъ никакъ не могъ выпутаться, и впадалъ самъ съ собою въ противорѣчіе, когда среди своихъ апологетическихъ доводовъ, забывъ на время свой взглядъ на философію, ссылался на неё, какъ на доказательство ²⁾.

¹⁾ Прекрасно объясняетъ характеръ возрѣній Тертуліана проф. К. Скворцовъ: „Тертуліанъ, говоритъ онъ, былъ человекъ неспокойный, раздражительный, въ высшей степени недоверчивый... Онъ не имѣлъ той крѣпости и снисходительности, съ которой отцы церкви смотрѣли на слабости и недостатки человѣчества... Ему живо представлялась картина его прежней жизни, онъ глубоко чувствовалъ, что напрасно нѣкогда терялъ время на изученіе наукъ свѣтскихъ, которыя расположили его только къ безпечности и презрѣнію нравственныхъ законовъ и правилъ; онъ очень хорошо помнилъ, какое пагубное вліяніе имѣли на его пламенное воображеніе забавы и удовольствія развращеннаго города,—и это печальное прошедшее укоренило въ разочарованной душѣ его ту мысль, что христіанинъ долженъ какъ огня избѣгать всего языческаго, что малѣйшее прикосновеніе къ произведеніямъ языческимъ служитъ оскверненіемъ для души... Главное же то, что Тертуліанъ былъ человекъ рѣшительный, не любившій останавливаться на половинѣ пути, а шедшій къ цѣли смѣло, уничтожая всё преградим.. Побудительная причина, заставившая Тертуліана имѣть мрачныя мысли о философскихъ системахъ, заключается въ словахъ его: „философы-патріархи ересей“. Надобно замѣтить, что этотъ апологетъ боролся не съ языческими философами, а съ философами мнимо-христіанскими, „съ людьми нашего времени какъ онъ выражается, живущими и теперь между нами“ (adv. Prax I).

²⁾ Эти философы, т. е. еретики, обыкновенно въ философіи языческой искали оружія противъ православной вѣры... и вотъ для того, что-бы вѣрнѣе поразить враговъ, раздраженный писатель рѣшился очернить самый источникъ, изъ котораго черпали еретики нѣроученіе; и философію языческую, этотъ огромный арсеналъ, въ которомъ хранятся оружіе и „за“ и „противъ“ христіанства, представилъ исполненнымъ только оружіемъ „противъ“. Конечно, если-бы Тертуліанъ основательно и безпристрастно изучилъ философскія системы, то онъ нашелъ-бы въ нихъ, подобно св. Іустину, и много добраго. Но дѣло въ томъ, что онъ не изучилъ ихъ надеждащимъ образомъ,—да едва-ли и могъ изучить, потому—что философія почти не входила въ кругъ латинскаго образованія; онъ зналъ ее довольно поверхностно и, пораженный, какъ самъ говоритъ, спорами и несогласіями философовъ, чувствовалъ къ нимъ отвращеніе. Замѣтивъ согласіе учени нѣкоторыхъ философовъ съ ученіемъ еретическимъ, онъ сбѣжалъ скачекъ,—пришелъ къ такому заключенію, что ересь въ существѣ своемъ нисколько не отличается отъ языческой философіи: „то же,—говоритъ онъ,—содержаніе, тѣ же формы, тѣ же вопросы, тѣ же доказательства, то же стремленіе отыскать то, что уже найдено и чему надобно вѣрить безприкословно“ (см. „Философія отцовъ и учителей церкви“ К. Скворцова, 1868 г.; стр. 137—140).

Какъ неблагоклонно относился Тертуллианъ къ философіи, такъ-же съ особеннымъ презрѣніемъ отзывался онъ и объ эстетическомъ образованіи, которое считалъ совершенно несовмѣстимымъ съ званіемъ христіанина. По его мнѣнію, стараніе производить что-нибудь новое изъ того, что даетъ природа, есть дерзость противъ Бога. „Какое другое заключеніе,—спрашиваетъ онъ,—можно извлечь изъ сего неестественнаго смѣшенія цвѣтовъ и разнообразія тканей, какъ не то, что Богъ не въ состояніи былъ сотворить такихъ овецъ, на которыхъ шерсть была-бы багрянаго или блестящаго цвѣта, въ какой она теперь окрашивается? А какъ извѣстно, что Онъ могъ сотворить сіе, то надлежитъ согласиться, что Ему было то не угодно, потому-что Онъ того не сдѣлалъ; но измѣнять волю Его есть не иное что, какъ дерзость“ ¹⁾. „Такимъ образомъ, произведенія искусства, происходяція не отъ Бога, не составляютъ добра, суть изобрѣтенія противника Его, діавола, извращающаго все естественное“ ²⁾. „Что не отъ Бога, то отъ соперника славы Его; а соперникъ сей не кто иной, какъ діаволь съ его ангелами. Основанія открытіямъ, изобрѣтеніямъ, искусствамъ положили эти возмутительные духи, обольстившіе дочерей человѣческихъ и вступившіе съ ними въ прелюбодѣйныя связи. Они открыли металлы, научили работамъ металлическимъ, ювелирству и проч. О свойствѣ всѣхъ сихъ вещей можно судить по качествамъ ихъ изобрѣтателей“ ³⁾. Осуждая изящныя искусства, Тертуллианъ—считаетъ непозволительными для христіанъ и эстетическія удовольствія. „Ты слишкомъ изнѣженъ, если думаешь найти удовольствіе въ семъ мірѣ,—говоритъ онъ, обращаясь къ христіанину,—или, лучше сказать, ты безуменъ, если радость міра сего считаешь за истинное удовольствіе“ ⁴⁾. „Есть люди, которые, соблазняясь лъстивыми, но ложными правилами язычниковъ, разсуждаютъ такъ: нѣтъ ничего противнаго религіи въ томъ удовольствіи, которое дается для глазъ и для слуха, потому-что душа отъ того ни-

1) „De habitu muliebri“, рус. пер. Карябева ч. II, стр. 169; „De cultu feminae“ X, стр. 186; ср. Тр. Киев. Д. Ак. 1860 г., кн. II стр. 101—107.

2) „De habit. mulieb.“ русс. пер. стр. 170.

3) Ibid. русс. пер. стр. 164. 4) „De spectaculis“ с. XXVIII, стр. 157.

сколько не терпитъ ¹⁾; Богъ не можетъ оскорбляться такимъ увеселеніемъ, среди котораго человѣкъ сохраняетъ страхъ и должное повиновеніе Господу своему. Мечта, возлюбленные мои братья, есть совершенная мечта, опасное заблужденіе, весьма противное истинной религіи и совершенному повиновенію нашему Богу“ ²⁾).

Съ особенною силою возстаетъ Тертуллианъ противъ театральнаго искусства, считая и его произведеніемъ діавола. Такое происхожденіе театра, по Тертуллиану, доказывается тѣмъ, что театральныя представленія носятъ характеръ идолопоклонства,—а идолопоклонство отъ діавола ³⁾. „Если ты скажешь,—говоритъ онъ,—что театральныя представленія выдуманы для изученія вѣжливости и науки жить въ свѣтѣ, то я буду отвѣчать тебѣ, что намъ нужно презирать сію свѣтскую науку, которая есть безуміе предъ Богомъ, и, слѣдовательно, мы должны гнушаться сими двумя зрѣлищами, комедією и трагедією. Комедія есть, такъ сказать, школа нечистоты, а трагедія учить только жестокости, злочестію и варварству“ ⁴⁾. „Виновникъ истины не можетъ одобрить ничего ложнаго. Помилуетъ-ли онъ комедіанта, поддѣлывающаго свой голосъ, свой возрастъ“ ⁵⁾).

Такъ смотритъ на философію и искусства Тертуллианъ и такимъ воззрѣніемъ устраняетъ всякое ихъ участіе въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія. Въ этомъ отношеніи Тертуллианъ представляетъ типичнѣйшую и оригинальнѣйшую личность даже среди западныхъ христіанскихъ писателей. Возставали противъ театра, искусствъ и философіи и другіе христіанскіе писатели, но не доходили до такихъ крайностей, до какихъ дошелъ Тертуллианъ. Въ данномъ случаѣ въ немъ проглядываетъ уже монтаническій ригоризмъ, который, дѣйствительно, не чуждъ ему, какъ на самомъ дѣлѣ имъ увлекавшемуся. Такія, напримѣръ, его слова прямо обличаютъ въ немъ монтаниста: „истинные праведники умерщвляютъ даже тѣ дары, которые мы получили отъ природы, и отказываются отъ всѣхъ

¹⁾ Ibid. стр. 122.

²⁾ Ibid. стр. 122.

³⁾ Ibid. cap. IV, V, VII.

⁴⁾ Ibid. cap. XVIII, стр. 147.

⁵⁾ Ibid. cap. XXIII, стр. 153.

радостей жизни; они не заботятся о здоровьи и желаютъ поскорѣе выйти изъ міра, какъ изъ темницы. Добродѣтель должна состоять въ неукоризненной жизни, а не въ постепенномъ нравственномъ усовершенствованіи“¹⁾).

Но, направляя свои жестокіе удары противъ философіи и изящныхъ искусствъ, Тертуллианъ всеже не осмѣливается простереть ихъ на литературное образованіе. Онъ не только не осуждаетъ его, а, напротивъ, совѣтуетъ христіанамъ давать своимъ дѣтямъ такое образованіе, впрочемъ, не позволяя самимъ имъ (христіанамъ) преподавать его²⁾. Я хорошо знаю, что возражать противъ меня,—говоритъ онъ. Если служители Божіи не могутъ преподавать литературу, то не болѣе позволительно имъ изучать ее. Какъ-же тогда могутъ они воспитывать своихъ дѣтей для какой-бы то ни было профессіи, потому что изученіе литературы служить введеніемъ ко всѣмъ свободнымъ профессіямъ и ко всему человѣческому знанію? Не необходимо-ли оно даже для приобрѣтенія познаній о предметахъ божественныхъ? Какъ-же можно будетъ обходиться безъ знанія литературы или воздерживаться отъ ея изученія“³⁾).

Тертуллианъ признавалъ необходимость для дѣтей изученія языческой литературы и риторическаго искусства, ибо безъ нихъ, по нему, нельзя имъ быть полезными въ обществѣ,—даже болѣе: онъ признавалъ литературу „орудіемъ и ключемъ къ жизни“⁴⁾); наконецъ,—и еще болѣе того: считалъ литературное образованіе необходимымъ приготовленіемъ къ изученію самой религіи: „Sine secularibus studiis divina non prosunt“⁵⁾. Какъ въ другихъ случаяхъ, такъ и въ данномъ Тертуллианъ, очевидно впадаетъ въ преувеличеніе. Во всякомъ случаѣ весьма характерно то, что, доказывая совершенную бесполезность для христіанъ философіи, онъ вполне солидаренъ съ другими церковны-

¹⁾ Ad. mart. II, 1.

²⁾ Запрещалъ самимъ преподавать литературу потому, что, въ 1-хъ, преподаваніе ея, по его мнѣнію, было почти неотдѣлимо отъ преподаванія язычества; во 2-хъ, потому, что профессія грамматика и ритора пользовалась дурной репутаціей, а, въ 3-хъ, потому, что риторы были самыми упорными и ожесточенными врагами христіанства, съ презрѣніемъ относившимися къ нему.

³⁾ De idolatria, cap. X.

⁴⁾ Ibid. „instrumentum est ad omnem vitam literatura“.

⁵⁾ Ibid.

ми писателями въ признаніи пользы литературнаго образованія. Чѣмъ объясняется это? А тѣмъ, что это вызывалось положеніемъ и потребностями первенствующей церкви. Тогда „христиане,—скажемъ словами Архимандрита Бориса,—должны были защищаться противъ обвиненій и клеветъ языческаго міра, слишкомъ чуждаго истинѣ и добродѣтели, чтобы еще вѣрить въ нихъ; должны были отвѣчать философамъ, которые хотѣли подвергнуть своей критикѣ тайны вѣры, какъ будто онѣ были человѣческими измышленіямъ;—разоблачать и распутывать тонкія хитросплетенія еретиковъ; наконецъ, оправдываться предъ трибуналомъ судей, которые рѣдко брали на себя трудъ надлежащимъ образомъ выслушать ихъ. Успѣхъ въ этой борьбѣ зависѣлъ, послѣ божественной помощи, отъ силы и изящества человѣческаго слова. Правда, христіанскіе писатели, не слишкомъ много обращали вниманія на совершенство литературныхъ формъ, на красоту стиля и изысканность языка... Тѣмъ не менѣе они дѣлали законное употребленіе изъ красотъ, которыя заимствовали у Демосоеена и Цицерона, и, какъ говорить Лактанцій, успѣли „подсластить медомъ чашу небесной премудрости, чтобы неопытные люди могли пить изъ нея горькія лекарства безъ досады“¹⁾. Но для этого необходимо было искусство владѣть словомъ“²⁾.

Но гдѣ-же получать христіанскимъ дѣтямъ литературное образованіе, какъ не въ языческихъ школахъ, когда сами христиане не могли преподавать его? Не опасно-ли это будетъ для религіи и нравственности христіанскихъ дѣтей? Какъ тутъ быть? Вотъ какъ отвѣчаетъ на это Тертуллианъ: „Большая разница—учить и учиться. Тотъ, кто учитъ, даетъ всегда извѣстный авторитетъ своему преподаванію. Онъ настаиваетъ на немъ, старается ввѣдрить и напечатлѣть его въ юныхъ умахъ, и если онъ проповѣдуетъ культъ боговъ, онъ нѣкоторымъ образомъ дѣлается катехизаторомъ ученія о демонахъ, одно это уже есть отступничество, и вотъ почему мы сказали, что эта профессія совершенно несомѣстна съ христіанскимъ исповѣданіемъ. Но когда приходитъ въ школу дитя, воспитанное въ вѣ-

1) Lactant. Divin. inst. lib. V, c. I.

2) Борисъ цит. соч. п. I, сар. 147—148.

рѣ, утвержденное въ его правилахъ, оно должно быть предубѣждено и предохранено противъ заблужденія. Оно будетъ остерегаться заблужденія, оно будетъ изучать сочиненіе, которое ему полезно, но будетъ презирать нечестивое и ложное ученіе, относительно котораго оно будетъ заранѣе знать, какъ нужно къ нему отнестись. Наконецъ, ученикамъ легко не принимать никакого участія въ суетвѣрныхъ церемоніяхъ, установленныхъ въ школахъ, между тѣмъ учителямъ трудно уклониться отъ нихъ¹⁾.

Вотъ какими полу-отрицательными и полу-положительными чертами изображаетъ Тертуліанъ идеалъ христіанскаго воспитанія: нужно воспитать, по нему, дитя въ добродѣтели, для этого нужно только изучать ему Св. Писаніе и не касаться философіи, не изучать никакихъ искусствъ, отвергать всѣ мірскія удовольствія и только для большей пользы можно познакомиться съ языческой литературой и правилами риторики. Въ общемъ Тертуліанъ мало трактуетъ о воспитаніи, въ собственномъ смыслѣ, а больше говоритъ объ образованіи: излагаетъ его основы, характеръ и то больше съ отрицательной стороны.

Мы, сравнительно, долго остановились на Тертуліанѣ потому, что онъ представляетъ изъ себя замѣчательно—оригинальную личность, какъ вообще по своей двойственности взглядовъ и дѣйствій, такъ и по характерности своихъ спеціально-педагогическихъ воззрѣній, которыя своею крайностію особенно выдѣляютъ его изъ среды прочихъ учителей Церкви, въ частности—западныхъ.

Въ его духѣ, только съ мѣньшими крайностями и болѣе съ положительной стороны, рисуетъ идеалъ христіанскаго воспитанія его ученикъ (по изученію его сочиненій²⁾)—Св. Кипріанъ, еп. Кароагенскій.

Св. Кипріанъ отличался болѣе практическимъ характеромъ, чѣмъ Тертуліанъ, почему у него и больше разсужденій о воспитаніи и притомъ положительнаго характера. Онъ съ особенною силою настаиваетъ на религіозно-правственномъ принципѣ воспитанія.

1) Tert. de idolatria, cap. X.

2) Св. Кипріанъ каждый день читалъ произведенія Тертуліана и, когда требовалъ ихъ себѣ, говорилъ: „подай мнѣ моего учителя“ (См. „De bono patientiae“, с. I, также Hieron. „de viris illustr.“ с. 53).

„Если ты любишь своихъ дѣтей всею отеческою любовію,—говорить св. Кипріанъ отцамъ,—то старайся болѣе о томъ, чтобы добрыми препоручить ихъ Богу. Передай Ему (Богу) твое имущество, которое бережешь для своихъ наслѣдниковъ. Пусть Онъ будетъ для дѣтей твоихъ опекуномъ и надзирателемъ и пусть защищаетъ ихъ своею божественною властію отъ обидъ временныхъ“¹⁾. „Если-же ты заботишься о приобрѣтеніи своимъ дѣтямъ болѣе земнаго, нежели небеснаго наслѣдства,—говорить св. Кипріанъ,—то вручаешь ихъ болѣе діаволу, нежели Христу, и дѣлаешь сугубое преступленіе, именно: не предуготовляешь своимъ дѣтямъ помощи Бога Отца и даешь имъ поводъ любить болѣе наслѣдство, нежели Христа“²⁾. „Будь для дѣтей твоихъ,—продолжаетъ онъ,—такимъ отцомъ, какимъ былъ Товитъ. Давай имъ такіе-же полезные и спасительные совѣты, какіе онъ давалъ своему сыну, говоря: „вся дни, чадо, Господа нашего помни, и да не похощеши согрѣшати и преступати заповѣди Его“ и т. д. приводить все почти наставленіе Товита своему сыну (Тов. 4 гл., 5. 7—8, 12—20³⁾).

Св. Кипріанъ совѣтуетъ чаще водить дѣтей въ храмъ Божій на общую молитву и приобщать Св. Тайнъ⁴⁾. Что касается физическаго воспитанія, то, не отрицая его въ принципѣ, св. Кипріанъ совѣтуетъ не доводить его до крайности, которая можетъ вредно отозваться на нравственномъ развитіи воспитываемыхъ⁵⁾.

Что-же касается свѣтскаго образованія, то св. Кипріанъ прямо не высказывается противъ него, но, имѣя въ виду его сочувствіе Тертулліану, можно предполагать, что онъ раздѣлялъ въ этомъ отношеніи взглядъ послѣдняго.

На томъ-же религіозно-нравственномъ принципѣ построаетъ систему христіанскаго воспитанія и св. Амвросій Медиоланскій. Въ основу воспитанія онъ полагаетъ страхъ Божій. Вотъ что онъ говоритъ объ обязанностяхъ юношей: „итакъ добрыхъ юношей дѣло есть имѣти страхъ Божій, родителямъ воздавати честь, къ старшимъ имѣти почтеніе, хранить чистоту, не пре-

¹⁾ „De opere et elemosyn.“ p. 308.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ „De lapsis.“, стр. 125—132.

⁵⁾ „De disciplina et habitu virg.“ p. 280.

зирати смиренія, любить милость и стыдливость, что нижнему возрасту есть украшеніе, какъ бо въ старыхъ важность, въ отрокахъ живость и проворность, такъ въ юношахъ стыдливость почитается за нѣкоторый даръ природы¹⁾.

Въ наставники и руководители воспитанія дѣтей св. Амвросій совѣтуетъ назначать опытныхъ старцевъ. „Какъ обращеніе съ равными пріятнѣе, такъ съ стариками безопаснѣе: ибо, за предводительствомъ ихъ жизни, нравы юношей укрощаются и наповаются росой благочестія. Какъ не знающіе мѣстъ путешествуютъ обыкновенно съ знающими;—кольми паче юноши должны вступать на новый путь съ старшими, дабы тѣмъ менѣе заблуждали и отступали отъ истиннаго пути добродѣтели. Нѣтъ ничего лучше, какъ имѣть стариковъ наставниками жизни и свидѣтелями ея“²⁾.

Все то, что можетъ повредить нравственности воспитываемыхъ, напр., разныя увеселительныя собранія, дурныя общества и проч., св. Амвросій совѣтуетъ руководителямъ отстранять отъ дѣтей³⁾.

О тѣлесномъ воспитаніи св. Амвросій совѣтуетъ заботиться на-столько, на-сколько оно нужно для здоровья и не вредить нравственности. „Мы въ тѣлесной красотѣ,—говоритъ онъ,—не поставляемъ добродѣтели; однако пріятности отъ нея не отнимаемъ; поелику скромность, изливая на лицо стыдъ, дѣлаетъ его пріятнѣе. Какъ художникъ искуснѣе живописуетъ на матеріи хорошей, такъ и добродѣтель въ красотѣ тѣла яснѣе высказываетъ свое сіяніе. Но это тогда, когда оная красота не притворная, природная, простая, когда мы облачаемъ её не въ драгоценную красивую одежду, но въ простую и обыкновенную, дабы только честность или нужда не терпѣла никакого недостатка, а въ красотѣ ничего-бы не было прибавляемо“⁴⁾.

Вообще, при воспитаніи дѣтей нужно, по св. Амвросію, сообразоваться съ состояніемъ возраста, пола и лица воспитываемыхъ. „Во всякомъ дѣйствіи,—говоритъ онъ,—должно наблюдать, что прилично лицу, времени и возрасту. Ибо часто,

1) Св. Амвросій „книга о должностяхъ“ кн. I, гл. 17, слав. пер. 1776 г., стр. 13.

2) Ibid. кн. I, гл. 43, стр. 89.

3) Ibid. кн. I, гл. 20.

4) Ibid. кн. 4, гл. 19, стр. 16 на об.

что одному прилично, то другому не свойственно: одно прилично юношѣ, а другое старцу; одно прилично въ бѣдствіяхъ, а другое въ благополучіи¹⁾.

Что касается мнѣнія св. Амвросія о свѣтскомъ, классическомъ образованіи дѣтей, то, хотя опредѣленныхъ указаній относительно этого онъ не высказалъ, однако по нѣкоторымъ даннымъ мы можемъ заключить, что онъ не отрицалъ его и считалъ даже полезнымъ. Св. Амвросій порицалъ только крайнее увлеченіе классическою литературою, замѣчаемое имъ въ современномъ воспитаніи христіанскаго юношества. Что св. Амвросій стоитъ за изученіе христіанами классической литературы и свѣтскихъ наукъ, то это онъ засвидѣтельствовалъ тѣмъ, что, съ одной стороны, часто пользуется классическою литературою, приводя въ своихъ произведеніяхъ цитаты изъ сочиненій языческихъ авторовъ²⁾ и подавая тѣмъ примѣръ другимъ, тѣмъ, что ходатайствуетъ предъ императоромъ Валентиніаномъ о возвращеніи христіанамъ права свободно преподавать свѣтскую литературу,—отнятаго у нихъ извѣстнымъ эдиктомъ Юліана³⁾. Поэтому совершенно неправъ Lalanne⁴⁾, когда выставляетъ св. Амвросія противникомъ классическаго образованія. Что онъ былъ защитникомъ послѣднаго образованія, объ этомъ можно заключить еще изъ того, что онъ былъ ученикомъ (по тщательному изученію твореній)⁵⁾ Оригена, свв. Василія и Григорія Богослова, ратовавшихъ за такое образованіе.

Блаженный Иеронимъ часто касался вопросовъ воспитанія, но, преимущественно,—воспитанія дѣвочекъ, что нѣсколько суживаетъ, такъ сказать, значеніе его педагогическихъ воззрѣній, хотя, понятное дѣло, въ общемъ основные принципы его могутъ быть отнесены,—и онъ, конечно, ихъ относилъ,—къ воспитанію и мальчиковъ.

Въ письмахъ къ Летѣ и Гавденцію бл. Иеронимъ очень по-

1) Ibid. кн. I, гл. 20, стр. 16; гл. 43, стр. 39.

2) См. „De offic. ministr.“, passim. „De Abraham“, lib. II, cap. X—и др.

3) Epist. XXX ad. imp. Valent. см. у Бориса цит. соч. (Пр. Соб. 1835 г. XI, стр. 387) и Прав. Соб. 1887 г. ч. III, с. 169—170.

4) „Influence des peres de l'Eglise“... p. 95.

5) Ieronim ad Rufinum lib. I; Амвросій epist. 29 Irenica (См. „Истор. ученіе объ отцахъ и учт. церкви“. Преосв. Филарета, II, стр. 218).

дробно излагаетъ правила христіанскаго воспитанія дѣвочекъ и представляетъ какъ-бы цѣлую его систему. Сущность его педагогическихъ воззрѣній, высказанныхъ здѣсь, заключается въ слѣдующемъ.

Цѣлю христіанскаго воспитанія бл. Іеронимъ считаетъ наученіе дѣтей страху Божію, добродѣтельной жизни и достиженіе чрезъ послѣднюю царства небеснаго. „Душа, имѣющая быть храмомъ Божіимъ, должна быть воспитываема слѣдующимъ образомъ. Пусть учится она слушать и говорить только то, что относится къ страху Божію... что-бы (чрезъ такое воспитаніе) представить ее въ небесныя царства“ ¹⁾.

Сообразно съ намѣченной цѣлю, и вся предлагаемая имъ система воспитанія проникнута религіозно-нравственнымъ характеромъ. „Еще младенческой языкъ ея (Павлы) пусть научится сладкимъ псалмамъ“ ²⁾. Самое первоначальное обученіе должно быть проникнуто религіознымъ духомъ.

„Самыя имена,—говоритъ бл. Іеронимъ,—надъ которыми понемногу будетъ пріучаться она складывать слова, не должны быть какія-нибудь случайныя, но извѣстныя и избранныя нарочито, какъ-то: имена пророковъ и апостоловъ, и весь рядъ именъ патріарховъ, начиная отъ Адама, какъ онъ проведенъ Матеемъ и Лукою; это для того, что-бы, занимаясь однимъ, она приготавлила память свою къ другому, будущему“ ³⁾. При обученіи главнымъ образомъ нужно ее знакомить съ свящ. Писаніемъ ⁴⁾. „Когда же станеть,—говоритъ бл. Іеронимъ,—она подростать, и по образу жениха своего укрѣпляться въ премудрости, въ лѣтахъ и благодати у Бога и людей (Лук. 2, 40 и слѣд.), пусть ходитъ въ храмъ истиннаго Отца съ родителями своими“ ⁵⁾.

Истинными и самыми первыми воспитателями дѣтей,—по бл. Іерониму,—должны быть родители, которые должны тщательно заботиться о нихъ во все время ихъ воспитанія и даже всей жизни, потому-что они дадутъ за нихъ отвѣтъ предъ Бо-

¹⁾ Письмо къ Летѣ, твор. въ рус. пер. т. 2, стр. 436 и 448.

²⁾ Ibid. стр. 436.

⁴⁾ Ibid. 446.

³⁾ Ibid. стр. 437.

⁵⁾ Ibid. 441.

гомъ ¹⁾. Они должны воспитывать ихъ болѣе примѣромъ собственной жизни, чѣмъ наставленіями. „Ни въ тебѣ, ни въ отцѣ своемъ не должна она видѣть ничего такого, чему подражая она могла-бы согрѣшить. Помните, что вы родители... можете учить ее болѣе примѣрами, чѣмъ словомъ“ ²⁾.

Воспитаніе, по Іерониму, должно начаться съ самаго ранняго возраста, потому—что дѣтскій возрастъ самый воспримчивый ко всему преподаваемому и ко всякому подражанію, и что усвоено бываетъ въ дѣтствѣ, то остается на всю жизнь. „Ибо какъ вода,—говоритъ бл. Іеронимъ,—на ровной площади слѣдуетъ за пальцемъ, который впередъ ведетъ ее, такъ и мягкій нѣжный возрастъ удобно склоняется и на ту и на другую сторону, и влечется туда, куда его поведешь“ ³⁾. „Съ трудомъ,—поясняетъ бл. Іеронимъ,—истребляется то, что впечатлѣвается въ молодыя души. Кто возвратитъ прежнюю бѣлизну шерсти, окрашенной въ пурпуръ? Новый кувшинъ долго хранить вкусъ и запахъ того, чѣмъ впервые былъ налитъ... Когда-то, мальчикомъ, я читалъ въ школахъ: „съ трудомъ будешь бороться съ тѣмъ, къ чему допустилъ себя привычку“ ⁴⁾.

Кромѣ родителей, по Іерониму, можно приставить и постороннихъ воспитателей, но людей благонадежныхъ и добродѣтельныхъ. „Самая мамка должна быть,—совѣтуетъ Іеронимъ Летѣ,—не пьяница, не вертлявая, не болтушка; няньку должна она (Павла) имѣть скромную, воспитателя степеннаго.... Къ ней должна быть приставлена дѣвица старая, испытанной вѣры и нравовъ,—которая научила-бы ее и приучила собственнымъ примѣромъ вставать ночью для молитвы и псалмовъ, поутру пѣть гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становиться на подвигъ, какъ слѣдуетъ подвижницѣ Христовой, и когда зажжется лампадка—принести жертву вечернюю. Такъ пройдетъ день, такъ застанетъ ее трудящуюся ночь. За молитвою будетъ слѣдовать чтеніе, за чтеніемъ—молитва“ ⁵⁾.

¹⁾ Ibid. 440 и 443.

²⁾ Ibid. стр. 443.

³⁾ Письмо къ Гавденцію, русс. пер. т. 3, стр. 90.

⁴⁾ Письмо къ Летѣ, русс. пер. т. 2, стр. 438 и 442.

⁵⁾ Ibid. стр. 438 и 443—444.

Въ воспитаніи, по Іерониму, все должно быть направлено къ тому, что-бы содѣйствовать имъ нравственному развитію дѣтей.

Воспитаніе мальчиковъ и дѣвочекъ должно вести отдѣльно¹⁾. Избирать для нихъ товарищей нужно добрыхъ и нравственныхъ²⁾.

Одежда дѣтей должна быть простая, особенно—у дѣвочекъ, такъ-какъ этотъ полъ болѣе склоненъ къ нарядамъ; вообще о вѣшнемъ украшеніи ихъ нужно меньше заботиться, чѣмъ о внутреннемъ³⁾.

Въ пищѣ для дѣтей должно наблюдать умѣренность, но въ то же время избѣгать и слишкомъ строгаго поста. „Пищею ей (Павлѣ) должны служить овощи и тому подобное, и изрѣдка рыба... Но не вращаются мнѣ долгіе и неумѣренные посты въ очень молодые годы,—посты, которые тянутся на цѣлыя недѣли и въ которые запрещается употребленіе въ пищу и масла и овощей. Изъ опыта научился, что молодой осель, уставши на пути, дѣлаетъ поворотъ съ дороги“⁴⁾. Совѣтуетъ бл. Іеронимъ научать дѣтей ремесламъ и вообще приучать къ физическому труду⁵⁾.

Ученіе грамотѣ бл. Іеронимъ совѣтуетъ начинать съ семилѣтняго возраста⁶⁾. Учителемъ должно избрать человѣка образованнаго, а главное—нравственнаго⁷⁾. Нужно поставить обученіе грамотѣ такъ, что-бы „они (дѣти) не возненавидѣли ученья, что-бы отвращеніе къ нему, предзанятое въ дѣтствѣ, не перешло за молодые годы“⁸⁾, что-бы заставить „полюбить учиться тому, чему заставляютъ учиться“⁹⁾. Вообще бл. Іеронимъ совѣтуетъ поставить дѣло обученія такъ, „что-бы это занятіе было не работою, а удовольствіемъ, дѣломъ не принужденія, а добровольнаго желанія“¹⁰⁾. „Пусть она (Павла) соединяетъ слоги для

¹⁾ Ibid. стр. 436.

²⁾ Ibid. стр. 445.

³⁾ Письмо къ Говденцію, тв. русс. пер. т. 3, 86; п. къ Летѣ, т. II, стр. 444 и 439.

⁴⁾ Письмо къ Летѣ, ibid. стр. 444.

⁵⁾ Ibid. стр. 444. Вообще говоря о воспитаніи Павлы и Пакатулы, какъ предназначенныхъ къ монашеской жизни, бл. Іеронимъ по мѣстамъ предписываетъ правила въ чисто аскетическомъ духѣ: чтобы ихъ не пускали ни на какія общественныя собранія, удаляли отъ всякаго сообщества съ мальчиками, всегда сопровождали воспитатели, не позволяли изучать музыку и т. под..

⁶⁾ Письм. къ Гавденцію, т. 3, стр. 89.

⁷⁾ П. къ Летѣ, ibid. стр. 437.

⁸⁾ Письмо къ Гавденцію, т. 3, с. 86.

⁹⁾ Ibid. стр. 437.

¹⁰⁾ Ibidem. стр. 86.

того, что-бы получить награду, и подарочки, служащiе забавою для этого возраста, пусть будутъ побуждающимъ для нея средствомъ. Пусть учиться она вмѣстѣ съ подругами, которымъ она могла-бы завидоватъ, похвалы которымъ могли-бы подстрекать её. Если она будетъ менѣе понятлива, бранить её не слѣдуетъ; но нужно возбуждать ея способности похвалами, что-бы она радовалась, когда одержитъ надъ ними верхъ, и жалѣла, когда онѣ превзойдутъ её¹⁾. Сначала бл. Иеронимъ совѣтуетъ изучать родной (латинскiй) языкъ, что-бы, въ противномъ случаѣ, не испортить родную рѣчь чужезычными словами и акцентомъ; но параллельно, усвоивъ родную рѣчь, можно изучать и другой языкъ: онъ совѣтуетъ изучать греческiй: „пустъ она (Павла) учить греческiе стихи“²⁾. Но главнымъ и первымъ предметомъ обученiя должно быть, по Иерониму, Св. Писанiе. Бл. Иеронимъ указываетъ и порядокъ (планъ) его постепеннаго изученiя. Сначала совѣтуетъ изучать Псалтирь, потомъ Притчи Соломоновы, Екклезiастъ, книгу Iова, затѣмъ—Евангелiе, Дѣянiя и посланiя апостольскiя, книги пророковъ, Пятокнижiе, книги Царствъ. Паралипоменонъ, Эздры, Эсѣири, наконецъ, книгу Пѣснь Пѣсней. „Книгу Пѣснь Пѣсней,—говоритъ онъ,—пустъ изучаетъ она (Павла), безъ опасенiя, уже въ заключенiе всего; это для того, чтобы, читая её съ начала, она не повредила душѣ своей, не будучи въ состоянiи понять, что это подъ чувственными образами—брачная пѣснь духовнаго супружества. Всякихъ апокрифовъ она должна остерегаться. А если-бы когда-нибудь захотѣла она читать ихъ не ради истинности ученiя, а ради уваженiя къ ихъ заглавiямъ,—пустъ знаетъ, что эти книги не

1) Письмо къ Леть, т. 2, стр. 437. Эти гуманныя мѣры обученiя дѣтей, предлагаемыя бл. Иеронимомъ, очень похвальны, но все-же онѣ проникнуты нѣкоторою крайнею сантиментальностiю и напоминаютъ намъ крайности педагоговъ—филантропистовъ (Базелова, Вольке, Кампе, Залцмана и др. См. статью Кемница. „Воспитанiе и обученiе со времени Руссо“, журн. „Учитель“ 1866 г., стр. 619—635),—которые также ввели въ свою систему обученiя награды и соревнованiе до зависти. Истинное гуманное обученiе должно быть чуждо этикъ крайностей и должно быть основано на простомъ только выясненiи, непонятныхъ для дѣтей, трудностей съ словесною похвалою понятливыхъ дѣтей и съ должнымъ ободренiемъ неуспѣвающихъ, безъ возбужденiя въ послѣднихъ зависти къ первымъ.

2) Ibidem. стр. 443.

тѣхъ лицъ, кому онѣ приписываются въ заглавіяхъ, что въ нихъ допущено много погрѣшностей и что нужно великое благоразуміе умѣть выбирать золото изъ грязи. Сочиненьца Киприана она должна имѣть подъ руками. Письма Аванасія и книги Иларія пусть читаетъ безпрепятственно. Увлекать еѣ должны сужденія и одушевленная рѣчь только тѣхъ писателей, въ книгахъ которыхъ нѣтъ слѣдовъ колебаній въ вѣрѣ. Остальныхъ она должна читать такъ, что-бы болѣе судить о нихъ, чѣмъ усвоить ихъ на вѣру“¹⁾).

Какъ видно изъ приведенныхъ цитатъ, бл. Іеронимъ начерталъ довольно обширную программу женскаго образованія. Онъ не исключилъ даже изъ послѣдней и классиковъ. Напрасно Архим. Борисъ²⁾ предполагаетъ, что бл. Іеронимъ не позволялъ знакомить дѣвочекъ съ сочиненіями классическихъ писателей и приводитъ въ доказательство своей мысли слѣдующую цитату изъ письма бл. Іеронима къ Евстохіи: „не находи удовольствія въ стихотворныхъ лирическихъ пѣсняхъ“³⁾. Но само это изреченіе говоритъ, что Евстохія знала классическихъ авторовъ и читала ихъ; бл. Іеронимъ-же совѣтуетъ только не читать такихъ пѣсень, которыя своимъ содержаніемъ могутъ повредить нравственной чистотѣ Евстохіи, о сохраненіи которой собственно и трактуетъ все это его письмо къ Евстохіи. Что онъ позволялъ дѣвочкамъ изучать классическихъ авторовъ, видно изъ его письма къ Летѣ, гдѣ онъ прямо говоритъ: „пусть она (Павла) учитъ греческіе стихи“⁴⁾ и вообще позволяетъ, какъ видно изъ вышеприведенныхъ цитатъ, читать всѣ сочиненія, но такъ, чтобы при этомъ „благоразумно умѣть выбирать золото изъ грязи“⁵⁾.

Дозволяя классическое, свѣтское образованіе дѣвочкамъ, бл. Іеронимъ тѣмъ болѣе, конечно, позволялъ его мальчикамъ, и на закатѣ уже дней своихъ исполнялъ обязанности грамматика, и объяснялъ дѣтямъ „своего Virgilія, своихъ комиковъ, лириковъ и историковъ“⁶⁾. Мы не будемъ входить въ разсмотрѣ-

1) Ibidem. стр. 446.

2) Цят. соч. (Ир. Соб. 1887 г. т. 3, стр. 185).

3) Русс. пер. тв. ч. I, стр. 13.

4) Письмо къ Летѣ; р. пер. т. II, стр. 443.

5) Ibidem.

6) Ruffinus. *Invectivarum in D. Hieronimum*, lib. II, п. 7.

рѣніе тѣхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ бл. Іеронима, въ которыхъ онъ, повидимому, возстаетъ противъ классическаго образованія: скажемъ только, что въ этихъ мѣстахъ бл. Іеронимъ возстаетъ только или противъ крайняго увлеченія классическими сочиненіями, или говоритъ противъ ихъ изученія, имѣя въ виду обстоятельства времени или свое особенное положеніе.

Особенно ясно бл. Іеронимъ высказался за классическое образованіе въ письмахъ къ ритору Магну и къ Дамасу. Въ первомъ письмѣ на вопросъ Магна, почему бл. Іеронимъ цитуетъ въ своихъ сочиненіяхъ языческихъ авторовъ, онъ отвѣчаетъ, что цитуются они и въ св. Писаніи, напр., въ книгахъ Соломоновыхъ, въ посланіяхъ Ап. Павла,—пользуются ими и писатели еврейскіе и христіанскіе отцы и учителя церкви,—что изученіе свѣтскихъ наукъ и литературы необходимо для изящества рѣчи и красоты¹⁾, оно необходимо и для пораженія враговъ христіанства ихъ же собственнымъ оружіемъ²⁾. Въ письмѣ къ Дамасу бл. Іеронимъ, осуждая крайнее увлеченіе священниковъ занятіями по свѣтской литературѣ, признаетъ ихъ „необходимыми для дѣтей“³⁾.

Тѣ-же мысли высказаны имъ въ письмѣ противъ Руфина, обвинявшаго его въ изученіи свѣтскихъ наукъ и литературы⁴⁾. Отсюда видно, какъ несправедливо мнѣніе нѣкоторыхъ (напр. Шмидта цит. соч., т. II, стр. 50) о томъ, что бл. Іеронимъ будто-бы отвергалъ всякое значеніе классическаго образованія и запрещалъ его христіанамъ.

Вообще нужно сказать, что бл. Іеронимъ высказывалъ довольно вѣрный взглядъ на идеаль христіанскаго воспитанія, раскрылъ его подробнѣе предыдущихъ писателей церкви, особенно—по части женскаго образованія.

Н. Миромубовъ.

(Продолженіе будетъ).

1) Письмо къ Магну, русс. пер. ч. II, стр. 251.

2) Ibid. стр. 250—255.

3) Русс. пер. т. I, стр. 87.

4) Русс. пер. т. 4 стр. 366 и далѣе.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: вооб'єв.
Впрою разумьваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ*.

Краткій обзоръ русской апологетической литературы.

Невѣріе, господствовавшее на западѣ, начиная съ 18-го вѣка, стало быстро распространяться и у насъ въ Россіи, хотя у насъ оно не имѣло серьезной, философской почвы и потому было поверхностнымъ, легкомысленнымъ, часто переходившимъ въ практическое безбожіе и нерѣдко выражавшимся въ формѣ кощунства. Къ сожалѣнію, у насъ почти не было и своихъ собственныхъ, самостоятельныхъ опроверженій его. Борьбу съ невѣріемъ у насъ вели сначала почти только пастыри церкви, обличавшіе его съ церковной кафедры въ своихъ бесѣдахъ и поученіяхъ. Сочиненіе Теофана Прокоповича „Разсужденіе о безбожіи“, митрополита московскаго Платона „Отвѣты на 16 вопросовъ Вольтера“ и разсужденіе архіепископа Бѣлгородскаго и курскаго Теофиста „О божественности христіанскаго ученія“,—вотъ и все, что можетъ быть названо оригинальнымъ въ области русской апологетической литературы прошлаго вѣка. Такъ какъ невѣріе пришло къ намъ изъ запада, то было совершенно въ порядкѣ вещей, когда русскіе благомыслящіе люди, за отсутствіемъ собственной апологетической литературы, въ борьбѣ съ невѣріемъ обратились къ помощи западныхъ же апологетовъ христіанства. Вслѣдствіе этого у насъ и явилось довольно значительное количество переводныхъ апологетическихъ произведеній, считавшихся въ то время наилучшими и разблачавшими по преимуществу ложъ англійскаго деизма и французскаго натурализма, проповѣдни-

ками котораго были извѣстные французскіе энциклопедисты. Изъ такихъ переводныхъ апологетическихъ сочиненій прошлаго вѣка должны быть названы: *Фонтенелла* „Разсужденіе противъ атеистовъ и натуралистовъ“, 1765; „*Гроциевое* разсужденіе противъ атеистовъ и натуралистовъ“, 1765, 1781 и 1801; „Посрамленный безбожникъ и натуралистъ“ 1787; *Бозція* „Философское утѣшеніе“ 1794; „Предохраненіе отъ невѣрія и нечестія“ 1794; „Безсмертіе души противъ безбожниковъ и скептиковъ основательно доказанное“ 1779; Истина религіи вообще въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ въ первой доказывается истина религіи вообще, противъ невѣрія вольнодумцевъ и натуралистовъ, а во второй утверждается истина христіанской религіи, слѣдуя св. писанію, противу невѣрія натуралистовъ. Ч. 1—2. М. 1785; „Собранныя полезныя цвѣты: 1) Золотое сочиненіе Самуила, раввина іудейскаго, содержащее въ себѣ безпристрастныя о Христѣ доказательства, на пророческихъ изреченіяхъ, а наипаче на нынѣшнемъ состояніи рода іудейскаго, основанныя; 2) нравоучительныя христіанамъ наставленія; 3) лѣкарства моральныя на разныя случайности; 4) золотыя стихи Пифагоровы. Изд. 2-е М. 1786“; „Сокращеніе нравственной Дергамовой физики и астрономіи, въ Бѣлградской семинаріи учиненное. М. 1797“; Торжество вѣры надъ невѣрующими и вольномыслящими“, 1792; „Обнаженный Вольтеръ“, 1787; „Изобличенный Вольтеръ“ 1792; „Вольтеровы заблужденія“ 1793; „Естественное Богословіе“ Дергама въ 2-хъ частяхъ, изд. 1784, 1811 и 1820. Здѣсь же слѣдуетъ назвать еще и слѣдующія переводныя изданія: „Зритель дѣлъ Божіихъ во вселенной“, „Картины всемогущества, премудрости и благости Божіей, созерцаемыя въ природѣ“, „Чудеса природы“. „Размышленія о дѣлахъ Провидѣнія въ царствѣ природы“, „Созерцаніе природы“ Боннета, „Штурміевы размышленія о дѣлахъ Божіихъ въ царствѣ природы“ и мн. др. Въ истекающемъ столѣтіи также еще долгое время въ борьбѣ съ невѣріемъ русскимъ людямъ суждено было обращаться къ переводамъ иностранныхъ апологетическихъ монографій. Изъ нихъ мы назовемъ нѣкоторыя: „Вопль истины противъ соблазновъ вѣка“ 1800, 1801 и 1831; „Бытіе Бога и безсмертіе души. Изъ Эмиля

Г. Руссо. Спб. 1801"; *Ла Гарна* „Опроверженіе злоумышленныхъ толковъ распространенныхъ философами XVIII вѣка противъ христіанскаго благочестія“, перев. Якова Бордовскаго. М. 1810; *Де-ля-Люзерна* „Пастырское наставленіе о превосходствѣ религіи“ 1804; „Противъ безвѣрія“ 1806; „Истинный Мессія“ 1801—1805; „Оракуль новыхъ философовъ, или кто таковъ г. Вольтеръ“ 1803; „Основатели новой философіи: Вольтеръ, Даламбертъ и Дидеротъ—энциклопедисты безъ маски“. 1809; „Иудейскія письма къ Вольтеру“, 1808, 1816. „Торжество евангелія, или записки свѣтскаго человѣка, обратившагося отъ заблужденій новой философіи. Ч. 1—4. Перев. съ франц. 1821—1822. „Мысли на досугъ поучающагося истинамъ вѣры. Изд. 2-е, Спб. 1818“; *Дю Туа* „Божественная философія въ отношеніи къ непреложнымъ, истинамъ, открытымъ въ тройственномъ зеркалѣ: вселенныя, человѣка и священнаго Писанія. Ч. 1—6. М. 1818—1819“; *Иерусалема* „Размышленіе о важнѣйшихъ истинахъ религіи. Перев. съ нѣм. Т. Крыловъ. Т. 1—5. Спб. 1833“; *Портьюса* „Краткое изложеніе главныхъ доводовъ и свидѣтельствъ, неоспоримо утверждающихъ истину и божественное происхожденіе христіанскаго откровенія. Перев. съ 16-го изд. англ. Я. Бардовскій. Спб. 1834“; *Аридта* „Объ истинномъ христіанствѣ шесть книгъ 1800“; *Ботена* „Преимущество нравственнаго ученія евангельскаго предъ ученіями философовъ древнихъ и новыхъ. Перев. съ франц. Софія Р.—М. 1855“; „Творенія *Дертама*. Богъ въ натурѣ или Божественная и истинная метафизика и физика, доказанная бытіемъ и свойствомъ Божіимъ, почерпнутое изъ дѣлъ творенія. Соч. на Англійскомъ языкѣ. Въ трехъ частяхъ. М. 1820“. Надъ переводами иностранныхъ апологетическихъ сочиненій конца прошлаго и начала истекающаго столѣтія въ особенности много потрудились преосвященные Теофилактъ Русановъ и Анастасій Братановскій, іеромонахъ Ософанъ, протоіерей И. Сидоровскій, И. Бедринскій, Крыловъ, Бардовскій и многіе другіе въ томъ числѣ даже и нѣкоторые изъ благочестивыхъ и образованныхъ женщинъ. Всѣ они ставили своею задачею—борьбу съ невѣріемъ и распространеніе здравыхъ понятій. Вотъ что,

говорить, напр., переводчикъ „Истины религіи вообще“: „Видя отечество мое шагами исполиновъ въ просвѣщеніи шествующее, радуюсь я купно съ вами, единомысленцы мои. Но проходя пространное поле исторіи всѣхъ народовъ, видимъ мы, что корень гибели народной есть развращеніе сердечное; и для того предлагаю я вамъ въ знакъ усердія моего книгу, которую почитаю я удобною къ предохраненію отъ зла сего. Что можетъ быть полезнѣе религіи, когда она только отъ суевѣрія очищена. Вы, богобоязливые мужи, читая оную, радуйтесь истинному усердію просвѣщеннаго проповѣдника. Ты же, благородное юношество, сколькимъ путемъ страстей шествующее! размысли, читая оную, и остерегись Бога ради. Ежели же по счастію попадется книга сія въ твои руки, о заблудшійся, не стыдись, отринувъ гордость, признаться внутренно въ заблужденіи твоёмъ; вспомни, какой страшный порокъ есть гордость! Разсуди, какой ради корысти просить тебя человекъ, совсѣмъ тебѣ неизвѣстный!“ Всѣ подобнаго рода апологетическія произведенія съ одной стороны раскрывали вредъ, происходящій отъ невѣрія и ложь враждебныхъ христіанству философскихъ ученій, а съ другой стороны доказывали истину Божественнаго откровенія и то благотворное вліяніе, которое производитъ христіанская религія на жизнь человека. Они не отличались особенною глубиною анализа, но за то сильно вліяли на чувство читателей. Этимъ они много содѣйствовали подавленію невѣрія, которое, къ сожалѣнію, было замѣнено не церковною вѣрою и Богооткровеннымъ ученіемъ, а романтикою мистицизмомъ и сантиментализмомъ.

Наши богословскіе журналы всегда и охотно давали у себя мѣсто переводнымъ апологетическимъ произведеніямъ, которыя въ большинствѣ случаевъ по напечатаніи въ журналахъ были издаваемы отдѣльными оттисками. Изъ западно-европейскихъ апологетовъ христіанства особенною любовію у насъ пользовались: Геттингеръ, Берсье, Люд. Каро, Юл. Шикопъ, Д. Ульгорнъ, Ульрици, Франкъ, Люгардъ, Э. Навиль, Вордсвортъ. Гизо, Фарраръ, Вине, Тренчъ, Поль Жъане, Прессансе, Христільбъ, Гэтте, Сабатье и др.

Для того, чтобы судить о достоинствѣ этихъ переводныхъ

апологетическихъ сочиненій, мы здѣсь остановимъ свое вниманіе прежде всего на „Размышленіяхъ о сущности христіанской вѣры“ Гизо, въ 1865 году переведенныхъ ординарнымъ профессоромъ богословія въ московскомъ университетѣ, священникомъ Н. Сергіевскимъ. Въ книгѣ этой предложено восемь размышленій. Въ первомъ рѣчь идетъ о естественныхъ проблемахъ; автора интересуютъ роковые вопросы: откуда происходитъ міръ и человѣкъ среди міра? Какъ они начались и къ чему идутъ? Есть законы которые управляютъ ими; Есть ли Законодатель? Свободенъ ли человѣкъ? Какія его связи и отношенія съ Законодателемъ міра? Что такое добро и зло? Откуда страданіе и смерть? и т. п. Далѣе Гизо предлагаетъ свои размышленія о христіанскихъ догматахъ—твореніи, промышленности, первородномъ грѣхѣ, воплощеніи и искупленіи, о сверхъестественномъ, о предѣлахъ знанія, объ откровеніи, о боговдохновенности Священныхъ книгъ, о Богѣ по Библии (Богъ и Авраамъ, Богъ и Моисей, Богъ и цари, Богъ и пророки, ожиданіе Мессіи) и, наконецъ, объ Иисусѣ Христѣ по Евангелію (Иисусъ Христосъ и Апостолы, Иисусъ Христосъ и Его заповѣди, Иисусъ Христосъ и Его чудеса, Иисусъ Христосъ—іудеи и язычники, Иисусъ Христосъ и жены, Иисусъ Христосъ и дѣти, Иисусъ Христосъ Самъ въ Себѣ).—Цѣль своей книги самъ авторъ опредѣляетъ такимъ образомъ: „мы желали бы изобразить въ ясномъ свѣтѣ истину христіанства, противопоставляя ее системамъ противохристіанскимъ“. Какъ можно было видѣть изъ указанія на содержаніе этой книги, она не представляетъ полной и цѣльной системы христіанской апологетики. На научныя достоинства она также не претендуетъ. Всю заслугу автора можно полагать лишь въ простомъ, общедоступномъ, но живомъ и ясномъ изложеніи важнѣйшихъ истинъ богооткровеннаго ученія.

Вообще нужно замѣтить, что желая наибольшаго распространенія здраваго пониманія христіанскаго ученія среди свѣтскихъ людей, покойный профессоръ московскаго университета о. Сергіевскій избиралъ для своихъ переводовъ и передѣлокъ именно популярныя апологетическія чтенія и размышленія французскихъ богослововъ. Таковы, напр., и его переводы со-

чиненій Эрнеста Навила: „Вѣчная жизнь“, „Жизнь безъ Бога“, „Евангеліе предъ наукою и вѣрою“, „Назначеніе человѣка“, „Христосъ“ (публичныя чтенія) „Атеизмъ“, „Матеріализмъ“, „Мысли человѣчества“ и др.

Изъ иностранныхъ сочиненій, вышедшихъ въ русскомъ переводѣ отдѣльнымъ изданіемъ и имѣющихъ значеніе въ исторіи развитія христіанской Апологетики, особеннаго вниманія, безъ сомнѣнія, заслуживаетъ капитальный трудъ профессора философіи въ Галльскомъ университетѣ *Германа Ульрици*— „Богъ и природа, Казань, 1867—1868“, въ двухъ томахъ и какъ дополненіе его „Богъ и человѣкъ“ (*Gott und der Mensch*). Переводъ этотъ былъ встрѣченъ у насъ съ большимъ сочувствіемъ и одобреніемъ. И понятно почему. Ульрици не богословъ; онъ—философъ, вышедшій изъ школы Гегеля, но вмѣстѣ съ другомъ своимъ Фихте Младшимъ усвоившій теистическое міровоззрѣніе. Кромѣ того, онъ обладаетъ обширными свѣдѣніями въ области естествознанія и потому является самымъ сильнымъ и авторитетнымъ противникомъ матеріализма. Свою задачу Ульрици опредѣляетъ такимъ образомъ: „я хотѣлъ показать въ своей книгѣ, что Богъ и природа, вѣра и знаніе, философія и точная наука далеко не такъ расходятся между собою, какъ обыкновенно представляютъ нынѣ“; „всѣмъ у кого еще близка къ сердцу религія и нравственность, я желалъ дать средства—отвѣчать на тѣ возраженія, какія приводятъ, опираясь на естествознательныхъ ученія, противъ вѣры въ Бога, свободы и безсмертія,—отвѣчать при томъ, выходя изъ основаній самаго естествознанія“. Сочиненіе Ульрици поэтому совершенно естественно распадается на два тома. Въ первомъ, который носитъ критическій характеръ, раскрывается ложь и научная несостоятельность матеріализма на началахъ того же самаго естествознанія, на которое ссылаются и противники христіанства—матеріалисты; во второмъ путемъ положительнаго изслѣдованія изъ результатовъ самаго же естествознанія дѣлается выводъ, что „Богъ есть творческій Виновникъ природы и бытіе Его необходимо требуется самымъ естествознаніемъ“. Ясно, какъ полезно такого рода сочиненіе для христіанскаго апологета.

Но какъ ни много апологетическаго матеріала заключаетъ въ себѣ сочиненіе Ульрици, оно всетаки еще не есть система, въ которой уже въ то время въ русскомъ обществѣ ощущалась настойчивая потребность. Этимъ обстоятельствомъ объясняется появленіе въ русскомъ переводѣ сочиненія профессора Сорбоннскаго университета *Гука*. „О естественной религіи, Кіевъ, 1875“. Содержаніе этого сочиненія составляютъ: доказательства бытія Божія—правственныя, физическія и метафизическія,—затѣмъ апологетическое изложеніе христіанскаго ученія о природѣ Бога и Его свойствахъ, о Промыслѣ, началахъ естественной морали, общераспространенности естественнаго закона и его происхожденіи; книга Гука оканчивается указаніемъ на несовершенство и темноту естественной религіи и на ощутительную потребность въ откровеніи. Можно только пожалѣть, что переводчикъ, укрывшійся подъ инициалами *I. H.*, подарилъ русскихъ читателей тѣмъ, что незначительно само по себѣ и что признается худшимъ въ западно-европейской апологетической литературѣ.

Большую услугу русскому обществу оказалъ протоіерей Іоаннъ *Заркевичъ* переводомъ на русскій языкъ сочиненія *I. Г. А. Шбарда*—„Апологетика. Научное оправданіе христіанства. Спб. 1877—1880“. О достоинствахъ этой книги мы уже говорили. Къ сожалѣнію, то, что составляетъ ея достоинство, послужило въ ущербъ ея популярности среди русскаго общества. Для русскаго общества она оказалась слишкомъ ученою, тяжелою и скучною. Русскому обществу нужны были книги, которыя бы защищали истины христіанства въ легкомъ, живомъ, картинномъ и простомъ изложеніи, въ родѣ сочиненій *Навиля*, *Гизо*, *Прессансе*, *Шикоппа*, *Фаррара* или *Дидона*. Этой потребности русскаго общества несомнѣнно удовлетворилъ *А. П. Допухинъ* своими переводными изданіями и прежде всего, конечно, „публичными чтеніями *Хр. Э. Лютардта*“ или его—„Апологію Христіанства“ (Спб. 1892). По совершенно справедливому замѣчанію переводчика, *Лютардтъ* „счумѣлъ низвести самыя возвышенныя истины религіи и христіанства на уровеньъ, доступный пониманію всякаго болѣе или менѣе образованнаго человѣка, и такимъ образомъ съ своей апологіей пря-

мо обратился именно къ тѣмъ классамъ общества, которые болѣе всего нуждались въ укрѣпленіи своего распатываемого мнимо-научными вѣяніями и сомнѣніями міросозерцанія, такъ какъ эти именно классы, жадно воспринимая всѣ такъ называемые „последніе выводы“ научнаго знанія и не имѣя возможности самостоятельно подвергнуть ихъ серьезной научной критикѣ, оказываются часто въ самомъ жалкомъ положеніи, когда они, потерявъ подъ собою почву прежняго міросозерцанія, въ то же время чувствуютъ явную неудовлетворительность и „последними выводами“ науки“. „Дать этимъ классамъ, говоритъ А. П. Лопухинъ, обстоятельное руководство, которое, не обременяя ихъ ума тяжелой арматурой специальности, въ то же время помогало бы имъ разобраться въ путаницѣ противорѣчивыхъ воззрѣній и уяснило незыблемость христіанскаго міросозерцанія, есть поэтому не только дѣло научнаго интереса, но и въ полномъ смыслѣ слова—дѣло христіанской любви и милосердія“. Съ своей стороны мы можемъ только свидѣтельствовать, что и переводчикъ Лютардта, ясно сознавая потребности русскаго общества и умѣя выбирать только полезное для него, оказалъ ему чрезвычайно важную услугу въ развитіи его религіозно-нравственнаго міросозерцанія въ духѣ богооткровеннаго ученія.

Кромѣ переводовъ русскіе ученые старались удовлетворить требованіямъ русскаго общества и апологетическими сочиненіями, правда, не вполне оригинальными, но болѣею частью составленными по апологетическимъ монографіямъ западныхъ ученыхъ. Книги подобнаго рода нерѣдко приходились по вкусу нашего общества и выдерживали нѣсколько изданій. Такова, напр., книжка, изданная въ 1867 году Кораблевымъ и Спирковымъ „Вѣра и Наука или согласіе христіанскихъ истинъ съ новѣйшими открытіями науки“. Она составлена главнымъ образомъ по сочиненіи Огюста Николя „*Etudes philosophiques sur le Christianisme*“, и выдержала четыре изданія. Такова же и книжка, составленная по лучшимъ апологетамъ законоучителемъ 3-й кievской гимназіи и преподавателемъ кievской духовной семинаріи Х. М. Ордою—„За вѣру и противъ невѣрія или:

общепонятная защита главныхъ основаній христіанскаго вѣроученія. Кіевъ 1879“.

Но не одними только переводными апологетическими произведеніями и передѣлками русскіе богословы боролись съ невѣріемъ и ложными ученіями противниковъ Божественнаго Откровенія. Многіе изъ нихъ работали самостоятельно, но, къ сожалѣнію, помѣщали свои труды по-преимуществу въ періодическихъ изданіяхъ. Въ числѣ такихъ *оригинальныхъ* русскихъ апологетовъ должны быть поименованы: А. Ѳ. Гусевъ, І. Д. Петропавловскій, Н. П. Рождественскій, В. Г. Рождественскій, Сергіевскій, Ѳаворовъ, Протопоповъ, А. Иноземцевъ, Л. М. Лопатинъ, П. Я. Свѣтловъ, С. С. Глаголевъ, Воздвиженскій, Златоверховниковъ, Тернеръ, Базаровъ, Надеждинъ, Дебольскій, Чистовичъ, Ловягинъ, Глоріантовъ, Троицкій, Предтеченскій, Чернышевъ, Н. Барсовъ, Осининъ, Шугаевскій, Гассіевъ, Милославскій, Розановъ, Орнатскій, Введенскій, П. Юркевичъ, Щегловъ, Дроздовъ, Малеванскій, Х. Орда, Вороновъ, П. Матвѣевскій, Карповъ, Толмачевъ, Тихвинскій, Павловичъ, Дылевскій, Архангельскій, Ѳ. и Д. Голубинскіе, Ивановъ А., Богословскій—Платоновъ, А. Лебедевъ и мн. др.

Долгое время въ русской литературѣ не было оригинальной системы Основного или Апологетическаго Богословія. Этотъ недостатокъ тѣмъ болѣе былъ непонятенъ, что кафедра по этому предмету была открыта въ нашихъ духовныхъ академіяхъ уже въ 30-хъ годахъ истекающаго столѣтія. Кромѣ того, несомнѣнно что такъ называемое „естественное богословіе“ было предметомъ чтеній профессоровъ по кафедрѣ метафизики. Правда, по рукамъ ходили студенческія записи лекцій извѣстнаго профессора московской духовной академіи, прот. Ѳ. А. Голубинскаго; но количество этихъ записей было ограничено. Только въ 1868 году бывшій студентъ XIV курса *Владиміръ Назаревскій* издалъ ихъ въ свѣтъ, увѣряя, что онѣ составлены имъ „со словъ“ профессора. Къ сожалѣнію, онъ записывалъ не стенографически, а потому болѣе чѣмъ сомнительно, чтобы запись его точно передала лекціи проф. Голубинскаго. По этой записи съ увѣренностію можно судить лишь о томъ, по какому плану, методу и въ какой системѣ проф. Голубинскій читалъ сту-

дентамъ свои лекціи по „Умозрительному Богословію“. Сначала онъ знакомилъ ихъ съ исторіею своей науки, выяснялъ понятіе о ней, указывалъ ея источники, ея предметъ и тѣ стороны предмета, которыя подлежали разсмотрѣнію. Потомъ онъ переходилъ къ ученію о бытіи Божіемъ и его доказательствахъ или доводахъ онтологическомъ, космологическомъ, физико-телеологическомъ, историческомъ, психологическомъ, этико-телеологическомъ и теологическомъ,—съ опроверженіемъ всѣхъ возраженій противъ этихъ доводовъ и съ раскрытіемъ значенія послѣднихъ. Далѣе профессоръ Голубинскій, какъ видно изъ записи Назаревскаго, на раціональныхъ началахъ раскрывалъ свое ученіе о свойствахъ и дѣлахъ Божіихъ—сотвореніи міра и промышленіи объ немъ, съ разрѣшеніемъ всѣхъ возраженій, которыя были направляемы противъ этихъ истинъ со стороны лже-философствовавшихъ мыслителей—деистовъ, пантеистовъ и матеріалистовъ. Задача, которую ставилъ себѣ этотъ достопочтенный профессоръ, состояла въ томъ, чтобы раціональнымъ путемъ подготовить своихъ слушателей къ уразумѣнію истинъ Божественнаго сверхъестественнаго откровенія. И онъ съ успѣхомъ выполнялъ эту трудную, но благородную задачу. Его лекціи имѣли чрезвычайно сильное вліяніе на его слушателей, а черезъ нихъ и на все русское общество; онъ буквально завладѣвалъ умами студентовъ и воспламенялъ въ нихъ любовь къ философіи. Вотъ что пишетъ одинъ изъ бывшихъ слушателей его: „Любовь къ философіи такъ была пробуждена въ насъ, что очень многіе своею рукою списывали уроки по философіи Голубинскаго, переписывали выходяшіе тогда сочиненія и переводы, и, просиживая ночи за этими трудами, съ одушевленіемъ слѣдили за всѣми явленіями въ области философскихъ наукъ, не пропуская безъ вниманія не только замѣчательной книги, но и дѣльной журнальной статьи. И все это ученіе философіи строго покаралось святой Вѣрѣ, какъ ступень къ ней, какъ руководство. „Теперь, говорилъ намъ наставникъ философіи, при переходѣ нашемъ на курсъ богословскій, теперь поручаю васъ, говоря словами апостола Павла, Богу и слову Его благодати, могущему наздать васъ болѣе и дать вамъ наслѣдіе со всѣми святыми. Вы знаете, что моя единственная забота

была—пробудить въ васъ любовь къ Истинѣ Вѣчной, добру присвосущему, красотѣ несозданной. Могу и я съ Апостоломъ сказать, что любовь къ вамъ, любовь къ истинѣ руководила мною.—Мы все плакали, прощаясь съ нимъ.—По своей удивительной скромности Голубинскій мало печаталъ своихъ трудовъ, а еще менѣе ставилъ свою фамилію подъ напечатанными. Нѣкоторыя изъ его лекцій уже долгое время спустя послѣ его смерти были помѣщены въ „Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ за 1884 г., а именно: Введеніе въ философію и метафизику, Онтологія, Умозрительное Богословіе, Умозрительная Психологія. Кромѣ того имъ самимъ была напечатана въ „Прибавленіяхъ къ изданію Твореній Святыхъ Отцовъ“ за 1847 г. статья въ видѣ письма о конечныхъ причинахъ по поводу статьи Лютре „О важности и успѣхахъ фізіологіи“, помѣщенной въ „Современникъ“ (1847, № 2). Наконецъ, въ „Странникъ“ за 1862 г. можно читать его разсужденіе „О Промыслѣ Божиѣмъ“.

Говоря о профессорѣ Голубинскомъ, мы невольно вспоминаемъ профессора другой духовной академіи—петербургской, также протоіерея Ѳ. Ѳ. Сидонскаго. Много лѣтъ онъ былъ профессоромъ философіи въ с.-петербургскомъ университетѣ и издалъ въ свѣтъ свой классическій трудъ по этому предмету „Введеніе въ науку философіи. Сиб. 1833“. Но въ послѣднее время своей жизни онъ занималъ кафедру богословія въ—Петербургской академіи. Только послѣ его смерти, въ 1877 году, его академическія лекціи появились на страницахъ „Христіанскаго чтенія“. Но и здѣсь мы опять имѣемъ дѣло не съ подлиннымъ трудомъ ученаго профессора, а лишь съ *записью* студентовъ, которая, впрочемъ, была собственноручно исправлена самимъ лекторомъ,—преимущество, которая недостаетъ въ записи лекцій профессора Голубинскаго. Лекціи Сидонскаго, напечатанныя подъ заглавіемъ „Генетическое введеніе въ Православное Богословіе“, не представляютъ собою полной системы Апологетическаго Богословія, въ нихъ даже нѣтъ опроверженія различныхъ возраженій со стороны невѣрія,—тѣмъ не менѣе о. Сидонскій предлагаетъ рѣшеніе и многихъ такихъ вопросовъ, которые прямо входятъ въ область Бого-

словія Основного или Апологетическаго. Еще въ „Введеніи въ науку философіи“ о. Сидонской высказалъ мысль, что истинная вѣра должна быть осмысленною и освѣщенною здравымъ разумомъ. „Самоотчетливость въ убѣжденіяхъ религіозныхъ, говоритъ онъ, есть дѣло достойное человѣка и виѣсть неотразимая потребность на высшей ступени его развитія. Умъ по самому настроенію своей природы не можетъ усвоить чего-либо довѣріемъ, не найдя сколько нибудь удовлетворительныхъ основаній. Что должно выдти, если въ дѣлахъ вѣры отвергнуть употребленіе разума, дать мѣсто одной вѣрѣ? Очевидно, всякая вѣра, всякое проявленіе чувства религіознаго, и правильное и неправильное, должны будутъ оставаться неприкосновенны и священны; тогда религія не только мало по малу можетъ принять недостойныя наросты, но и нѣкоторымъ образомъ освящать самыя страсти и пороки, тогда мнимое угожденіе Божеству будетъ требовать гоненія неосторожныхъ“. Уяснить истины Божественнаго Откровенія на началахъ разума—вотъ цѣль, которую ставитъ своей наукой о. Сидонскій. Свою задачу онъ полагаетъ „не только въ томъ, чтобы назидать своихъ слушателей, но въ тоже самое время дѣйствовать на ихъ умъ, чтобы вѣра ихъ была сознательно осмыслена, соединена съ разумѣніемъ и познаніемъ“. Въ виду этого онъ прежде всего раскрываетъ понятіе о религіи и религіозномъ чувствѣ, охватывающемъ всю сферу духовной жизни человѣка, далѣе излагаетъ свое ученіе о христіанствѣ и христіанскомъ богословіи, о значеніи разума и науки, о субъективной и объективной сторонахъ религіи, предлагаетъ сжатый историческій очеркъ развитія богословской науки, опредѣляетъ отношеніе между откровеніемъ и научнымъ естествознаніемъ, выясняетъ своимъ слушателямъ сущность христіанства, излагаетъ свой взглядъ на лицо Христа и Его ученіе, обнаруживаетъ ложь всѣхъ рационалистическихъ воззрѣній на личность Спасителя, указываетъ отдѣльныя характеристическія черты въ личности Иисуса Христа, изображаетъ Его дѣятельность на землѣ, характеръ Его новаго ученія, излагаетъ Его ученіе о царствѣ Божіемъ, о самомъ себѣ, описываетъ послѣдніе дни жизни Христа Спасителя на землѣ,

высказываетъ свое сужденіе о церкви апостольской и о раскрытіи въ ней ученія Спасителя, объ апостольской проповѣди и ея духовно-преобразующемъ вліяніи, о богословскомъ ученіи въ древней церкви о Христѣ и Пресв. Троицѣ, о древнихъ ересахъ и вселенскихъ соборахъ, раскрываетъ христіанское ученіе о таинствахъ, вѣчной и временной жизни, и заканчиваетъ сужденіемъ о внѣ христіанскихъ религіяхъ и христіанскихъ инославныхъ исповѣданіяхъ. Какъ видитъ читатель, о. Сидонскому можно сдѣлать упрекъ за неполноту раскрытія предмета; но то, что онъ намѣтилъ, онъ выполнилъ точно и обстоятельно. Покойный профессоръ той же петербургской академіи, выдающійся ученый въ области христіанской апологетики, Н. П. Рождественскій, дѣлаетъ самый восторженный отзывъ объ этомъ трудѣ о. Сидонскаго. „Опытъ о. Сидонскаго въ общемъ цѣломъ,—говоритъ онъ,—производитъ въ высшей степени благопріятное впечатлѣніе, оставляетъ высокое понятіе объ учености автора, о его философскомъ складѣ ума, о тепломъ христіанскомъ настроеніи, объ умѣнны привести въ стройный систематическій порядокъ обширную массу матеріала, провести чрезъ всю эту массу философски осмысленное міросозерцаніе. Такіе опыты могутъ являться только послѣ зрѣлыхъ размышлений серьезнаго ума и составляютъ весьма цѣнный вкладъ въ русскую богословскую науку“.

По стопамъ профессора Голубинскаго шель и его знаменитый преемникъ, нашъ незабвенный наставникъ, покойный профессоръ московской духовной академіи *В. Д. Кудрявцевъ-Платоновъ*. Въ своемъ курсѣ по метафизикѣ онъ не только обнаружилъ со всею ясностію и основательностію несостоятельность и односторонность враждебныхъ христіанству философскихъ ученій, но удивительно полно и обстоятельно, съ умѣньемъ, свойственнымъ только ему одному, изложилъ всѣ тѣ истины, которыя входятъ въ составъ такъ называемаго естественнаго или раціональнаго богословія. Еще при жизни своей В. Д. Кудрявцевъ началъ печатать свои лекціи въ журналахъ — „Православномъ Обзорѣніи“, „Вѣрѣ и Разумѣ“, а раньше — въ „Прибавленіяхъ Святыхъ Отцевъ“. Послѣ его смерти (3 декабря 1891 г.) всѣ его сочиненія какъ напечатанныя въ

периодическихъ изданiяхъ, такъ и приготовленные имъ къ печати были изданы Братствомъ Преп. Сергiя въ трехъ весьма объемистыхъ томахъ. Для христiанскаго апологета имѣютъ весьма важное значенiе въ особенности два послѣднiе тома, въ которыхъ помѣщены изслѣдованiя и статьи по естественному богословiю: „Объ источникѣ идеи Божества“, „О промышлѣ“, „Религiя, ея сущность и происхожденiе“, „Религiя и позитивная философiя“, „О единобожiи какъ первоначальномъ видѣ религiи рода человѣческаго“, „О религiозномъ индифферентизмѣ“, „О первобытной религiи“, „О политеизмѣ“, „О религiяхъ некультурныхъ языческихъ народовъ“, „О религiяхъ культурныхъ языческихъ народовъ“, о деизмѣ, пантеизмѣ, атеизмѣ, теизмѣ, доказательствахъ бытiя Божiя—космологическомъ, телеологическомъ, онтологическомъ, гносеологическомъ, психологическомъ, историческомъ и нравственномъ о самостоятельности начала органической жизни, о происхожденiи органическихъ существъ съ критическимъ разборомъ теорiи трансформации, о происхожденiи мира съ опроверженiемъ материалистической, дуалистической и пантеистической теорiй и съ указанiемъ на рѣшенiе этого вопроса съ точки зрѣнiя теизма, объ опытахъ примиренiя теистическаго ученiя о творенiи съ другими теорiями происхожденiя мира, о регрессивной и прогрессивной теорiяхъ происхожденiя мира, о единствѣ рода человѣческаго, о первоначальномъ происхожденiи на землѣ рода человѣческаго, о безусловномъ прогрессѣ и истинномъ усовершенствованiи рода человѣческаго, о телеологической идеѣ и материализмѣ, о телеологическомъ значенiи природы и, наконецъ, о безсмертiи души. Уже этотъ простой перечень изслѣдованiй профессора Кудрявцева самъ по себѣ достаточно говоритъ о томъ, какъ много сдѣлано этимъ ученымъ на почвѣ истинно христiанскаго миро-созерцанiя для системы Основного или Апологетическаго Богословiя. Мы увѣрены, что каждый русскiй православный апологетъ съ благодарностiю отнесется къ трудамъ В. Д. Кудрявцева. Конечно, будетъ время, когда въ наукѣ и жизни будутъ господствовать взгляды и теорiи новыя, сужденiя о которыхъ не могъ высказать нашъ приснопамятный наставникъ,—и въ

этомъ отношеніи его изслѣдованія устарѣютъ. Но то, что сдѣлано имъ, не потребуеть поправокъ.

Когда рѣчь идетъ о трудахъ русскихъ писателей, имѣющихъ своею цѣлю оправдать христіанское ученіе на раціональныхъ началахъ и примирить его съ научными выводами раціональнаго познанія, нельзя не упомянуть о сочиненіи *Евгенія Успенскаго*— „Христіанское умозрѣніе и человѣческій разумъ (Раціональное оправданіе сущности христіанскаго вѣроученія противъ раціоналистическихъ воззрѣній на него). Пенза. 1880“. Выводы этого изслѣдованія самъ авторъ формулируетъ такимъ образомъ: „1) Христіанскія умозрительныя истины, составляющія свою совокупность христіанское умозрительное мировоззрѣніе, по своему содержанію имѣютъ сверхъестественный, божественный характеръ, отличный отъ характера истинъ естественнаго разума человѣческаго. 2) При такомъ особенномъ исключительномъ характерѣ превышающемъ естественный разумъ человѣческій, христіанскія умозрительныя истины тѣмъ не менѣе могутъ быть предметомъ разумнаго усвоенія въ человѣческомъ сознаніи. 3) Христіанское умозрительное ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру, имѣя глубокой смыслъ и возвышенное содержаніе, вполне удовлетворяетъ всѣмъ высшимъ стремленіямъ и потребностямъ человѣка, и не противорѣчитъ началамъ здраваго разума. 4) Христіанское умозрительное воззрѣніе на міръ (духовный, физическій и міръ человѣческій) въ его отношеніи къ Богу оправдывается показаніями науки и опыта и не должно быть въ противорѣчій съ здравыми мировоззрѣніями естественныхъ наукъ. 5) Въ частности, библейское ученіе о происхожденіи и послѣдней судьбѣ міра подтверждается результатами современныхъ естественно-научныхъ изслѣдованій. 6) Такимъ образомъ, христіанское мировоззрѣніе можетъ быть предметомъ раціональнаго оправданія для человѣческой мысли. Отсюда всѣ возраженія раціоналистической критики противъ научной состоятельности и разумности христіанскаго вѣроученія совершенно неосновательны; всѣ раціоналистическія воззрѣнія на послѣднее ложны и не выдерживаютъ критики здраваго разума“.—И дѣйствительно, всѣ вопросы, поставленные Успенскимъ, разрѣшены имъ довольно основательно; онъ пользовался

хорошими пособіями, нерѣдко изъ первыхъ рукъ, и потому трудъ его привнесъ свою долю пользы въ область русской апологетической литературы.

Въ недавнее время русское общество было слишкомъ взволновано распространившимся лжеученіемъ Льва Толстого. Собственно говоря, лжеученіе это не оригинально; *своею* Толстой ничего не сказалъ; распространенное имъ ученіе механически сшито изъ многихъ враждебныхъ христіанству міровоззрѣній. Такъ, пантеистическое понятіе о Богѣ, какъ *разумній* жизни, онъ при посредствѣ Шопенгауэра заимствовалъ изъ метафизики Гегеля, въ которой понятіе о личномъ, живомъ Богѣ замѣнено понятіемъ объ абсолютной идеѣ; у Ренана Толстой позаимствовалъ все то, что онъ говоритъ о Христѣ, Его ученіи, жизни и дѣлахъ; у Вольтера онъ научился поносить христіанскую церковь и духовенство; у буддистовъ онъ взялъ свое ученіе объ отрицательной нравственности—свои пять заповѣдей; повторяя слова Руссо, онъ возстаетъ противъ цивилизаціи, раздѣленія физическаго труда, и требуетъ „опроститься“ до мужицества. Но для *русскаго* общества всѣ эти устарѣлыя и давнымъ давно, какъ ложныя, отвергнутыя ученія показались новыми и вызвали крайнія увлеченія. Русскимъ ученымъ богословамъ предстояло вступить въ борьбу съ этимъ лжеученіемъ, чтобы отрезвить русское общество и обнаружить предъ нимъ всю нелѣпость и пустоту мнимо-философскихъ взглядовъ новаго лже-пророка. Между такими защитниками христіанства въ борьбѣ съ Толстымъ видное мѣсто занимаютъ: архіепископъ Никаноръ, бывшій одесскій, профессоръ казанской духовной академіи А. Θ. Гусевъ, профессоръ той же академіи А. Волковъ, профессоръ Императорскаго харьковскаго университета М. А. Остроумовъ, Орфано, С. А. Соллертинскій и др. Но особенно много потрудился въ этомъ отношеніи А. Θ. Гусевъ.

Давно уже Гусевъ какъ у насъ, такъ и въ иностранной богословско-философской литературѣ прибрѣлъ себѣ имя строго-логическаго мыслителя и ученаго апологета христіанскаго міросозерцанія. Не легко составить перечень его литературныхъ трудовъ какъ вышедшихъ отдѣльными изданіями, такъ и напечатанныхъ въ различныхъ журналахъ, напримѣръ въ

„Православномъ Собесѣдникѣ“, „Православномъ Обзорѣніи“ и „Вѣрѣ и Разумѣ“. Специально апологетическій характеръ носятъ, напримѣръ, слѣдующія его работы: „Потребность и возможность научнаго оправданія христіанства“ (Прав. Собесѣд. 1887, кн. 1), „Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукѣ“ (Прав. Обзор. 1885, 1) „Натуралистъ Уоллесъ и его русскіе переводчики, по поводу перевода: „Естественный подборъ“ (тамъ-же 1878, 11 и 12; 1879, 1 и 3), „Папизмъ (т. е., непогрѣшимость мнимая) въ наукѣ (отвѣтъ проф. Вагнеру)“ (тамъ же 1879, 5). Кромѣ того важное значеніе для русской апологетической литературы имѣетъ сочиненіе его— „Нравственный идеаль буддизма въ его отношеніи къ христіанству. Спб. 1874“. Наконецъ, имъ было напечатано сначала въ журналахъ, а потомъ и въ отдѣльномъ изданіи нѣсколько изслѣдованій въ защиту христіанства и въ опроверженіе ложнаго ученія Льва Толстого, напримѣръ,— „О бракѣ и безбрачїи. Противъ „Крейцеровой Сонаты“ и „Послѣсловія къ ней графа Л. Толстого. Казань, 1891“; „Графъ Левъ Николаевичъ Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. М. 1890“; „Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого. Апологетическое сочиненіе. Казань. 1893“ и др. Эти сочиненія ученаго и спытнаго апологета христіанства общеизвѣстны; они по достоинству оцѣнены и высшимъ церковнымъ управленіемъ въ Россїи и такимъ знаменитымъ нашимъ богословомъ, какъ преосв. Сильвестръ. Въ нашей рекомендаціи они не нуждаются. Мы только напоминаемъ о томъ важномъ значеніи, какое труды А. Θ. Гусева имѣютъ для христіанской Апологетики нашего времени. Какъ извѣстно, Толстой возстаетъ противъ всего вообще христіанскаго міровоззрѣнія, а потому и его критику пришлось защищать *все* христіанское ученіе, а не отдѣльные пункты его,—трудъ тяжелый, по весьма полезный. Дѣло не въ личности, а въ уясненіи вѣчныхъ истинъ откровенія. Забудется Толстой, станетъ смѣшнымъ *ею* міровоззрѣніе; но то, что сдѣлано Гусевымъ, въ области христіанской апологетики, не утратитъ для науки своего значенія.

Потребности русскаго общества въ защитѣ христіанскихъ истинъ отъ нападокъ со стороны раціонализма, за отсутствіемъ

цѣльных системъ христіанской апологетики, стремились удовлетворить и наши ученые представители догматическаго богословія, вводя въ свои курсы чисто апологетическій элементъ. Такъ, напр., преосвященный Филаретъ, бывшій черниговскій архіепископъ, признаетъ „участіе разума въ догматикѣ естественнымъ“ (Догм. Богосл. ч. 1. 1865. стр. 27); по его мнѣнію, (стр. 25), догматическое богословіе поступило бы вопреки долгу къ откровенію и истинѣ, если бы не призывало разума на помощь для отраженія нападений неразумія“. Въ частности „изложеніе естественныхъ истинъ откровенія въ догматикѣ,—говоритъ Филаретъ,—должно быть таково, чтобы а) къ доказательствамъ разума присовокуплять наставленія откровенія, въ видѣ пособія разуму, въ какомъ видѣ предложены тѣ наставленія въ св. писаніи, б) обличать немощь разума основательнымъ показаніемъ того, какъ истины самыя близкія къ разуму разумъ понималъ или неясно или совсѣмъ невѣрно, в) когда новыя открытія естественныхъ наукъ выставляются въ видѣ протеста противъ истинъ богословія: необходимо указывать, что основательныя новѣйшія изслѣдованія согласны съ показаніями откровенія, и что гипотезы—явленія преходящія; а для сего нужна и исторія естественныхъ наукъ“. И дѣйствительно, въ раскрытіи христіанскихъ догматовъ преосвященный Филаретъ почти всегда указываетъ на доводы или соображенія разума, равно какъ и на результаты научныхъ изслѣдованій. Такъ, онъ говоритъ о томъ, что понятіе о Богѣ, сообщаемое сверхъестественнымъ божественнымъ откровеніемъ, есть самое вѣрное и самое удовлетворительное для разума (ч. 1. стр. 45—47), что ученіе о бытіи Божіемъ согласно съ основными логическими требованіями разума (стр. 48—56); такъ, онъ приводитъ свидѣтельство разума въ пользу единобожія (стр. 102—108), разбираетъ лжеученія о Пресв. Троицѣ, несогласныя съ ученіемъ церкви (стр. 152. 163—166), доказываетъ, что догматъ о Пресв. Троицѣ не противорѣчитъ началамъ разума и потому можетъ быть принятъ разумомъ съ убѣжденіемъ (стр. 181—188),—знакомитъ съ возрѣніями разума на начало міра и съ сужденіемъ о самобытности міра (стр. 195—200), сравниваетъ результаты естественныхъ наукъ съ повѣствовані-

ніемъ Моисея объ образованіи міра (стр. 216—223) и доказывается удобопріемлемость для разума откровеннаго ученія о Божественномъ Промыслѣ (стр. 231—233). Кроме того, у него мы встрѣчаемъ соглашеніе откровеннаго ученія о духахъ съ теоретическими и практическими началами разума (стр. 289—297), ученіе разума и отзывы науки о происхожденіи человѣка и всего рода человѣческаго (стр. 304—308, 311—321, 333—335), отзывы разума о свойствахъ души и тѣла первосозданнаго человѣка, соображенія разума объ отношеніи Промыслителя къ первосозданнымъ людямъ и объ испорченности природы человѣческой (стр. 363—366), соглашеніе ученія откровения о предвѣчномъ совѣтѣ Божиємъ касательно спасенія людей съ началами умозрительнаго и дѣятельнаго разума (ч. II, стр. 11—13), соображенія разума о догматѣ боговоплощенія и искупленія человѣчества (стр. 97—103), о благодати (стр. 150—153), кончинѣ и преобразованіи міра и о продолжительности загробныхъ мученій (стр. 487—490, 502—504, 519—522).

Въ такомъ же, если не въ большемъ, размѣрѣ вводятъ апологетическій элементъ въ систему догматическаго богословія преосвященные Макарій и Сильвестръ. Впрочемъ, преосвященный Макарій уже ясно видѣлъ необходимость дать отдѣльное мѣсто Основному Богословію въ системѣ богословскихъ наукъ. Съ этою цѣлю еще въ 1847 году, будучи инспекторомъ и профессоромъ богословскихъ наукъ въ с.-петербургской духовной академіи, Макарій написалъ свое „Введеніе въ Православное Богословіе“. Эта книга напоминаетъ собою системы богословія, которыя на западѣ извѣстны подъ названіемъ *Theologia generalis* и *Theologia fundamentalis*. Она состоитъ изъ предисловія и трехъ частей. Въ предисловіи указывается предметъ науки, понятіе о ней, ея источники и методъ. Часть первая распадается на два отдѣла, а каждый отдѣлъ на двѣ главы. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ о религіи и откровеніи вообще: объ основныхъ истинахъ религіи, ея существѣ, о религіи, какъ достояніи всѣхъ существъ духовныхъ и всего рода человѣческаго, объ откровеніи, его возможности, необходимости и признакахъ—внутреннихъ и внѣшнихъ; во второмъ отдѣлѣ первой части излагается ученіе о религіи христіанской, какъ единомъ

истинномъ откровеніи. Вторую часть своей книги авторъ посвятилъ разрѣшенію вопроса объ источникахъ Православнаго Богословія: священномъ писаніи (первый отдѣлъ) и священномъ преданіи (второй отдѣлъ). Въ третьей части предлагается система богословскихъ наукъ, по которой бы юношество могло получить серьезное богословское образованіе.

Покойный Иннокентій Борисовъ, бывший архіепископъ херсонскій, далъ объ этомъ сочиненіи восторженный отзывъ. Но иного отзыва объ немъ *въ то время* и нельзя было дать. Оно заключаетъ въ себѣ рѣдкія достоинства особенно по изложенію предмета—простому, ясному и обстоятельному. Къ сожалѣнію, оно не представляетъ собою того, чтò вообще входитъ въ систему Апологетическаго Богословія. Оно указываетъ тѣ положительныя основанія, на которыхъ опирается ученіе о божественномъ происхожденіи христіанства, но не защищаетъ богооткровенныхъ истинъ отъ возраженій и нападокъ со стороны враждебныхъ христіанству міровоззрѣній. Въ немъ не разъясняется даже самая сущность религіи, ея смыслъ, фактъ ея существованія въ человѣческомъ родѣ: есть ли она случайное только явленіе, какъ думаютъ нѣкоторые, или же необходимая принадлежность духа человѣческаго? Ложныхъ взглядовъ на сущность религіи довольно много: одни понимаютъ ее только какъ низшую ступень знанія, другіе отождествляютъ ее съ первоначальною моралью, третьи признаютъ за нею только эстетическій характеръ, четвертые объясняютъ ея происхожденіе эгоистическими требованіями человѣческаго духа и силою творческой фантазіи человѣка. Вообще же нужно сказать, что если въ наше время никто не смотритъ на религію какъ на явленіе случайное, какъ на выдумку жрецовъ и законодателей или какъ на результатъ невѣжественнаго страха предъ грозными явленіями природы, если теперь и признаютъ уже религію необходимою принадлежностію духа человѣческаго, то все таки не признаютъ за нею самостоятельнаго значенія, смѣшивая ее то съ тою, то съ другою областію въ духовной жизни человѣка—нравственною, интеллектуальною или эстетическою. Но насколько ложны и неосновательны эти взгляды,—на этотъ вопросъ мы не найдемъ отвѣта у преосвященнаго Макарія. Что касается основ-

ныхъ истинъ Божественнаго Откровенія, то наибольшимъ нападкамъ со стороны невѣрія подвергается ученіе о бытіи личнаго живого Бога и о безсмертіи человѣческой души. На обоснованіе-то именно этихъ истинъ и должно быть направлено особенное вниманіе христіанскихъ богослововъ. Но у Макарія доказательства этихъ истинъ раскрыты весьма слабо и неопредѣленно. Его доказательствами бытія Божія нельзя еще пользоваться для оправданія *христіанскаго* ученія о Богѣ. Отъ изложенія же доказательствъ безсмертія души человѣческой онъ почти отказался. „Доказательства бытія въ насъ разумно-свободной души и ея безсмертія, которыя предполагаются *намъ* извѣстными изъ Психологіи,—говоритъ онъ,—здѣсь довольно только вспомнать“. Что преосв. Макарію извѣстны были эти доказательства,—кто въ этомъ будетъ сомнѣваться? Быть можетъ, они были извѣстны и его академическимъ слушателямъ. Но дѣло въ томъ, что преосв. Макарій издалъ свою книгу не для тѣснаго кружка, а для всеобщаго употребленія; въ свое время ею интересовались и свѣтскіе люди, обучавшіеся въ гимназіяхъ, гдѣ преподается естественная исторія, изучается жизнь растеній и животныхъ, но о психологіи и помину нѣтъ, о душѣ не имѣютъ никакого представленія. Кромѣ того, психологія можетъ представить только *одно* доказательство безсмертія души человѣка—*психологическое*, между тѣмъ какъ апологетъ христіанства для защиты богооткровеннаго *ученія* о безсмертіи души располагаетъ еще и другими доводами—телеологическими, историческими, антропологическими, нравственными и теологическими. Наконецъ, для апологета совершенно излишня третья часть книги преосв. Макарія—о системѣ богословскихъ наукъ и о наилучшемъ обученіи юношества этимъ наукамъ. Предложенныя здѣсь разсужденія пригодны для лицъ, вѣдающихъ духовныя училища; но зачѣмъ они противникамъ богооткровеннаго ученія?

Преосв. Макарій, какъ мы сказали, напечаталъ свое „Введеніе въ Православное Богословіе“ въ 1847 году. Съ тѣхъ поръ еще болѣе сказалась въ русскомъ обществѣ потребность въ полной системѣ христіанской апологетики. Невѣріе высоко подняло свою голову; среди интеллигенціи происходитъ сильное

броженіе умовъ и замѣчается совершенное отсутствіе глубокихъ убѣжденій; сектанство усиливается; умами овладѣваетъ даже поверхностное и спитое изъ разныхъ лоскутковъ лжеученіе Толстого; общественная нравственность сходитъ въ своихъ вѣковѣчныхъ устоевъ. Отъ Толстого цѣлыя толпы перебѣжчиковъ направляются къ Марксу. На защиту христіанства выступаютъ только единичныя личности; но и они защищаютъ христіанское ученіе не во всемъ его объемѣ, а лишь по частямъ, по отдѣльнымъ пунктамъ. Правда, за послѣднее время у насъ много явилось *курсовъ* по Основному или Апологетическому Богословію; но эти курсы имѣютъ спеціальныя характеристики и спеціальное назначеніе. Это—лекціи, читанныя студентамъ нашихъ духовныхъ академій и университетовъ. Но чтó удовлетворительно для школы, тó не всегда отвѣчаетъ требованіямъ жизни. Жизнь идетъ впередъ быстрѣе школы. Школа часто какъ бы даже и не знаетъ о тѣхъ міровоззрѣніяхъ, которыя волнуютъ общество и даютъ направленіе жизни. Вотъ почему отъ изданныхъ курсовъ по Апологетикѣ нельзя требовать того, что должна бы имѣть въ виду научная система этой области знанія сама по себѣ. Кромѣ того составъ и характеръ учебныхъ курсовъ часто находятся въ зависимости отъ случайныхъ условій школы: количества учебныхъ часовъ, продолжительности учебнаго года, расположенія другихъ вспомогательныхъ наукъ, подготовки слушателей, учебныхъ программъ и т. д. Вслѣдствіе этого профессоръ часто не имѣетъ возможности внести въ свои курсы того, чтó онъ считалъ-бы необходимымъ по самому характеру своей науки или по требованію взглядовъ, господствующихъ въ обществѣ въ данное время. Все это мы говоримъ къ тому, чтобы установить правильную точку зрѣнія для сужденія о достоинствахъ и недостаткахъ тѣхъ курсовъ по Основному или Апологетическому Богословію, которые изданы на русскомъ языкѣ въ новѣйшее время и къ разсмотрѣнію которыхъ мы теперь переходимъ.

На первомъ мѣстѣ по времени появленія въ печати здѣсь мы должны назвать „Руководство къ Основному Богословію“, составленное ректоромъ литовской духовной семинаріи архимандритомъ *Авустинюмъ*. Второе изданіе его, напеча-

танное въ 1884 году, исправлено и приспособлено къ программѣ по Введенію въ Богословіе для духовныхъ семинарій. Трудъ этотъ компилятивный; его планъ опредѣленъ семинарскою программою; а потому о немъ и нужно судить только какъ о школьномъ учебникѣ. Тѣмъ не менѣе онъ настолько богатъ и разнообразенъ своимъ содержаніемъ, что можетъ быть полезенъ для неспеціалистовъ—богослововъ и внѣ стѣнъ духовныхъ семинарій. Въ немъ довольно обстоятельно раскрыто понятіе о религіи, ея сущности, происхожденіи и самостоятельности въ ряду другихъ духовныхъ стремленій чловѣка, при чемъ основательно обнаружена несостоятельность ложныхъ взглядовъ на религію высказанныхъ Спенсеромъ, Кантомъ, Шиллеромъ, Гете, Шлейермахеромъ, Гегелемъ, Окюстомъ Контомъ и Фейербахомъ; къ сожалѣнію, эти философскіе взгляды на сущность религіи и ея характеръ составитель невѣрно обозвалъ „психологическими теоріями происхожденія религіи“. Изъ этого руководства читатель можетъ вынести правильное понятіе объ откровеніи вообще и о признакахъ его, о божественномъ происхожденіи ветхозавѣтной религіи и христіанства, о церкви и религіяхъ внѣ христіанства. Руководство это кратко, но оно довольно точно и отчетливо излагаетъ свой предметъ. Планъ его близко подходитъ къ тѣмъ системамъ Основного или Апологетическаго Богословія, которыя нынѣ приняты на западѣ. Правда, въ немъ нѣтъ раціональныхъ доказательствъ основныхъ истинъ Божественнаго Откровенія—бытія Божія и безсмертія чловѣческой души; но въ этомъ случаѣ его составитель, очевидно, сдѣлалъ уступку семинарской программѣ, по которой эти доказательства отнесены къ философскимъ наукамъ.

Между всѣми „курсами“ и „руководствами“ Основного или Апологетическаго Богословія“, явившимися у насъ въ новѣйшее время, по своему высокому научному значенію, первое мѣсто, безъ сомнѣнія, занимаетъ „Христіанская Апологетика. Курсъ Основного Богословія, читанный студентамъ с.-петербургской духовной академіи въ 1881½ учебномъ году покойнымъ профессоромъ Николаемъ Павловичемъ Рождественскимъ“, въ двухъ то-

махъ, Спб. 1884; въ 1893 году это сочиненіе вышло уже вторымъ изданіемъ.

Н. П. Рождественскій, человѣкъ весьма даровитый по природѣ, научно образованный, живой и энергичный, отзывчивый на запросы времени, былъ довольно плодовитымъ писателемъ; множество его статей и изслѣдованій было помѣщено въ періодическихъ изданіяхъ—Христіанскомъ Чтеніи, въ Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія и въ Церковномъ Вѣстникѣ. Предметомъ этихъ статей большею частію были вопросы изъ области христіанской апологетики. Изъ многихъ статей этого рода мы назовемъ нѣкоторыя: „О древности человѣческаго рода“, „Очеркъ исторіи апологетики и современно-научной постановки ея въ западной богословской литературѣ“, „Современное невѣріе на западѣ Европы и общій характеръ западной апологетики христіанства“, „Невѣріе и социализмъ“, „Современное масонство и его отношеніе къ христіанству“, „По поводу изданія богословскихъ лекцій о Сидонскаго“, „Обзоръ западной апологетической литературы за 1874 г.“, „По поводу выхода въ свѣтъ сочиненія Штрауса „Старая и новая вѣра“, „Давидъ Штраусъ и его значеніе“, „Антихристъ. Э. Ренана. Парижъ. 1873 года“ (L' Antechrist, par Ernest Renan, Paris. 1873), „Исторія отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ“, „Исламъ и христіанство“ и мн. др. Главное сочиненіе Рождественскаго „Христіанская Апологетика. Курсъ Основнаго Богословія“ было издано уже послѣ смерти ученаго, но рано скончавшагося профессора. Оно раздѣляется на два тома. Первый томъ состоитъ изъ введенія и двухъ отдѣловъ. Въ Введеніи изложивъ общія предварительныя понятія о предметѣ, задачѣ, методѣ и характерѣ своей науки, о ея отношеніи къ другимъ богословскимъ наукамъ, о значеніи ея для цѣлей богословскаго и вообще христіанскаго образованія, о требованіяхъ отъ академическаго ея изложенія и о ея раздѣленіи, профессоръ Н. П. Рождественскій предлагаетъ своимъ слушателямъ или теперь уже читателямъ краткій и сжатый очеркъ развитія Христіанской Апологетики или Основнаго Богословія. Въ первомъ отдѣлѣ онъ говоритъ о религіи вообще, а именно—о сущности религіи, объ ея отношеніи къ другимъ сторонамъ духов-

ной жизни человѣка, къ нравственности, къ наукѣ и къ искусству, затѣмъ рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи религіи, подвергая критическому разбору различныя рационалистическія теории объ этомъ предметѣ, далѣе онъ излагаетъ свое ученіе объ изначальности религіи и ея всеобщности въ родѣ человѣческомъ, о характерѣ первоначальной религіи, о происхожденіи многобожія и его главнѣйшихъ формахъ. Во второмъ отдѣлѣ авторъ раскрываетъ двѣ основныя истины Богооткровеннаго ученія—бытія Божія и безсмертія человѣческой души, здѣсь же онъ подвергаетъ критическому анализу и тѣ рационалистическія воззрѣнія, которыя несогласны съ ученіемъ о бытіи личнаго Бога. Второй томъ Апологетики Рождественскаго раздѣляется такъ же на два отдѣла, какъ и первый. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ объ естественныхъ религіяхъ—китайской, индійской, древне-персидской, египетской, семитской и греко-римской, во второмъ—объ откровеніи вообще и объ откровеніи Ветхаго и Новаго Завѣта въ частности. Раскрывъ понятіе объ откровеніи вообще и его видахъ, о возможности сверхъестественнаго откровенія и его признакахъ, авторъ переходитъ къ изложенію ученія ветхозавѣтнаго откровенія о Богѣ, твореніи міра, происхожденіи человѣка, о степени древности міра и человѣка, о единствѣ рода человѣческаго, о первоначальномъ состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія до потопа, о происхожденіи зла, объ искупленіи, всемірномъ потоцѣ, раздѣленіи языковъ, разсѣяніи племенъ и, наконецъ, о нравственномъ міровоззрѣніи ветхозавѣтной религіи, ея богослужебномъ культѣ и ученіи о загробной жизни. Затѣмъ, во второй главѣ второго отдѣла, профессоръ Рождественскій излагаетъ свое ученіе о новозавѣтной религіи или христіанствѣ,—именно—о происхожденіи христіанства, о божественномъ характерѣ его Основателя, о распространеніи христіанства, его сущности и его основныхъ истинахъ. По задуманному плану, методу и пониманію современныхъ требованій, Апологетика Рождественскаго не только занимаетъ первенствующее мѣсто въ русской апологетической литературѣ, но можетъ быть поставлена на одномъ уровнѣ съ лучшими апологетическими произведеніями западно-европейскихъ богослововъ. Къ сожалѣнію, преждевре-

менная смерть не дала возможности нашему даровитому ученому вполне осуществить то, что онъ задумалъ и что было предметомъ его десятилѣтнихъ трудовъ. „Покойный авторъ, говоритъ профессоръ Предтеченскій, редактировавшій посмертное изданіе лекцій Рождественскаго, любилъ поправлять и исправлять свои статьи, и поправлялъ и исправлялъ по нѣскольку разъ однѣ и тѣ же страницы, даже когда уже читалъ ихъ въ корректурныхъ листахъ. И безъ всякаго сомнѣнія въ гораздо болѣе совершенномъ видѣ явилось бы въ свѣтъ настоящее его капитальное произведеніе, еслибы онъ самъ окончательно отредактировалъ и издалъ его: многое было бы имъ дополнено, многое измѣнено, многое было бы выражено сильнѣе и точнѣе, чѣмъ теперь, ошибокъ и недосмотровъ въ цитатахъ навѣрно не было бы“. Къ сожалѣнію, нужно замѣтить, что особенно слабымъ и не отдѣланнымъ въ Апологетикѣ Рождественскаго, въ ея теперешнемъ видѣ, является самый важный отдѣлъ науки—„О новозавѣтной религіи или христіанствѣ“, а ученія о церкви христіанской и источникахъ богооткровеннаго ученія—св. писанія и св. преданія въ ней совсѣмъ нѣтъ. Ясно, что курсъ чтеній по Апологетикѣ напечатанъ не только не отдѣланнымъ вполне, но и не законченнымъ. Впрочемъ, профессоръ Предтеченскій замѣчаетъ, что въ бумагахъ покойнаго апологета онъ нашелъ *конспектъ* заключительнаго трактата „О христіанской церкви“, написанный карандашомъ. „Нашли мы,—говоритъ онъ далѣе,—и нѣсколько листиковъ, на которыхъ имъ написаны разныя отрывочныя и неразвитыя положенія, относящіяся къ ученію о христіанской церкви, о вселенскихъ соборахъ, о вѣроопредѣленіяхъ, о церковной дисциплинѣ и т. д. Но составить что-нибудь цѣльное и законченное изъ этихъ отрывочныхъ положеній оказалось невозможно“. Тѣмъ не менѣе въ заключеніе мы всетаки должны сказать, что русскій апологетъ христіанскаго ученія найдетъ для себя много полезнаго въ трудѣ Рождественскаго и съ благодарностію вспомнить о преждевременно умершемъ русскомъ ученомъ богословѣ, который, быть можетъ, въ жертву наукѣ принесъ и свои молодыя силы.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Окончаніе будетъ).

Ученіе о богодухновенности Св. Писанія среди католическихъ богослововъ XVI вѣка.

Римско-католическимъ богословамъ XVI вѣка выпала задача—бороться съ реформаціей. Какъ и слѣдовало ожидать, при уясненіи понятія о вдохновеніи, они поэтому обратили особенное вниманіе на спорные вопросы ученія о немъ, сдѣлавшіеся предметами нападеній лютеранъ, а именно: на отношеніе между св. Писаніемъ и св. Преданіемъ, а также на право авторитетнаго объясненія слова Божія.

Амвросій Катаринъ (1553), доминиканецъ, а впоследствии архіепископъ Конуда, боролся не только противъ лютеранскихъ идей, но также и противъ многихъ казавшихся ему свободными взглядовъ кардинала Кайетана.

Св. Писаніе обоихъ завѣтовъ онъ одинаково признаетъ богодухновеннымъ словомъ Божиимъ. „Новый Завѣтъ, возвѣщенный Христосъ іудеямъ, такъ ясно засвидѣтельствованъ чрезъ ветхозавѣтныя писанія, что только вслѣдствіе безбожія и дерзости можно не принимать ихъ“¹⁾. Изъ двухъ родовъ смысла Св. Писанія самый важный—буквальный. Аллегорическій же смыслъ основывается на буквальномъ и долженъ быть согласуемъ съ нимъ. Не всѣмъ доступно правильное пониманіе Св. Писанія: никакая тайна въ немъ не раскрыта такъ ясно, чтобы не могла быть затемнена чрезъ дерзость и упорство еретиковъ или же чрезъ неразумное объясненіе толковниковъ. Поэтому, толковнику Св. Писанія безусловно необходимо быть строго предусмотрительнымъ и умѣреннымъ. Всякая неясность

¹⁾ Opuscula, Lyon, 1542 pag. 144. De lapsu angel. praefacio.

въ Св. Писаніи происходитъ по основательной причинѣ, какъ мудро разсуждалъ еще бл. Августинъ. Темнота смысла Св. Писанія даетъ толковникамъ возможность выразить собственные мнѣнія и предположенія о томъ, что ему покажется болѣе правильнымъ и вѣроятнымъ. При этомъ толковнику предоставляется свобода не просто подчиняться сужденію Церкви, но также и лучшему мнѣнію. Для примѣра Катаринъ указываетъ на двухъ наиболѣе уважаемыхъ богослововъ въ римско-католической Церкви, а именно: на бл. Августина и Тома Аквината. При объясненіи Св. Писанія, можно соглашаться съ бл. Августиномъ, но можно и не соглашаться ни съ Августиномъ, ни съ какимъ-либо другимъ толковникомъ, хотя бы онъ отличался святостью жизни. Толкованіе или мнѣніе того или другого богослова дѣлается обязательнымъ только тогда, когда основывается на прямыхъ свидѣтельствахъ каноническихъ писаній, или же, когда доказано чрезъ разумныя основанія. Тома Аквинатъ, напр., не признаетъ для себя обязательнымъ то, что не основано ни на Св. Писаніи, ни на общепризнанной вѣрѣ Церкви. Самъ Катаринъ подчиняетъ свои толкованія сужденію Церкви, но, подъ вліяніемъ вѣроисповѣдныхъ заблужденій, разумѣемъ подъ этимъ понятіемъ не вселенскую нераздѣльную Церковь, а римско-католическую, съ папою во главѣ ¹⁾).

Катаринъ возражаетъ противъ извѣстнаго положенія лютеранъ, что нельзя принять того, что въ Св. Писаніи не содержится вполне ясно. Положеніе это можно понимать и въ хорошемъ, и въ дурномъ смыслѣ. По мнѣнію лютеранъ, только о томъ можно утверждать, что вполне ясно содержится въ Св. Писаніи, что выражено въ немъ съ несомнѣнною для всѣхъ очевидностью. Между тѣмъ въ Св. Писаніи содержится и то, что выводится изъ него съ необходимою логическою послѣдовательностью или же можетъ быть доказано чрезъ разумныя основанія. Между тѣмъ лютеране ни во что ставятъ не только разумъ и авторитетъ учителей, но даже и самыя свидѣтельства Церкви. Они хвалятся, будто принимаютъ только то, что выражено въ Св. Писаніи съ полною очевидностью! Но въ та-

¹⁾ Loc. citat. pag. 145.

комъ случаѣ они не могутъ утверждать и этого послѣдняго положенія, потому что и оно въ свою очередь нигдѣ не выражено въ Св. Писаніи вполне точно. Да и кто можетъ указать, чтб въ Св. Писаніи выражено вполне точно и ясно, когда одно и то же выраженіе Св. Писанія для одного читателя кажется понятнымъ, а для другого—нѣтъ? Очевидно, что ясно выражены въ Библии не только тѣ истины, которыя сами по себѣ точно обозначены въ немъ, но также и тѣ, которыя могутъ быть раскрыты на основаніи ея съ полною достовѣрностью ¹⁾.

Возраженія Катарина, конечно, имѣютъ своею цѣлію доказать необходимость для правильнаго пониманія слова Божія руководствоваться св. Преданіемъ, которое отрицали лютеране. Однако, въ нихъ нельзя не примѣтить той характерной черты римскаго католицизма, которая называется субъективизмомъ мышленія. Субъективизмъ, сдѣлавшійся источникомъ новшествъ и различій латинянъ отъ греко-восточной церкви, облеченъ Катариномъ въ довольно туманныя выраженія. Въ св. Писаніи, по нему, содержится не только то, что выражено въ немъ съ несомнѣнною очевидностью, но и то, что выводится изъ него съ логическою послѣдовательностью или же можетъ быть доказано чрезъ разумныя основанія. Субъективизмъ римскаго католичества и состоитъ именно въ такомъ отношеніи къ слову Божію, при которомъ послѣднему навязываются ложныя субъективныя мысли и представленія, совершенно въ немъ не заключающіяся и ему не свойственныя. Доказательство этихъ ложныхъ мыслей и представленій словомъ Божіимъ является въ латинствѣ не какъ непосредственный выводъ изъ извѣстныхъ словъ Св. Писанія, а какъ логическое построеніе, совершенно искусственное, возведенное по готовой, напередъ составленной мысли или тенденціи. Эта послѣдняя служитъ начальнымъ и исходнымъ пунктомъ во всемъ процессѣ латино-римскаго доказыванія. Къ ней совершенно искусственно, путемъ ложнаго схоластическаго пониманія предмета, подыски-

¹⁾ Loc. cit. pag. 105. Ergo illud satis expressum in scripturis censi debet, quod ipsa scriptura vel aperte continet, vel ita porrigit, ut certo illud valeat argumento colligere. De consumm. gloria.

ваются и подгоняются извѣстные тексты Св. Писанія, которые и объясняются совершенно произвольно, посредствомъ разныхъ силлогизмовъ, имѣющихъ ложно-схоластическій характеръ. Причина этого вполне понятна: такъ какъ прямой смыслъ Св. Писанія не можетъ служить подтвержденіемъ извѣстныхъ субъективныхъ мыслей, возведенныхъ въ римской церкви на степень догматовъ, то римскіе богословы по необходимости стали прибѣгать къ посредству разныхъ софистическихъ и діалектическихъ умозаключеній. Догматъ у римско-католиковъ получилъ форму силлогизма, въ которомъ на первомъ мѣстѣ ставится извѣстное понятіе, второю посылкою служитъ изреченіе Св. Писанія, а въ заключеніи силлогизма выводится новый догматъ. Слѣдствіемъ всего этого было появленіе въ латинствѣ теоріи постепеннаго изобрѣтенія новыхъ догматовъ, по которой догматъ вѣры, находящійся въ Св. Писаніи въ зародышевомъ прикровенномъ состояніи (*implicite*), переходитъ затѣмъ въ частное мнѣніе, а далѣе раскрывается путемъ взаимныхъ пре- ній разныхъ богослововъ (*explicite*).

Ома-де-Віо извѣстенъ въ исторіи болѣе подъ именемъ кардинала Кайетана (1534). Это былъ тотъ самый кардиналъ, котораго посылалъ папа въ Германію для споровъ съ Лютеромъ и увѣщаній его. Кардиналъ показывалъ довольно большую свободу въ критикѣ св. канона и даже склоненъ былъ отвергать нѣкоторыя св. книги, казавшіяся ему недостовѣрными. Впрочемъ, понятіе его о вдохновеніи было вполне корректное.

Человѣкъ, изучающій Св. Писаніе, сравнивается въ евангеліи съ домохозяиномъ. Черезъ это подобіе Господь хочетъ обозначить не только то, что онъ долженъ вполне усвоить сокровище слова Божія, необходимое для пропитанія Церкви Христовой, но главнымъ образомъ желаетъ объяснить, что онъ долженъ знать всю исторію домостроительства спасенія человѣка т. е. весь ветхій и новый Завѣтъ. Слова и мысли св. писателей принадлежатъ главнымъ образомъ не имъ, а Св. Духу. Который вдохновлялъ ихъ. Поэтому, иногда одно и то же мѣсто Св. Писанія одинъ разъ называется повелѣніемъ Христа, другой—словомъ Моисея. Изъ этого слѣдуетъ, что слово Моисея есть въ то же время и слово Божіе ¹⁾).

¹⁾ Comment. in quatt. Evangelia. Lyon, 1556. fol. 143. In Matth. cap. 26.

Авторитетъ новозавѣтныхъ книгъ основывается уже на томъ, что евангеліе, въ которое мы вѣруемъ, не есть новое изобрѣтеніе, но возвѣщено еще въ Вѣтхомъ Завѣтѣ пророками. Если, наоборотъ, кто-либо изъ новозавѣтныхъ писателей цитуетъ ветхозавѣтнаго пророка и при этомъ переиъняетъ слова, то это обыкновенно обозначаетъ изъясненіе ихъ. Всѣ четыре евангелія суть слово Божіе. Поэтому, напр., первое изъ нихъ называется не „евангеліемъ Матѳея“, а „евангеліемъ по Матѳею“. Это значить, что самая проповѣдь Евангелія исходитъ не отъ Матѳея, а отъ Бога, а чрезъ Матѳея только получаетъ свое выраженіе. Относительно третьяго евангелія Кайетанъ, вмѣстѣ съ бл. Иеронимомъ, полагаетъ, что его написалъ, по внушенію св. Духа, Лука въ области Ахаіи. Вообще же всѣ четыре евангелиста взаимно дополняютъ другъ друга: то, о чемъ не рассказалъ одинъ, сообщаетъ другой, и наоборотъ: о чемъ сообщено предыдущимъ евангелистомъ, то опускается послѣдующимъ. Цѣлостное содержаніе евангельской проповѣди выражено евангелистомъ Маркомъ въ трехъ понятіяхъ: Иисусъ, Христосъ, Сынъ Божій. Всѣ четыре Евангелія передаютъ намъ именно о томъ, что Иисусъ изъ Назарета былъ обѣщанный Мессія, т. е., истинный Богъ и истинный человѣкъ. Плоды евангелія суть вѣра во Христа, призваніе имени Иисуса и достиженіе чрезъ вѣру вѣчной жизни души ¹⁾.

Въ Библии Кайетанъ находитъ двоякій смыслъ: буквальный и мистическій, и доказываетъ это на основаніи самого Св. Писанія. Апостолы не всегда понимали Св. Писаніе въ буквальномъ смыслѣ, но нерѣдко и въ мистическомъ. Во многихъ случаяхъ, безъ сомнѣнія по вдохновенію Св. Духа, „исполненіе Писаній“ апостолы относятъ къ мистическому смыслу ветхозавѣтныхъ книгъ. Въ своемъ изъясненіи Св. Писанія кардиналъ Кайетанъ, однако, отдастъ рѣшительное предпочтеніе буквальному смыслу предъ мистическимъ. Основаніе для этого онъ указываетъ въ томъ, что Самъ Господь Иисусъ Христосъ, высочайшій и совершеннѣйшій учитель, не принуждалъ своихъ слушателей къ мистическому пониманію, но назидалъ имъ

¹⁾ Loc. citat. fol. 499 in Ioh. cap. 20.

только тѣхъ, которые слушали его съ большею охотою и получали пользу именно отъ такого пониманія. Во всякомъ случаѣ безусловно необходимо, чтобы толковникъ изучилъ самый текстъ Библии и приспособлялъ собственный разумъ къ евангелію, а не евангелію—къ своему пониманію.

Довольно свободныя отношенія Кайетана къ канону служатъ поводомъ для упрековъ его въ томъ, что онъ также свободно разсуждалъ и о непогрѣшимости Св. Писанія. Изъ сужденій кардинала о принятіи нѣкоторыхъ лишнихъ именъ евангелистомъ Лукою заключаютъ, что онъ допускалъ возможность въ Библии ошибокъ. Но это едва ли справедливо, такъ какъ, во первыхъ, причину этого принятія онъ указывалъ въ Духѣ Святомъ, вдохновлявшемъ Луку (*providit per hoc Spiritus Sanctus*), а во вторыхъ, онъ отрицалъ, чтобы упоминаемыя ев. Лукою имена были, дѣйствительно, лишними. „Можно даже сказать, замѣчаетъ Кайетанъ, „что теперешніе еврейскіе подлинники—неполны; это весьма вѣроятно. Болѣе сообразно съ разумомъ думать, что теперешніе кодексы несовершенны“¹⁾.

Францискъ Георгій (1536), изъ францисканскаго ордена, былъ послѣдователемъ неоплатониковъ. Его главный трудъ: „о гармоніи міра“, посвященный папѣ Клименту VII, подвергся цензурному запрещенію. Причиною этого было то, что въ сочиненіи проводилась эманатистическая теорія происхожденія міра. Однако, по вопросу о богодухновенности Св. Писанія, въ немъ мы находимъ сужденія довольно здравыя.

Св. Писаніе есть мать и источникъ для всѣхъ богослововъ. Знаніе и пониманіе Божественнаго Слова справедливо называется „пищею сильныхъ“. Будучи по внѣшней своей формѣ доступно всѣмъ, Св. Писаніе, по внутреннему содержанию, можетъ быть раздробляемо только крѣпкими зубами. Притомъ, чѣмъ болѣе изучаютъ изреченія Бога, тѣмъ болѣе они представляются чудесными и достойными удивленія²⁾. Подобно всѣмъ вообще католическимъ богословамъ, Францискъ Георгій признаетъ въ Св. Писаніи четверичный смыслъ. Всюду въ св. книгахъ, по его выраженію, блистаетъ свѣтъ буквальной исти-

1) Loc. citat. fol. 222 in Luc. cap. III.

2) De harmonia mundi cantica tria. Paris 1546. fol. 143.

ны, попеченія о человѣческихъ душахъ, святой Церкви и тайны небесной славы. Первый родъ смысла есть буквальный, второй—моральный, слѣдующій—аллегорическій и четвертый—анагогическій. Кромѣ того, въ связи съ своею теософическою системою, Францискъ Георгій предлагаетъ еще новый родъ смысла, который называетъ „натуральнымъ“.

Впрочемъ, все содержаніе Св. Писанія, при всѣхъ его разнообразныхъ смыслахъ, имѣеть, однако, одну и ту же цѣль. „Нѣтъ ни одного разказа въ законѣ или пророкахъ, который кикимъ-либо образомъ, непосредственно или посредственно, не относился ко Христу. Вообще почти все въ Св. Писаніи относится ко Христу; можно сказать, что въ немъ нѣтъ ни одной черточки, ни одной точки, которыя бы не исполнились во Христѣ“¹⁾.

Довольно удачную попытку изложить въ системѣ правила касательно изясненія Св. Писанія предлагаетъ Пагнинъ въ своемъ трудѣ, подъ заглавіемъ: „Isagogae ad sacras litteras liber unicus“. Хорошій знатокъ греческаго и еврейскаго текста Библии, Пагнинъ даетъ въ своемъ трудѣ подробную герменевтику Св. Писанія. Онъ почерпаетъ ее преимущественно изъ отеческой литературы, при чемъ главное вниманіе удѣляетъ мистическому смыслу.

Самъ Христосъ называетъ Св. Писаніе таинственнымъ сокровищемъ, чтобы люди были ревностны въ изслѣдованіи его. Не слѣпо и необдуманно, но съ величайшимъ вниманіемъ нужно брать въ руки Св. Писаніе. Читая его, мы должны не только научаться образу его рѣчи и запоминать его содержаніе, но также усердно молиться о правильномъ пониманіи его.

Въ Св. Писаніи Пагнинъ находитъ четыре рода смысла: историческій, аллегорическій, анагогическій и этимологическій. Послѣдній получается чрезъ изслѣдованіе причинъ словъ и событій. Фундаментомъ всякаго толкованія Пагнинъ почитаетъ историческое пониманіе, на которомъ основывается духовный смыслъ. Для точнаго опредѣленія буквального смысла необходимо знаніе еврейскаго, латинскаго и греческаго текста. Пагнинъ—не слѣпой приверженецъ текста Вульгаты: онъ вполне

¹⁾ Isagogae ad sacras litteras liber unicus, Lyon. 1536.—cap. 33. pag. 25.

сознаетъ необходимость обращаться къ подлинникамъ, такъ какъ „бесконечное разнообразіе латинскихъ переводчиковъ возбуждаетъ сомнѣніе“. Впрочемъ, Пагнинъ весьма высоко цѣнитъ и мистическій смыслъ: онъ даже сравниваетъ мистическій смыслъ съ плодомъ, а историческій только съ листомъ. Иногда писаніе служитъ внѣшней скорлупой, за которой скрывается зерно мистическаго смысла. Подобно бл. Августину, Пагнинъ не соглашается ни съ тѣми, которые находятъ въ Св. Писаніи одну исторію, ни съ тѣми, которые исключительно слѣдуютъ аллегорическому пониманію Св. Писанія ¹⁾).

Что касается трудныхъ и темныхъ мѣстъ Св. Писанія, то ихъ должно объяснять чрезъ ясныя. Одно и то же выраженіе Библии иногда можно объяснять въ различныхъ смыслахъ. Но при этомъ не должно приводить одни только разумныя основанія. Противорѣчивыя выраженія Библии весьма часто могутъ быть примирены безъ особыхъ трудностей. Но бываютъ такіе случаи, когда, несмотря на всѣ старанія, смыслъ Св. Писанія остается неопредѣленнымъ. Тогда необходимо подчиняться руководству и правилу вѣры, которая основывается на ясныхъ изреченіяхъ Св. Писанія и авторитетѣ самой Церкви. Во взглядахъ на цѣлость и неповрежденность канона св. книгъ, точно такъ же, какъ и на непогрѣшимость Св. Писанія, Пагнинъ всецѣло присоединяется къ блаж. Августину. Онъ утверждаетъ, что самая вѣра колеблется, если подвергается сомнѣнію самый авторитетъ божественнаго Писанія ²⁾).

Какъ характерную черту ученія Пагина о вдохновеніи, нужно отмѣтить то, что даже переводъ семидесяти толковниковъ онъ считаетъ вдохновеннымъ. Тотъ же самый Св. Духъ. Который былъ во пророкахъ, при проповѣданіи ими Божественнаго Откровенія, присутствовалъ и въ семидесяти мужахъ, когда они переводили.

Бывшій учитель Лютера, а позднѣе рѣшительный противникъ его, Арнольдъ-фонъ-Узингенъ (1532) въ своихъ сочиненіяхъ доказываетъ самую тѣсную связь между Св. Писаніемъ, Св. Преданіемъ и учительскимъ авторитетомъ Церкви.

¹⁾ Loc. citat Praefacio.

²⁾ Loc. citat. cap. XVI.

Авторитетъ Св. Писанія въ вопросахъ вѣры и нравственности—выше авторитета соборовъ и папъ. Христосъ не папамъ и соборамъ, а именно апостоламъ даровалъ власть писать св. книги. Однако, съ этимъ не находится въ противорѣчїи и тотъ случай, когда даже „не апостольское ученіе опредѣленіемъ Церкви приравнивается къ Св. Писанію“ ¹⁾). Авторитетъ Церкви видѣнъ также изъ того, что только она можетъ сказать намъ, какія именно книги и на какомъ основаніи внесены въ канонъ. Кто не довѣряетъ Церкви, тотъ не можетъ вѣрить и въ Св. Писаніе: только въ лоѣ Церкви возможно и единство вѣры. Церкви принадлежитъ и окончательный приговоръ относительно истиннаго смысла Св. Писанія. Да и кто можетъ лучше понять слово Христа, чѣмъ собственная Его невѣста? Именно Церкви Господь даровалъ того самаго Духа, Который есть первовиновникъ и единственный толковникъ Св. Писанія. Лютеране утверждаютъ, будто Св. Писаніе само по себѣ такъ ясно, что каждый человѣкъ легко, безъ посторонней помощи, можетъ понять его. Но если пониманіе слова Божія такъ легко, тогда почему же Лютеръ и Карлштадтъ такъ упорно спорили между собою о томъ, какъ понимать слова, произносимыя при совершеніи таинства причащенія? Съ другой стороны, если Библия есть единственный источникъ вѣры, то что же было во времена апостоловъ, когда новозавѣтныхъ писаній еще не было? Если имѣеть значеніе только одно писанное слово Божіе, тогда на какомъ основаніи христіане празднуютъ, напр., воскресеніе, а не субботу, если въ Библии нѣтъ точныхъ опредѣленій касательно освященія воскреснаго дня? ²⁾

Конечно, взгляды Узингена съ формальной стороны правильны, тѣмъ болѣе, что онъ имѣеть въ виду крайности лютеранъ, совершенно освобождавшихъ себя отъ обязательнаго руководствованія ученіемъ Церкви. Но въ устахъ католическаго богослова всякое вообще возвышеніе авторитета Церкви надъ Св. Писаніемъ получаетъ своеобразный и подозрительный отпечатокъ, потому что церковное единство и средоточіе этого единства получаютъ свое выраженіе въ католической Церкви

1) N. Paulus. B. Arnoldi von Usingen. 1893 Seit 46.

2) N. Paulus. B. A. von Usingen. 1893. Seit. 77.

исключительно въ папѣ, какъ видимой главѣ ея. Правда, Узингенъ ставитъ авторитетъ Св. Писанія выше авторитета папы, но это объясняется только тѣмъ, что тогда еще не существовало формальнаго соборнаго декрета о непогрѣшимости римскаго первосвященника. Съ другой стороны, замѣчаніе Узингена, что „даже не апостольское ученіе опредѣленіемъ Церкви можетъ быть приравнено Св. Писанію“, весьма благопріятствуетъ схоластической теоріи постепеннаго умноженія догматовъ. Между тѣмъ необходимыя истины христіанскаго вѣроученія уже даны намъ Христомъ и апостолами и заключены въ Словъ Божіемъ, Церкви же принадлежитъ только право подъ руководствомъ Святаго Духа формулировать догматическія истины въ извѣстныхъ опредѣленіяхъ.

Императорскій совѣтникъ Виллибалдъ Пиркгеймеръ (1530), сначала увлекся лютеранскимъ ученіемъ, но позднѣе сдѣлался его рѣшительнымъ противникомъ.

Не безъ сарказма онъ оспариваетъ лютеранъ, утверждавшихъ, будто до реформаціи все христіанство не имѣло истиннаго пониманія Св. Писанія, тогда какъ со времени Лютера даже люди необразованные сдѣлались способными изъяснять его. „Что за чудо“, спрашиваетъ онъ, „что теперь даже ничтожные люди присваиваютъ себѣ учительскую обязанность, когда настоящее время такъ плодovито фанатиками изъ проповѣдниковъ, что не только грубые и необразованные нечестивцы осмѣливаются учить христіанскій народъ, но даже и женщины считаютъ себя способными исполнять эту обязанность, и безъ сомнѣнія взошли бы на кафедру, если бы это не противорѣчило ученію св. ап. Павла? И почему бы не такъ? вѣдь всѣ люди могутъ быть просвѣщены Богомъ, а женскій родъ отличается особенною говорливостью“ ¹⁾.

Довольно подробно изслѣдуется вопросъ о вдохновеніи Св. Писанія профессоромъ Лёвенскаго университета въ Нидерландахъ, Іоанномъ Дридо (1534).

Только тѣ писанія—божественны, которыя вдохновлены Духомъ Божіимъ и сообщены чрезъ богодухновенныхъ людей неповрежденно, неизмѣнно и цѣлостно; неповрежденно, т. е.,

¹⁾ Döllinger. Reformat. Band. I Seit 166.

сообщаемыя въ св. книгахъ истины не заключаютъ въ себѣ ничего ложнаго; неизмѣнно, потому что истинное слово Божіе пребываетъ во вѣкъ; наконецъ, цѣлостно, такъ какъ въ Св. Писаніи указано все, что необходимо знать для спасенія человѣка. По своему содержанию, Св. Писаніе разсуждаетъ о Богѣ. соотвѣтственно двойкой Его дѣятельности въ человѣческомъ родѣ: творенію и искупленію. Въ вопросѣ о канонѣ св. книгъ Дридо вполне подчиняется авторитету римско-католической церкви: онъ не дѣлаетъ никакого различія между книгами каноническими и неканоническими, или, какъ выражаются католическіе богословы, между протоканоническими и девтероканоническими. Этотъ путь безусловнаго подчиненія церкви Дридо признаетъ совершенно безопаснымъ „въ то бурное время, когда многочисленные еретики и сектанты, по собственному произволу или даже по софистическимъ основаніямъ, выбрасываютъ изъ канона нѣкоторыя книги, а именно: изъ книгъ Ветхаго Завѣта—одни—книги Премудрости и Екклесіастъ, другіе—Товятъ и Іудяѳъ, иные—книги Маккавейскія, а въ Новомъ Завѣтѣ—одни—посланія ап. Петра и Іоанна, другіе—Іакова, иные—посланіе къ евреямъ, и весьма многіе—откровеніе ап. Іоанна ¹⁾).

Смыслъ Св. Писанія—трехъ родовъ: буквальный и двойной—мистическій: аллегорическій и анагогическій. Подлинный смыслъ Св. Писанія есть буквальный, выраженный въ св. книгахъ посредствомъ многихъ фигуръ рѣчи, каковы, на примѣръ, гиппербола, иронія, антифразъ (иносказаніе) и т. п. Подъ мистическимъ смысломъ Дридо разумѣетъ тотъ, который указываетъ самъ св. Духъ чрезъ событія, дѣйствительно совершившіяся въ извѣстное время. Хотя весьма важно, при чтеніи слова Божія, находить мистическій смыслъ его, однако никогда не должно опускать изъ виду и историческую истину: она служитъ фундаментомъ для самаго духовнаго пониманія ²⁾).

Ученіе лютеранъ, будто Св. Писаніе само по себѣ совер-

¹⁾ Opera, T. I Löwen. 1556. Lib. I. cap. I lof. 3.

²⁾ Loc. citat. fol. 46.—„Ne in singulis scripturae locis ita conemur mysticas investigare sententias, ut auferamus historiae veritatem, quae est fundamentum spiritualis intelligentiae“. Lib. II, cap. 2.

шенно ясно, Дридо считаетъ ложнымъ. Уже пророческія и апостольскія писанія, заключающія въ себѣ много темныхъ и двусмысленныхъ выраженій, опровергаютъ это ¹⁾. Св. апостоль Петръ свидѣтельствуешь, что въ посланіяхъ ап. Павла есть „нѣчто неудобовразумительное, что невѣжды и неутвержденные. къ собственной своей гибели, извращаютъ, какъ и прочія писанія“ (2 Петр. III, 15—16). Темнота Св. Писанія происходитъ главнымъ образомъ отъ трехъ причинъ: возвышенности содержания св. книгъ, самаго образа рѣчи св. авторовъ и нерѣдко отъ недостаточнаго развитія самихъ читателей или слушателей.

При объясненіи Св. Писанія необходимо руководиться ученіемъ церкви, переданнымъ ей отъ апостоловъ. Какъ сама церковь въ ученіи о вѣрѣ и нравственности руководствуется Св. Писаніемъ, такъ и Св. Писаніе необходимо понимать именно въ томъ смыслѣ, который вдохновляетъ церкви св. Духъ. Это высшее божественное руководство обѣщано Христомъ еще апостоламъ, когда Онъ говорилъ, что Духъ Святой наставитъ ихъ на всякую истину (Іоанн. XVI, 13) ²⁾.

Выраженіемъ пониманія Слова Божія служатъ толкованія св. отцевъ и учителей церкви. Если ихъ толкованія иногда не согласуются другъ съ другомъ, то это нисколько не противорѣчитъ единству духа, вѣры и мира церкви. По большей части разногласія св. отцевъ происходятъ по той причинѣ, что, по обстоятельствамъ времени, мѣста и слушателей, они касаются различныхъ сторонъ Св. Писанія. Толкованія Св. отцевъ нельзя, впрочемъ, смѣшивать съ самимъ Св. Писаніемъ. такъ какъ они не обладаютъ каноническимъ достоинствомъ. Высшій авторитетъ ихъ основывается на томъ, что въ нихъ непоколебимо утверждается святая вѣра. Подобно Августину. Дридо считаетъ возможнымъ для человѣка въ исключительныхъ случаяхъ быть хорошимъ христіаниномъ даже безъ Св. Писанія. Кто непоколебимо утверждается на вѣрѣ, надеждѣ и

¹⁾ Loc. citat. fol. 51. Lib. II, cap. 3: „Huic errori manifestissime per se ipsa obviant scripturae propheticae et apostolicae, quae in ipsa sui prima ostensione densissimam secum adferunt caliginem“.

²⁾ Loc. citat. fol. 61. Lib. II cap. 3.

любви, тотъ можетъ обойтись и безъ Св. Писанія, если только ему не представится случай—учить вѣрѣ людей. Такъ многіе подвижники жили въ пустынѣ съ одними только этими добродѣтелями, но безъ фоліантовъ ¹⁾.

Иоаннъ Вилдъ (1554), проповѣдникъ въ Майнцѣ, весьма часто указываетъ на то, что вдохновенное слово Божіе составляетъ главное основаніе и содержаніе его проповѣдей.

Каждый строитель долженъ воздвигать зданіе тогда, когда убѣдится въ томъ, что его основаніе хорошо и прочно. Такъ и проповѣдникъ евангелія не долженъ сомнѣваться въ истинности своего ученія, если увидитъ, что оно не имѣетъ подъ собою шаткой почвы. А что можетъ быть прочнѣе, вѣрнѣе и непогрѣшимѣе Св. Писанія? ²⁾. Книги Новаго и Ветхаго Завета доставляютъ проповѣдникамъ неисчерпаемый матеріалъ для проповѣдей. Особенно восхваляетъ Вилдъ псалмы пророка и царя Давида „Я не могу представить, чтобы кто-либо былъ лучшимъ проповѣдникомъ, чѣмъ Давидъ, особенно, когда хотятъ предложить что-либо серьезное. Кого не возбуждаетъ арфа Давида, того ничто не можетъ возбудить. Всѣ чувствуютъ, когда читаютъ Св. Писаніе, что Духъ Святой чрезъ псалмы производитъ особенное впечатлѣніе и сокровенное дѣйствіе. Доброе настроеніе болѣе возбуждается чрезъ нихъ, чѣмъ чрезъ другія писанія. Слѣдовательно, псалмы не только учатъ, но и убѣждаютъ и воспитываютъ насъ“ ³⁾.

Вѣрное пониманіе Св. Писанія еще важнѣе, чѣмъ простое знаніе его. Лютеране хвалятся, будто міръ, со времени апостоловъ и даже Христа, никогда не зналъ и не понималъ Св. Писанія лучше, чѣмъ какъ теперь! Но что показываетъ опытъ? Когда менѣе всего уважались заповѣди Божіи, какъ не теперь у столь высоко просвѣщенныхъ христіанъ? Скорѣе должно признать то, что христіанская Церковь прежнихъ вѣковъ имѣла болѣе вѣрное пониманіе слова Божія. Самъ Духъ Святой, по обѣтованію Христа, наставлялъ ее во всякой истинѣ. Въ

¹⁾ Loc. citat. fol. 66.—Multi per haec tria in solitudine etiam sine codicibus vivunt. Lib. III cap. I.

²⁾ N. Paulus; Iohanu Wild. 1893. Seit. 8.

³⁾ Loc. citat. Seit. 9.

виду того, что лютеране пользуются Св. Писаніемъ для своихъ цѣлей, особенно должно заботиться о правильномъ пониманіи его. Истинный смыслъ слова Божія не есть тотъ, который находятъ въ немъ каждый подъ руководствомъ своего разума, но тотъ, который даровалъ христіанской Церкви самъ Духъ Святой и въ которомъ она единодушно пребываетъ отъ временъ апостоловъ. Такъ какъ ученіе Христа есть единственно-божественное ученіе, принесенное къ намъ съ неба, то должно неизмѣнно держаться и правильнаго пониманія его, открытаго самимъ Духомъ Святымъ Церкви ¹⁾. Во всѣхъ вопросахъ, касающихся вѣры и нравственности, необходимо искать указаній въ св. книгахъ; а если въ Писаніи ихъ нѣтъ, должно подчиняться голосу и примѣру Церкви.

Однако, всѣ подобныя обличенія лютеранъ въ одинаковой почти степени можно приложить и къ римско-католической Церкви. Оторвавшись отъ вселенскаго церковнаго единства, и замѣнивъ голосъ вселенской соборной Церкви голосомъ одного епископа—папы, римско-католическая Церковь допустила разныя вѣроотступленія. По этой причинѣ было совершенно бесполезно призывать лютеранъ, какъ и другихъ западныхъ сектантовъ, къ подчиненію Церкви. Католическая Церковь забыла идеалы первобытной христіанской Церкви, отвергла руководство св. Духа, выражавшееся въ голосъ вселенскихъ соборовъ и чрезъ это потеряла свое вліяніе среди народовъ запада.

Іоаннъ Эккъ (1543) былъ самымъ дѣятельнымъ, и самымъ ревностнымъ изъ католическихъ богослововъ, боровшихся противъ реформаціи. По обыкновенію своего времени, онъ разсуждаетъ объ отношеніи вдохновеннаго Писанія къ церковному преданію. Его сочиненіе: „Enchiridion“, выдержавшее сорокъ пять изданій, предлагаетъ подробное описаніе его споровъ съ Лютеромъ и его послѣдователями, начиная отъ 1525 г. до 1576 года.

Церковь древнѣе Св. Писанія, потому что апостолы проповѣдали Христіанскую вѣру тогда, когда еще не было ни евангелія, ни посланій ап. Павла. Самъ Христосъ не писалъ ни

¹⁾ N. Paulus: Ioh. Wild loc. cit. Seit 22.

какой книги; даже апостоламъ онъ не далъ опредѣленнаго порученія писать, хотя весьма нерѣдко училъ о будущей Церкви ¹⁾. Посылая апостоловъ на проповѣдь, Господь не сказалъ имъ: идите и пишите книги, но только: идите въ мѣръ и проповѣдайте евангеліе всей твари. Самая подлинность Св. Писанія подтверждается чрезъ авторитетъ Церкви, потому что каноническіе писатели суть члены ея. Кто ссылается на Св. Писаніе, чтобы противорѣчить Церкви, тотъ уже поѣтому—еретикъ. Даже въ томъ, что извѣстная книга есть каноническая, можно убѣдиться только чрезъ Церковь.

Если бы Св. Писаніе было совершенно ясно, какъ утверждаютъ лютеране, тогда почему св. отцы, въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, не могли вполне истолковать его? Возможно ли чтобы это стало доступно для лютеранъ? Невѣрно и то, что въ вопросахъ вѣры нѣтъ никакого другого судьи, кромѣ Св. Писанія ²⁾. Извѣстно, что самъ сатана, во время искушеній, цитовалъ Св. Писаніе противъ Христа. Всѣ еретики искали защиты своихъ заблужденій въ св. книгахъ, хотя и ложно понимаемыхъ. Арій приводилъ сорокъ два мѣста изъ Св. Писанія въ защиту своихъ лжеученій. Сами лютеране пользуются словомъ Божиимъ точно такъ же, какъ ветхозавѣтные іудеи, а именно: извращаютъ буквальный пониманіемъ то, что противорѣчитъ ихъ ереси. Если Лютеръ утверждаетъ, что для людей гордыхъ и безбожныхъ Св. Писаніе всегда служитъ поводомъ къ еще большому ослѣпленію, то эти слова всецѣло падаютъ на главу самого виновника реформаціи и его единомышленниковъ ³⁾.

Матѳей Бреденбахъ (1559) въ своихъ сочиненіяхъ является не только образованнымъ гуманистомъ, но и богословомъ.

При всемъ уваженіи къ классическимъ древностямъ, онъ неоднократно указываетъ на существенное превосходство надъ ними Св. Писанія. Особенно восхваляетъ онъ псалмы пророка

¹⁾ Enchiridion locorum communium. 1525. cap. I.

²⁾ Loc. cit. Cap. IV. de authent. Script. „Et catolici quoque admittunt scripturam maxime, sed intellectu ab haereticis differimus, ideo oportet alium esse judicem, quam scripturam“.

³⁾ Loc. citat. cap. IV.

Давида. „Посмотри, какова слава лиры Давида, какова сила его истинно-божественной пѣсни. Сюда могутъ приходять даже тѣ, которые за выдуманныя басни восхваляютъ музыку Амфіона и Орфея. Если бы даже о тѣхъ невѣроятностяхъ, которыя они вымышляютъ, другіе бы сказали: лгутъ, были всецѣло, истинны, то и тогда онѣ не могли бы сравниться съ лирою нашего поэта“¹⁾. Впрочемъ, псалмы и пророческія писанія—весьма трудны для пониманія. Причиною этого служитъ самая возвышенность содержанія ихъ, недоступнаго для людей, плотски мыслящихъ и прилѣпившихся только къ землѣ.

Два могущественныхъ средства существуетъ для правильнаго и безошибочнаго объясненія Св. Писанія, а именно: молитва и ученіе Церкви. Необходимо, слѣдовательно, подчинять собственное толкованіе авторитету Церкви, а въ трудныхъ и темныхъ мѣстахъ посредствомъ молитвы испрашивать у Бога духа разумѣнія. Какъ нѣкогда своимъ ученикамъ, такъ точно и всѣмъ христіанамъ Господь чрезъ молитву открываетъ смыслъ слова Божія и всѣ тайны его фигуръ и аллегорій²⁾. Весьма важно также согласовать толкованіе съ ученіемъ отцевъ и учителей Церкви.

Во всѣ времена еретики старались подтвердить свои лжеученія словами Св. Писанія, при чемъ извращали смыслъ ихъ для своихъ цѣлей. Совершенно такъ же поступаютъ и послѣдователи Лютера: присвоивъ себѣ право изъяснять Св. Писаніе по своимъ похотямъ, они извращаютъ его, чтобы зацѣпить свои лжеученія. Кромѣ того, они отвергаютъ древнихъ и просвѣщенныхъ толковниковъ, которыхъ одобряетъ Церковь за святость ихъ жизни и ученія. Между тѣмъ обязанность истинныхъ толковниковъ въ томъ именно и состоитъ, чтобы прилагать свои благочестивыя занятія и усердіе къ изученію и дополненію наслѣдства, оставленнаго св. отцами и учителями Церкви послѣдующимъ поколѣніямъ.

Іоаннъ Винцлеръ (1554), францисканецъ, въ должности проповѣдника боролся противъ лютеранъ въ Нюренбергѣ, Кемп-

¹⁾ R. Heinrichs: Der humanist M. Bredenbach als Exeget.—Katholik. 1893. Band 2. Seit 347.

²⁾ Loc. citat. Seit 352.

тенѣ и Ландсхутѣ. Въ полемикѣ съ лютеранами онъ касался и спорнаго вопроса о томъ, какъ должно понимать Св. Писаніе.

Всѣ христіане одинаково понимаютъ Св. Писаніе и признають его авторитетъ, такъ что всякій, отвергающій его и поступающій вопреки ему, есть еретикъ. Разногласіе можетъ быть только о томъ, какой смыслъ Св. Писанія есть истинный и подлинный. Въ этомъ случаѣ простые вѣрующіе не могутъ быть судьями и посредниками, но должны подчиняться толкованіямъ просвѣщенныхъ и божественныхъ учителей, бывшихъ хорошими христіанами и толковниками слова Божія ¹⁾. Противоположное утвержденіе Лютера, будто христіанство до реформаціи не понимало, какъ слѣдуетъ, вдохновеннаго Писанія, представляется ему абсурдомъ. Ужели возможно, чтобы изъ столь многихъ святыхъ и просвѣщенныхъ христіанъ древней Церкви, съ усердіемъ, молитвою и прилежаніемъ изучавшихъ слово Божіе, никому Господь не даровалъ Св. Духа?! Ужели Промыслъ Божій сокрылъ отъ людей тайны христіанской вѣры и Св. Писанія, допустивъ ихъ пребывать во мракѣ невѣрія, въ заблужденіяхъ и безбожной жизни до тѣхъ поръ, пока не пришелъ вѣроломный Лютеръ? Развѣ нѣтъ другого авторитета въ дѣлахъ вѣры, кромѣ Св. Писанія? Развѣ прежде, чѣмъ были написаны четыре евангелія и посланія ап. Павла, не было хорошихъ христіанъ? Черезъ какое Писаніе они были научены? Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ и его двѣнадцать вѣстниковъ развѣ не знали ничего, кромѣ того, что содержится въ Библии? Очевидно, есть еще другой авторитетъ, кромѣ Св. Писанія, такъ какъ и самое Писаніе необходимо объяснять подъ руководствомъ Церкви ²⁾.

Георгъ Вицель (1574) сначала былъ приверженцемъ реформаціи, но потомъ, подъ влияніемъ религіозныхъ и политическихъ послѣдствій ея, сдѣлался ея рѣшительнымъ противникомъ.

Не безъ дурнаго намѣренія даютъ лютеране торжественное обѣщаніе: „кромѣ Писанія, мы ничего не хотимъ слушать“

¹⁾ N. Paulus: Johann Winzler, ein Franciskaner der 16 Jahrhun.—„Katholik“ 1894. Band I: Seit 43.

²⁾ N. Paulus.: Ioh. Winzler Loc. cit. Seit. 47.

Они, дѣйствительно, ненавидятъ св. отцевъ и отвергаютъ ихъ писанія именно потому, что ихъ—новѣйшія измышленія противорѣчать имъ. Еще болѣе видны дурныя намѣренія лютеранъ изъ того, что они извращаютъ Св. Писаніе чрезъ субъективныя изъясненія. портятъ ихъ чрезъ различныя прибавки, поддѣлываютъ въ переводѣ, опускаютъ нѣчто при чтеніи или совсѣмъ устраняютъ съ надменною и язвительною насмѣшкою. Нѣкоторые же изъ лютеранъ даже совсѣмъ не признаютъ никакихъ другихъ писаній, кромѣ тѣхъ, которыя льстятъ ихъ слуху различными уступками грѣху. Относительно послѣдователей этой послѣдней партіи лютеранъ Видель говорить слѣдующее: „Ты попираешь ногами писанія св. отцевъ и восхваляешь только свои собственныя. Преданія древнихъ—человѣческія, а твои только преданія—божественныя, твои суть евангеліе и даже чистое слово Божіе! Не думаешь ли ты, что люди ничего не видятъ и ни о чемъ не могутъ судить? Но, пока мы будемъ читать Св. Писаніе и книги древнихъ, до тѣхъ поръ будемъ обличать секты, которыя объявляютъ себя болѣе достовѣрными, чѣмъ апостольская Церковь“¹⁾.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Döllinger. Reform. Band I. Seite: 34. 115. 116.



WOLODIMIRUS	S-t. HELENA
Magnus Dux Russiae et Pro-	Prima Fundatrix Christianae
pagator Religionis Christianae	Religionis in Moscovia.
in Moscovia.	

РЕЛИГИЯ МОСКОВИТАНЪ

или подробное описаніе начала, продолженія и тепершняго состоянія ихъ религій, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній.

(ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКОЙ РУКОПИСИ 1702 ГОДА)*).

Предисловіе переводчика.

Еще и въ настоящее время есть у насъ много и писателей, и читателей, которые, при изслѣдованіи тѣхъ или другихъ явленій изъ прошлой жизни нашего народа и его исторіи, склоны приписывать особенное значеніе запискамъ иностранцевъ, по различнымъ побужденіямъ пріѣзжавшихъ въ Россію, а по возвращеніи домой издававшихъ свои записки, въ которыхъ они описывали наши нравы, обычаи, порядки частной и общественной жизни и по которымъ тогдашніе европейцы составляли свое понятіе о Россіи и русскомъ народѣ. Многие у насъ еще и теперь готовы заподозривать русскихъ историковъ и отечественные историческіе памятники въ неискренности, отсутствіи должной откровенности, сокрытіи истины по личнымъ или политическимъ причинамъ; въ запискахъ иностранныхъ путешественниковъ они напротивъ всегда ожидаютъ найти всѣ желаемыя свѣдѣнія, сообщенныя съ полною откровенностію, безпристрастіемъ и обстоятельностью. По ихъ мнѣнію, только иностранные писатели могутъ открыть намъ всѣ тайны нашего

*) Помѣщая русскій переводъ этой любопитной нѣмецкой рукописи, редакция ж. „В. и Р.“, въ виду неизвѣстности ея автора, не принимаетъ на себя отвѣтственности въ полной достовѣрности сообщаемыхъ ею фактовъ и ожидаетъ дальнѣйшихъ разслѣдованій о ней со стороны нашихъ любителей историческихъ древностей.

Ред.

прошлаго: имъ некого и нечего бояться; только они могут говорить чистую правду и объ нашихъ царяхъ, и объ нашихъ высшихъ церковныхъ іерархахъ; имъ нѣтъ нужды кривить душею, говоря о недостаткахъ нашего народа; они люди посторонніе, чуждые нашихъ воззрѣній и предразсудковъ, а потому только они одни могли быть и объективными, безпристрастными и непредубѣжденными наблюдателями нашей народной жизни, неподкупными судьями и цѣнителями нашихъ общественныхъ стремленій и характера нашей дѣятельности. Мы однако-же никогда не раздѣляли этого взгляда на иностранныя сообщенія о Россіи и русскомъ народѣ. По нашему мнѣнію, напротивъ *положительное* значеніе записокъ, изданныхъ иностранцами для ознакомленія своихъ соотечественниковъ съ жизнью нашего народа, почти ничтожно. По крайней мѣрѣ о безпристрастїи и основательности въ этомъ случаѣ вовсе не можетъ быть рѣчи. Въ самомъ дѣлѣ, кто авторы такого рода записокъ?—Какой-нибудь іезуитъ, исключительно преданный интересамъ папства, крайне предубѣжденный противъ проклятой „схизмы“ и „схизматиковъ“, прїѣзжавшій къ намъ съ единственною цѣлю—пропагандировать въ Россіи римскій католицизмъ и, конечно, ничего не достигшій у русскаго народа, искренно преданнаго своей Православной Церкви, и потому совершенно разочарованный... Можно ли ожидать отъ такого человѣка безпристрастїа въ сужденїяхъ о русской Церкви и русскомъ православномъ народѣ? Пробылъ онъ въ Россіи нѣсколько мѣсяцевъ, пусть даже годъ, не зная русскаго языка, не имѣя хорошихъ знакомыхъ среди русскихъ людей и получая свѣдѣнія о весьма сложной духовной жизни русскаго народа чрезъ какого-нибудь выкращеннаго еврея, татарина или поляка. Спрашивается: какой обстоятельности и полноты мы можемъ ожидать въ свѣдѣнїяхъ, сообщаемыхъ о нашемъ отечествѣ подобнымъ писателемъ? Оставили послѣ себя мемуары и записки заносчивые и фанатичные лютеране, нѣмецкіе бароны и графы, прїѣзжавшіе по временамъ въ Россію въ качествѣ чрезвычайныхъ пословъ и посольскихъ секретарей. Они обнаруживали всегда слишкомъ высокое мнѣніе о своей образованности и презрительно относились къ невѣжественнымъ

москвитамъ; объ явленіяхъ нашей внутренней жизни они судили всегда съ своей точки зрѣнія и на все смотрѣли чрезъ мутные очки лютеранства; сообщаемыя ими свѣдѣнія оказываются болѣе или менѣе правдоподобными лишь относительно явленій нашей внѣшней жизни—общественной и государственной; но внутренняя или церковная жизнь русскаго народа для нихъ оставалась просто недоступною. Единственно, на что можно указать какъ на положительное значеніе въ запискахъ иностранцевъ о Россіи, это то, что ихъ составители, проживая въ Россіи, отличались чрезвычайною наблюдательностію. Съ живымъ интересомъ они относятся ко всему—и великому и малому, и важному и незначительному. Какъ люди иной страны, иныхъ обычаевъ и нравовъ, они поражаются и заносятъ въ свои записки то, что русскимъ людямъ уже пріѣлось и стало явленіемъ обычнымъ. Само собою понятно, что безъ записокъ иностранцевъ многое изъ подобнаго рода явленій въ жизни вашихъ предковъ для насъ осталось бы совершенно неизвѣстнымъ. Къ сожалѣнію, какъ случайные наблюдатели, иностранцы, отмѣчая въ своихъ запискахъ тотъ или другой фактъ, не всегда высказываютъ объ немъ правильное сужденіе, и не умѣютъ отличать главнаго отъ второстепеннаго, смѣшивая существенное съ случайнымъ.

Предлагаемое въ настоящій разъ въ русскомъ переводѣ разсужденіе иностранца „*Религія москвитинъ*“ для насъ представляетъ тотъ особенный интересъ, что оно имѣетъ своимъ предметомъ *исключительно* религію и религіозную нравственную жизнь русскаго народа, тогда какъ всѣ другіе иностранцы, писавшіе о Россіи, интересовались только бытовою и политическою стороною въ жизни нашего народа, а о религіозныхъ вѣрованіяхъ и церковной жизни говорятъ иногда лишь мимоходомъ.

Кто авторъ этого разсужденія,—неизвѣстно и онъ самъ не называетъ себя. Несомнѣнно однако же, что онъ принадлежалъ къ числу знатныхъ иностранцевъ, проживавшихъ у насъ въ Москвѣ въ концѣ 17-го вѣка, потому что, какъ видно изъ записокъ, онъ принималъ личное участіе въ рѣдкихъ торжествахъ и церемоніяхъ и занималъ почетное мѣсто, имѣя возможность собственными глазами видѣть то, что не всегда было

доступно и москвичамъ. Онъ лично зналъ и часто видѣлъ нашихъ царей Иоанна и Петра Алексѣевичей, въ то время совместно царствовавшихъ. По своему вѣроисповѣданію, онъ былъ несомнѣнно лютеранинъ, потому что онъ явно высказываетъ свое „отвращеніе къ заблужденіямъ римско-католиковъ“, съ благоговѣніемъ отзывается о „блаженномъ Лютерѣ“ и предлагаетъ проэктъ обращенія москвитянъ именно въ лютеранство, указывая и причины, препятствующія этому обращенію. Свѣдѣнія сообщаемыя въ этой запискѣ, какъ мы видимъ изъ ея заключенія, были получены авторомъ 1) путемъ собственнаго и непосредственнаго наблюденія, когда авторъ проживалъ въ Москвѣ, 2) изъ бесѣдъ съ опытнѣйшими и свѣдущими москвитянами и 3) изъ мемуаровъ иностранцевъ, раньше пріѣзжавшихъ въ Россію. Но въ началѣ своей записки авторъ съ полною откровенностію заявляетъ, что все лучшее, что онъ сообщаетъ въ своемъ разсужденіи о религіи москвитянъ, онъ узналъ отъ какого-то обращеннаго въ христіанство еврея, крещеннаго по русскому обряду и въ совершенствѣ изучившаго религію москвитянъ, который продалъ ему даже нѣсколько древне-русскихъ языческихъ идоловъ Перуна, Стрибога и др. По всей вѣроятности, руководствомъ и свѣдѣніями этого выкреста нужно объяснять всѣ тѣ нелѣпыя или извращенныя сужденія, которыя высказываетъ авторъ въ своей запискѣ, напримѣръ, о распространенныхъ среди москвичей твореніяхъ святителя Николая Чудотворца, его символъ вѣрѣ и монашескомъ уставѣ, объ отношеніи русскихъ къ ветхозавѣтному закону и ветхозавѣтнымъ книгамъ, о троеперстіи и двуперстіи и т. д. Лучшія мѣста въ предлагаемой запискѣ это—тѣ, гдѣ авторъ говоритъ о томъ, что онъ самъ лично видѣлъ, напримѣръ, наши древнія торжества въ день новаго года, въ праздникъ крещенія Господня, въ вербное воскресенье, совершеніе брака и т. п. Здѣсь нельзя не удивляться той внимательности и наблюдательности, которыя были свойственны иностранцамъ, пріѣзжавшимъ въ Россію въ то отдаленное отъ насъ время. Впрочемъ, самыя сужденія автора о явленіяхъ, которыя были предметомъ его наблюденій, не всегда вѣрны и правыльны.

Свое сочиненіе неизвѣстный намъ авторъ несомнѣнно пред-

назначалъ для печати и можно думать, что оно весьма рано было извѣстно многимъ русскимъ людямъ того времени. Мы встрѣтили его въ первый разъ въ 70-хъ годахъ настоящаго столѣтія въ видѣ нѣмецкой рукописи, принадлежавшей протоіерею г. Изюма о. Іоанну Костичу, которому она досталась отъ дворянъ Изюмскаго уѣзда Земборскихъ—потомковъ извѣстнаго протоіерея Надаржинскаго, бывшаго духовникомъ императора Петра Великаго. По словамъ о. Костича, рукопись эта принадлежала Надаржинскому. Поля рукописи были исписаны замѣчаніями такого рода: „Вреть проклятый нѣмецъ!“ „Попалъ пальцемъ въ небо!“ „Да, сіе вѣрно и согласно съ ученіемъ Христа“. Замѣчанія эти также будто бы сдѣланы рукою о. Надаржинскаго. На рукописи есть помѣта, что она написана, или быть можетъ, только переписана въ 1702 году. На первомъ листѣ помѣщено прекрасное изображеніе св. равноапостольнаго князя Владиміра и св. княгини Россійской Ольги. Владиміръ нарисованъ старикомъ съ сѣдою бородою и длинными волосами, въ царской коронѣ и бармахъ; правою рукою онъ преподаетъ благословеніе, а лѣвою держитъ скипетръ. Подъ нимъ надпись на латинскомъ языкѣ: „*Wolodimirus Magnus Dux Russiae et Propagator Religionis Christianae in Moscovia*“. Св. Ольга нарисована въ видѣ молодой женщины съ короткими волосами, въ небольшой княжеской коронѣ и бармахъ; въ правой рукѣ она держитъ скипетръ, а въ лѣвой—четвероконечный крестъ. Подъ нею надпись на латинскомъ языкѣ: „*St. Helena Prima Fundatrix Christianae Religionis in Moscovia*“.

Судя по содержанію записки, слѣдовало бы думать, что ея авторъ—нѣмецъ: 1) онъ несомнѣнно лютеранинъ, 2) онъ съ благоговѣніемъ отзывается о Лютерѣ, 3) на нашихъ торжествахъ онъ всегда присутствуетъ въ числѣ лицъ „нѣмецкой націи“; 4) нашу библію онъ сравниваетъ съ нѣмецкою. Между тѣмъ въ нѣмецкой рукописи, о которой идетъ рѣчь, мы встрѣтили замѣчаніе, что она есть переводъ съ французскаго языка,—откуда, очевидно, сдѣдуетъ сдѣлать выводъ, что первоначально записка была составлена на французскомъ языкѣ. Это предположеніе для насъ стало несомнѣннымъ, когда, благодаря любезности Киммеля, намъ удалось достать весьма рѣд-

кій экземпляръ этой записки, изданный въ 1712 году во Франкфуртѣ на Майнѣ и Лейпцигѣ. По сличеніи этого изданія съ бывшею у насъ нѣмецкою рукописью оказалось, что это одно и то же сочиненіе. Недоумѣніе возбуждаетъ лишь то обстоятельство, что на нашей рукописи стоитъ 1702 годъ, а Франкфуртское изданіе вышло въ 1712 году. По всей вѣроятности, или на нашей рукописи ошибочно поставленъ 1702 годъ вмѣсто 1712 года или же сочиненіе это долгое время ходило по рукамъ въ рукописи. Какъ бы то ни было, но и во Франкфуртскомъ изданіи прямо сказано, что первоначально эта записка была составлена на французскомъ языкѣ и только въ 1712 году переведена на нѣмецкій языкъ, причемъ всю отвѣтственность за достовѣрность сообщаемыхъ въ ней свѣдѣній нѣмецкій переводчикъ слагаетъ на ея французскаго автора.

Въ „Чтеніяхъ въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ“ за 1848, 1863 и 1864 гг. было помѣщено обширное изслѣдованіе Аделунга объ иностранцахъ, которые писали о Россіи; но Аделунгъ не знаетъ совсѣмъ ни нашей записки, ни ея автора. Въ 1871 году было издано въ Москвѣ сочиненіе Л. П. Рущинскаго „Религіозный бытъ русскихъ по свѣдѣніямъ иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ“. Сочиненіе это отличается полнотою и основательностію. Авторъ пользовался изданіями всѣхъ извѣстныхъ тогда иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ, оставившихъ какія либо записки о Россіи; но и Рущинскому не была извѣстна записка, предлагаемая нынѣ вниманію читателей. Нѣтъ на нее ни какихъ указаній и у нашихъ церковныхъ историковъ—преосвященныхъ Филарета и Макарія.

Въ 1879 году Императорскимъ Обществомъ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ были изданы: „Бывшаго полковаго священника магистра Генриха Седерберга Замѣтки о религіи и нравахъ русскаго народа во время пребыванія его въ Россіи съ 1709 по 1718 годъ (по рукописи, до сихъ поръ нигдѣ не изданной, Христіанстадъ, 1836 г.) переводъ съ шведскаго А. А. Чумикова“. Судя по плану и существенному содержанію, эта шведская рукопись, изданная Обществомъ, есть передѣлка близкая къ свободному

переводу нашей записки, отъ которой она моложе болѣе, чѣмъ на 124 года (шведская рукопись принадлежитъ къ 1836 году, а франкфуртское изданіе въ нѣмецкомъ переводѣ вышло въ 1712 году) При сличеніи нашей записки, тожественной съ франкфуртскимъ изданіемъ, и шведской рукописи въ переводѣ Чумикова, между ними оказывается очень много разностей. Кромѣ того, въ шведской рукописи было сдѣлано много пропусковъ, которые, по замѣчанію переводчика, и въ самой рукописи обозначены многоточіемъ; но многіе пропуски не отмѣчены совсѣмъ. Наконецъ въ ней допущено и не мало искаженій первоначальнаго текста и даже смысла сообщаемыхъ свѣдѣній. Утвержденіе, что записка эта была составлена бывшимъ полковымъ священникомъ, магистромъ Генрихомъ Седербергомъ, слишкомъ смѣло и ни на чемъ не основано. Седербергъ былъ взятъ русскими въ плѣнъ во время полтавской битвы; затѣмъ онъ былъ отправленъ въ Москву, гдѣ былъ радушно принятъ во многихъ лучшихъ русскихъ домахъ. Авторъ нашей записки жилъ въ Москвѣ гораздо раньше этого времени, когда еще вмѣстѣ царствовали Иванъ и Петръ Алексѣевичи, которыхъ онъ лично видѣлъ во многихъ церковныхъ торжествахъ. По замѣчанію шведской рукописи, бывший полковой священникъ магистръ Генрихъ Седербергъ написалъ свои замѣтки о религіи и нравахъ русскаго народа во время своего пребыванія въ Россіи съ 1709 по 1718 годъ; а предъ нашими глазами лежитъ франкфуртское изданіе 1712 года. Седербергъ писалъ будто бы свои замѣтки на шведскомъ языкѣ; а франкфуртское изданіе 1712 года утверждаетъ, что первоначально (erstlich) это сочиненіе было составлено (verfasset) на французскомъ языкѣ. Ясно, что Седербергъ не могъ быть авторомъ этой записки. Что авторъ былъ лютеранинъ,—это несомнѣнно и это обстоятельство, по всей вѣроятности, подало поводъ виновнику шведской рукописи приписать ее бывшему шведскому пастору Седербергу, который дѣйствительно проживалъ въ Москвѣ *приблизительно* въ то время, къ которому относится составленіе записки.

Къ какой же національности принадлежалъ ея авторъ? По-нятно, что на этотъ вопросъ мы затрудняемся дать опредѣленный отвѣтъ.

Какъ лютеранинъ, авторъ предлагаемой записки не могъ быть вполне безпристрастнымъ въ своихъ сужденіяхъ объ ученіи и богослуженіи Православной Церкви. Но къ чести его нужно сказать, что онъ оказался въ отношеніи къ нашимъ предкамъ болѣе справедливымъ, чѣмъ многіе изъ его современниковъ и предшественниковъ. Известно, что въ 16-мъ и 17-мъ вѣкахъ римскіе католики, а затѣмъ и лютеране упорно высказывали мнѣніе, что русскихъ православныхъ людей нельзя считать христіанами ¹⁾. Нашъ авторъ не раздѣляетъ этого предразсудка и въ XIV главѣ своей записки говоритъ даже „о тѣхъ пунктахъ московитской религіи, которые согласны съ пунктами евангелической религіи и ради которыхъ московитяне вполне могутъ быть названы христіанами“. Такимъ образомъ, европейцы насъ рѣшаются признавать христіанами только потому, что находятъ въ нашемъ вѣроученіи пункты сходные съ вѣроученіемъ лютеранскимъ!.. Вотъ какими были лютеране 200 лѣтъ тому назадъ! Таковыми же остаются они и теперь, какъ показываетъ ихъ участіе въ нашемъ сектантскомъ движеніи. Мечты автора предлагаемой записки объ обращеніи московитянъ въ протестанство, повидимому, нынѣ начинаютъ осуществляться въ штундизмѣ.

Прот. Т. Буткевичъ.

¹⁾ Напр., въ 1620 г. Упсальская академія даже дала тему для соисканія ученой степени: „Utrum Moscovitae sint Christiani?“. На эту тему написалъ свою диссертацию придворный проповѣдникъ Шведскаго короля Іоаннъ Ботвидъ.

О РЕЛИГИИ МОСКОВИТАНЪ ВООБЩЕ.

ГЛАВА I.

Объ обращеніи руссовъ или московитянъ къ христіанской вѣрѣ.

Московитяне хвалятся, что первоначально они были обращены къ христіанству святымъ апостоламъ Андреемъ, братомъ Симона Петра (Simonis Petri). Они рассказываютъ, что этотъ апостолъ отправился на корабль въ Грецію, ѣхалъ по Понту Эвксинскому или Черному морю и достигъ до устьевъ Борисоена (Borysthenis) или Днѣпра, откуда онъ отправился въ Кіевъ, который былъ тогда лучшимъ торговымъ городомъ во всей Россіи; онъ проповѣдывалъ этимъ народамъ и они были наставлены въ познаніи истиннаго Бога и, когда онъ обратился и крестилъ всю Россію, онъ научилъ ихъ крестному знаменію и наставилъ, какъ слѣдуетъ правильно совершать его. Послѣ этого онъ путешествовалъ будто бы въ Новгородъ, графство, которое въ то время имѣло отдѣльное отъ московитянъ правительство, но которое уже много лѣтъ тому назадъ находится подъ владычествомъ царей или великихъ князей. Обративъ также и народы этой страны, онъ, по ихъ мнѣнію, поѣхалъ по Балтійскому морю и прибылъ въ Римъ, откуда отправился въ Пелопонесъ, который въ настоящее время называютъ Мореею и тамъ при царѣ Аедо былъ распятъ за христіанскую вѣру.

Лѣтописи новгородскихъ туземцевъ не согласны съ этимъ преданіемъ московитянъ, ибо они сообщаютъ, что ихъ обратилъ къ христіанской вѣрѣ извѣстный святой Антоній. Послѣ того, какъ этотъ святой, какъ повѣствуютъ вышеупомянутыя лѣтописи, ѣхалъ по Балтійскому морю на большомъ мельничномъ камнѣ, онъ изумленію народа, такимъ же образомъ достигъ

и до Новгорода, и это странное чудо, вмѣстѣ со многими другими, которыя онъ совершилъ впоследствии, побудило жителей этой страны принять христіанскую религію. Въ честь его, за городомъ они устроили прекрасный монастырь, гдѣ до сего времени хранится его мельничныи камень, который показываютъ монахи и который лобзаютъ богомольцы, такъ часто сюда путешествующіе.

Какъ бы то ни было, но несомнѣнно, что москвитяне не могли быть обращены ни святымъ апостоломъ Андреемъ, ни святымъ Антоніемъ, и хотя жители Новгорода стараются доказать своими лѣтописями, что они получили христіанскую вѣру отъ этого послѣдняго, тѣмъ не менѣе они никогда этого не докажутъ. Извѣстно, что въ первые вѣка *Roxolani* были такими грубыми и варварскими народами, что они жили безъ всякаго порядка, и поелику они не занимались никакими искусствами и науками, они не могли писать ни книгъ, ни своей исторіи. Слѣдовательно, въ виду того, что они были научены уже читать и писать, басни, содержащіяся въ ихъ лѣтописяхъ, были кѣмъ-то выдуманы и приведены въ порядокъ: такъ что они служатъ болѣе знакомъ ихъ заносчивости, чѣмъ памятникомъ начала ихъ христіанства. Не безызвѣстно и исторіи свидѣлствуютъ, что до правленія княгини Ольги (*Ola*) и ея внука князя Владиміра (*Wolodimir'a*) русскіе или москвитяне еще всецѣло пребывали въ язычествѣ, такъ что они поклонялись идоламъ своихъ ложныхъ боговъ *Pioguni*, *Stribi*, *Chorsi* и *Mosossi*. Я приобрѣлъ фигуры этихъ идоловъ отъ одного обращеннаго въ христіанство іудея, крещеннаго по русскому обычаю, и все лучшее, которое я повсюду буду приводить относительно религіи москвитянъ, я узналъ отъ него, такъ какъ онъ изучилъ ее въ совершенствѣ. Сверхъ упомянутыхъ четырехъ идоловъ, москвитяне имѣли еще и другихъ ложныхъ боговъ, какъ напр. *Jupiter*, *Saturnus*, *Mars* и т. д. и т. д., о чемъ можно читать у *Martinus Cromer. 1. 3. Reg. Polon.*, равно какъ и у *Paul. Jovius, Lib. de Legat. Basil. M. Principis Moscov. ad Clement. VII. Pontif.*

Несомнѣнно и никто не можетъ отрицать того, что во времена Рюрика (*Ruriko*), когда онъ, по смерти брата своего,

правиль одинъ, что было въ 762 году по Р. Х., вся Россія еще была языческою. Гдѣ же былъ тогда святой Андрей? Затѣмъ послѣ смерти Рюрика управленіе принялъ сынъ его Игорь (Igor) и женился на Ольгѣ, которая была родомъ изъ Пскова (Plescow) и отъ которой родился сынъ по имени Stoslaus (Святославъ).

Когда умеръ Игорь, а его сынъ Святославъ (Stoslaus) былъ еще малолѣтенъ, Ольга управляла одна. Въ 955 году она отправилась въ Константинополь, гдѣ была крещена и наречена Еленою.

Эта прелестная княгиня въ теперешнихъ московитскихъ исторіяхъ называется образомъ солнца, потому что, какъ говорятъ они, она просвѣтила подобно тому, какъ солнце освѣщаетъ міръ, всю Московію вѣрою въ Іисуса Христа. Эта Елена до конца своей жизни оставалась вѣрною христіанской религіи и умерла такъ же свято, какъ и жила.

Святославъ не послѣдовалъ примѣру своей матери, но остался въ язычествѣ; когда же, послѣ его смерти, Володиміръ, мать котораго Maluscha была дочерью одного новгородскаго гражданина, вслѣдствіе истребленія своихъ обоихъ братьевъ, Ярополка, (Ieropolch) и Олега (Olega), сталъ властителемъ всей страны, онъ принялъ наконецъ христіанскую вѣру, послѣ того какъ сначала онъ приказалъ уничтожить въ Кіевѣ многихъ идоловъ, которымъ самъ приносилъ жертвы.

Обращеніе Володиміра произошло слѣдующимъ образомъ. Въ то время, когда онъ спокойно правилъ всею Московіею, многіе христіанскіе князья отправили къ нему своихъ пословъ, чтобы привѣтствовать его и вмѣстѣ съ тѣмъ побудить его къ принятію христіанской религіи. Выслушавъ этихъ пословъ, Володиміръ рѣшился обдумать приведенныя ими основанія; а поелику онъ зналъ, что между христіанами были различныя секты, онъ отправилъ людей точно изслѣдовать различныя мнѣнія, а получивъ чрезъ это средство вѣрныя свѣдѣнія, онъ избралъ вѣроисповѣданіе грековъ, послѣ чего отправилъ посланныхъ въ Константинополь къ обоимъ императорамъ Василю и Константину, и приказалъ имъ сказать, что онъ рѣшилъ вмѣстѣ со всѣми своими подданными, чтобы они отдали ему въ замужество свою сестру Анну. Послѣ того какъ онъ поддерживалъ свое требованіе оружіемъ, онъ крестился въ присут-

ствіи обонхъ этихъ императоровъ и былъ названъ Васи́ліемъ. Послѣ этой церемоніи, поелику тогда въ Московіи патріарха еще не было, константинопольскій патріархъ поставилъ митрополита въ Кіевъ и посвятилъ его; равнымъ образомъ—архіепископа въ Новгородъ, а въ другіе города—епископовъ и священниковъ, которыхъ москвитяне на своемъ языкѣ называютъ *Popen*.

ГЛАВА II.

Объ окончательномъ обращеніи москвитянъ къ христіанской вѣрѣ.

Мнѣніе историковъ, какъ далеко то время, когда москвитяне окончательно приняли христіанскую религію, весьма неодинаково. Баронъ Геберштейнъ, который жилъ болѣе 100 лѣтъ тому назадъ и въ свое время былъ императорскимъ посланникомъ при дворѣ великаго князя московскаго, въ своемъ *Comment. Reg. Moscovit.* пишетъ, что совершенное обращеніе москвитянъ, по его мнѣнію, произошло въ 961 г. по Р. Х., когда на западѣ царствовалъ императоръ Оттонъ. Gagnius въ своей *Descript. Moscovit.* утверждаетъ, что это обращеніе совершено въ 942 году. Micraelius *Syntagm. Histor. Ecclesiast.* l. 3. g. 3. держится того мнѣнія, что, когда великій князь Василий, который крестился, подчинилъ себѣ всю Московію, москвитяне повсюду приняли христіанскую вѣру, послѣ того какъ они увидѣли въ огнѣ книгу, содержащую въ себѣ Новый Заветъ, и снова вынутую изъ него совершенно неповрежденною. Stomegus, котораго мы уже приводили выше, окончательное обращеніе москвитянъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ. Если справедливо, говоритъ онъ, какъ нельзя этого и отрицать, что княгиня Елена, бабка Володимира, стала христіанкою въ девятомъ *Seculo* (вѣкѣ), то въ это же время должно было произойти также и окончательное обращеніе москвитянъ.

Но при этомъ должно замѣтить, что во время правленія княгини Ольги вся Московія не оставила язычества, хотя Ольга была крещена и названа Еленою и хотя ея примѣру послѣдовали нѣкоторые изъ ея царедворцевъ и родственниковъ, потому что уже Святославъ, сынъ ея, ни за что не хотѣлъ

принимать христіанской вѣры, и такимъ образомъ только послѣ обращенія великаго князя Василія послѣдовало обращеніе всей Московіи. Тиранъ Iohann Basilides, или Iwan Basilowiz, говорить очень ясно и опредѣленно въ своемъ отвѣтѣ на исповѣданіе Iohannis Kahitae, польскаго теолога, который въ 1570 году отправлялся въ Москву, главный городъ этого царства, вмѣстѣ съ послами Сигизмунда, короля польскаго, что окончательное введеніе христіанской религіи среди москвитянъ началось во время и въ правленіе Володимира. Вотъ нѣкоторыя слова его на латинскомъ языкѣ: *Baptizantur nostri in Nomine Dei Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, postquam primus Progenitor, Beatus ille, et Magnus Czar Wolodimirus, divinitus illustratus, Nomen Basilii ad mysticam undam nactus est, a quo tempore, usquam ad hanc diem, non Rossiana, sed Christiana appellatur Fides Nostra.* Наши крещаются во имя Бога Отца, Сына и Святаго Духа съ тѣхъ поръ, какъ нашъ прародитель, блаженный и богопросвѣщенный великій царь Володимиръ чрезъ святое крещеніе получилъ имя Василія, отъ каковаго времени и до сего дня наша вѣра называется не русскою, но христіанскою вѣрою. Объ этомъ можно читать у *Heidensteinius Secret. Regis. Polon. I. 1. de Bello Moscovit.,* равно какъ въ *ipsissimi Russorum Annales, et Historia Byzantina.*

ГЛАВА III.

О важнѣйшихъ пунктахъ христіано-московитской религіи.

Москвитяне еще и теперь любятъ греческую религію, и не только исповѣдуютъ, что они члены ея, но хвалятся даже, что они суть наилучшіе греки, хотя во многихъ пунктахъ, какъ мы покажемъ позже, они совершенно отдѣлились отъ нихъ. Такъ какъ они получили свою религію отъ грековъ, то каждый годъ они посылаютъ константинопольскому патріарху 500 дукатовъ просто какъ любезный даръ или милостыню.

Они имѣютъ библію, напечатанную на славянскомъ языкѣ, которая почти во всемъ согласна съ нѣмецкою, и признаютъ ее истиннымъ словомъ Божиимъ. Въ особености они относятся съ уваженіемъ къ книгамъ святого Евангелія, которыя

всегда полагаютъ на тщательно очищенномъ мѣстѣ, и никогда даже не прикасаются къ нимъ прежде чѣмъ не сдѣлаютъ нѣсколько разъ того, что на своемъ языкѣ они называютъ *Ruclop*, то есть, если они приближаются къ книгѣ святаго евангелія, чтобы взять ее, они наклоняютъ голову, благословляютъ себя крестомъ и бьютъ нѣсколько разъ въ грудь, а затѣмъ уже берутъ ее съ великимъ благоговѣніемъ.

Они исповѣдуютъ также, что священное писаніе есть правило вѣры, но, впрочемъ, не единственное, ибо они присоединяютъ къ нему еще семь вселенскихъ соборовъ, или всеобщихъ церковныхъ собраній грековъ, и отцовъ, особенно же творенія Василія Великаго, Григорія Назіанзина, Іоанна Златоуста и Ефрема Сирина. Что касается другихъ соборовъ, которые были послѣ этихъ семи, то они отвергаютъ ихъ всѣ и считаютъ ихъ еретическими. Они принимаютъ также символъ вѣры въ писаніяхъ одного изъ своихъ учителей, именемъ *Nicolai Sudatworiz*, память котораго они ежегодно празднуютъ два раза, и его твореніямъ приписываютъ столь великій авторитетъ, какъ и тѣмъ семи первымъ соборамъ.

Далѣе они одобряютъ символы апостольскій, никейскій, и Аванасіевскій, и съ великою честію и уваженіемъ относятся къ святому Златоусту, о чемъ можно читать въ *Pasicii Polon. Cap. 4 Theol. Moscovit. de Patribus*. Такимъ образомъ когда возникаетъ споръ о религіозныхъ и церковныхъ вещахъ, то свои мнѣнія они утверждаютъ 1) на священномъ писаніи, 2) на первыхъ семи соборахъ, 3) на греческихъ отцахъ. Они не терпятъ, чтобы въ чемъ либо было допущено уклоненіе отъ нихъ, равно какъ и того, чтобы было подвергнуто сомнѣнію что либо самое незначительное. *Vide Iohann. Fabric. in Epist. ad Ferdin. Hispan. Princ.*

Ихъ знатнѣйшіе *Popen* или священники читаютъ народу въ церквахъ Новый Заветъ, что же касается Ветхаго, то поелику онъ, по ихъ мнѣнію, содержитъ въ себѣ мерзкія вещи, они считаютъ его, за исключеніемъ псалмовъ Давида, недостойнымъ даже прикосновенія, а не только того, чтобы его нужно было читать народу: вообще же они настолько презираютъ эту священную книгу, что думаютъ, будто бы ихъ церкви

осквернятся, если они внесутъ ее туда и станутъ читать. Что касается чтенія Новаго Завѣта, то оно происходитъ съ такимъ равнодушіемъ и такою небрежностію, что читающій часто не понимаетъ того, что онъ читаетъ, а слушатели стоятъ безъ всякаго вниманія.

Они не объясняютъ ничего изъ всего того, что читаютъ въ своихъ церквахъ: они даже не проповѣдуютъ, потому что держатся мнѣнія, будто бы чрезъ это въ мірѣ распространяются ереси и погрѣшительныя мнѣнія въ вѣрѣ. Они говорятъ, что публичныя проповѣди, наполненныя вопросами и изворотливыми умозаключеніями, суть источникъ всѣхъ заблужденій. Они воображаютъ даже, что простое чтеніе болѣе пригодно къ тому, чтобы направить сердце и душу ихъ царей къ добру и чистотѣ нравовъ, чѣмъ объясненіе высшихъ тайнъ; поэтому они отвергаютъ и весьма строго запрещаютъ всякіе споры о божественныхъ вещахъ. Если же изъ—за религіи возникаетъ какой либо споръ, то онъ тотъ часъ же прекращается умомъ и пронидательностію патріарха, и какъ бы незначителенъ ни былъ этотъ споръ, только одному патріарху дозволено разрѣшать его.

Они вѣруютъ, что церковь есть собраніе вѣрующихъ, которому Богъ обѣщала Свою благодать и вѣчное блаженство, и безпрестанно хвалятся, ибо воображаютъ, что это собраніе вѣрующихъ единственно и исключительно состоитъ изъ ихъ единовѣрцевъ. О другихъ членахъ ихъ вѣры я буду говорить по порядку въ слѣдующихъ главахъ.

ГЛАВА IV.

Кого москвиты считаютъ врагами своей церкви и кого они считаютъ еретиками?

Москвиты считаютъ врагами своей церкви во-первыхъ турковъ и татаръ: поэтому хотя они уже и допускаютъ къ аудіенціи ихъ пословъ, но тѣмъ не менѣе не предоставляютъ имъ свободы, какъ посланникамъ христіанскихъ князей, цѣловать руку царя. Во-вторыхъ,—іудеевъ, къ которымъ они питаютъ такое отвращеніе и омерзеніе, что они никого изъ нихъ не впускаютъ въ свою страну, развѣ только подъ условіемъ, что онъ пообѣщаетъ принять греческую религію и креститься.

Всѣхъ христіанъ, религія которыхъ не во всемъ согласна съ ихъ религіею, они считаютъ еретиками: поэтому они думаютъ, что ихъ великій князь оскверняется всякій разъ, когда онъ позволяетъ послу христіанскаго князя, не принадлежащему къ ихъ религіи, цѣловать свою руку, и по этой причинѣ они всегда держатъ наготовѣ умывальникъ, наполненный водою, у трона царя, дабы онъ тотчасъ послѣ церемоніи могъ обмыть свои руки.

Хотя римско-католиковъ они считаютъ христіанами, но при этомъ говорятъ, что ихъ религія наполнена большимъ числомъ заблужденій; поэтому, если кто-либо изъ нихъ или иной христіанинъ хочетъ принять ихъ религію (что, впрочемъ, бываетъ рѣдко, развѣ какой либо злодѣй хочетъ чрезъ это спасти свою жизнь), то они крестятъ его въ другой разъ. Подобно тому, какъ церковь восточная совершенно отдѣлилась отъ западной, такъ и московиты, которые гордятся честию быть наслѣдниками грековъ, не хотятъ имѣть никакого общенія съ римско-католиками, которыхъ они называютъ латинянами, потому что въ своемъ общественномъ богослуженіи они употребляютъ латинскій языкъ. Ненависть, которую они питаютъ къ нимъ, такъ велика, что они думаютъ, будто-бы желаютъ много зла кому-либо, когда говорятъ ему: А чтобъ ты сталъ католикомъ!

Поэтому они не безъ отвращенія слушаютъ рѣчь о соединеніи обѣихъ церквей, не говорю уже о томъ, что они не расположены къ нему. Paulus Piascius in Chron. Gestorum in Europa ad A. C. 1595 рассказываетъ, что въ то время, какъ папа разрѣшилъ Генриха Четвертаго отъ церковнаго отлученія, которому онъ его предалъ, въ Римъ прибылъ какой-то московитскій посланникъ, чтобы трактовать тамъ о соединеніи. Такое соединеніе было установлено на собраніи духовныхъ лицъ, и казалось, что русскіе были расположены къ нему. Поэтому они избрали съ своей стороны Ипатія Поцея, епископа Владимірскаго (изъ Ulodimir'a) и Бретскаго, и Кирилла Терлецкаго епископа Луцкаго (изъ Lucio), посланныхъ къ папѣ Клименту VIII, чтобы закрѣпить это соединеніе. Когда эти два епископа прибыли въ Римъ, они произнесли тамъ публичное исповѣданіе римско-католической вѣры, въ томъ мнѣніи, что столь важный и почтенный примѣръ побудитъ всю Моско-

вію послѣдовать имъ. Что же однако случилось? Когда эти епископы возвратились домой, они малки дѣло вовсе не въ томъ положеніи, какъ они воображали себѣ, но напротивъ каждый отвергъ то, что они сдѣлали, и всѣ умы, какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ лицъ, теперь, повидимому, болѣе, чѣмъ когда либо, были далеки отъ соединенія съ римскою церковію. Съ этого времени московиты питаютъ столь великую ненависть къ этому соединенію, что съ ними положительно нельзя говорить о немъ, не причиняя имъ вѣдѣть съ тѣмъ слишкомъ большого огорченія.

Когда одинъ московитъ, бывшій кievскимъ митрополитомъ, по имени Исидоръ, во времена папы Евгенія IV прїѣхалъ на 100 лошадахъ на флорентійскій соборъ, онъ установилъ тамъ, по собственному своему авторитету, воссоединеніе московитанъ съ римскою церковію; но когда онъ возвратился назадъ и вздумалъ проповѣдывать о послушаніи, которое они должны были оказывать святому престолу, онъ при этомъ былъ арестованъ; брошенъ въ темницу и испытывалъ такое ужасное обращеніе, что въ мукахъ и умеръ.

Пункты, такъ рѣзко раздѣляющіе русскую церковь отъ римской, и важнѣйшія причины этого раздѣленія, суть: 1) большое различіе, существующее между постами римской и русской церкви, 2) безбрачное состояніе римско-католическихъ священниковъ, 3) Хрисма или помазаніе дѣтей въ крещеніи, 4) Неокисленный хлѣбъ и, наконецъ, вѣра, что Святыи Духъ исходитъ отъ Отца и Сына; послѣдному пункту они упорно противятся, конечно, потому, что совершенно не могутъ понять его. Московиты терпятъ лицъ евангелическаго вѣроисповѣданія или лютеранъ и реформатовъ, хотя они также и ихъ относятъ къ числу еретиковъ. Тиранъ Иванъ Wasilowiz говорилъ весьма выгодно о лютеранской религіи, когда онъ сказалъ, что ученіе Лютера во всемъ болѣе согласно съ истиною, чѣмъ римско-католическое, и что оно поэтому вполне можетъ быть терпимо. Vide Ioh. Sacran. in Elucidario с. 2.

Въ настоящее время они не только отдаютъ большое предпочтеніе лицамъ евангелическаго вѣроисповѣданія и реформатамъ предъ римско-католиками, но терпятъ ихъ даже во всей

Московіи и дозволяютъ имъ публично исполнять требованія своей религіи и заводить школы, чего они ни въ какомъ случаѣ не хотятъ дозволить римско-католикамъ. Людви́гъ XIII, король французскій, сравнивавшій себя по поведенію съ москвитянами, тѣмъ не менѣе никогда не могъ получить отъ нихъ свободы для римско-католической религіи въ ихъ странѣ. Когда въ 1684 году императоръ отправилъ барона Блюменбергскаго и барона Сироффскаго ко двору обоихъ царей и братьевъ, Ивана и Петра Алексѣевичей, царствовавшихъ въ то время вмѣстѣ, чтобы вести переговоры о формальномъ союзѣ противъ врага христіанства и о нѣкоторыхъ другихъ важныхъ дѣлахъ, эти посланники привели съ собою двухъ іезуитовъ: и поелику на царской службѣ находилось много римско-католиковъ, они добились того, что эти два іезуита могли остаться въ Москвѣ. Но они увидѣли себя вынужденными потихоньку уйти оттуда, потому что москвиты никоимъ образомъ не хотятъ дозволить римско-католическимъ духовнымъ прочно поселиться у нихъ, тѣмъ болѣе, что, по какому то тайному свѣдѣнію, о чемъ я долженъ пройти молчаніемъ, они считали ихъ подозрительными. При этомъ случаѣ знаменитый Олеарій, бывшій тогда Legations Secretarius герцога Голштейнскаго при царскомъ дворѣ, въ своемъ Itinerario Moscovitico весьма удивляется причинамъ, которыя могли заставить москвитянъ въ 1610 году избрать царемъ Владислава, польскаго королевича. Объ этомъ избраніи можно читать у Kobierzyski.

Нынѣ лица евангелическаго вѣроисповѣданія имѣютъ три кирки въ Новой иноземской слободѣ (Nova Inasemskoi Sloboda), то есть, въ мѣстѣ жительства новыхъ нѣмцевъ—офицеровъ. Правящій теперь царь, *Петръ Алексѣевичъ*, позволилъ построить послѣднюю изъ этихъ киркъ и далъ для нея камней; другія двѣ однако-же только деревянныя. До сего времени имъ не было дозволяемо устроить колоколенъ и имѣть колокола, теперь же имъ позволено и это.

Реформаты также имѣютъ въ этой слободѣ или мѣстожительствѣ прекрасную каменную кирку и школу; и царь *Алексѣевичъ* съ боярами или сановниками своего двора посѣщаетъ то

евангелическую, то реформатскую, что московитамъ представляется очень страннымъ.

Также еще и въ нѣмецкихъ рудникахъ, которые находятся приблизительно въ восьми нѣмецкихъ миляхъ отъ Москвы, есть кирка и шеола для лицъ евангелическаго вѣроисповѣданія и реформатовъ.

Ни одна изъ этихъ двухъ религій не должна имѣть въ своихъ киркахъ распятія или другихъ изображеній высокой работы; таковыя должно рисовать на деревѣ или на полотнѣ, о чемъ мы будемъ говорить позже.

Изъ всего того, что мы до сихъ поръ привели, можно заключить, что московиты держатся такого мнѣнія, что христіане, самые близкіе къ нимъ,—греки, затѣмъ—лица евангелическаго вѣроисповѣданія и реформаты, и, наконецъ, римско-католики. Что касается другихъ сектъ, то они не относятъ ихъ къ числу христіанъ, а считаютъ ихъ ханжами и осквернителями церкви, которыхъ они осуждаютъ на смерть; примѣръ этого недавно видѣли въ лицѣ нѣкогого, именемъ Квирина Кульмана, родомъ изъ Силезіи, который вмѣстѣ съ другимъ былъ сожженъ въ городѣ Москвѣ. Дѣло было такъ. Отправившись въ Голландію, этотъ Кульманъ вздумалъ защищать въ Лейденѣ сочиненія башмачника Бѣма и распространялъ тамъ много другихъ грезъ, что и послужило причиною того, что онъ съ величайшимъ позоромъ былъ изгнанъ изъ университета. Потомъ онъ отправился въ Англію и поелику и тамъ онъ хотѣлъ дѣлать то же, что дѣлалъ въ Лейденѣ, онъ былъ прогнанъ изъ этого королевства, такъ что онъ впалъ въ крайнюю нужду и отправился въ Московію, гдѣ онъ пріютился въ главномъ городѣ у нѣмецкаго купца, прозывавшагося Нордерманомъ. Этотъ имѣлъ уже голову, наполненную нелѣпѣйшими заблужденіями, и между прочимъ вѣровалъ, что Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, придетъ на землю еще одинъ разъ какъ великій пророкъ, сотворить многія чудеса, обратитъ всѣхъ грѣшниковъ и затѣмъ введетъ ихъ съ собою въ свое небесное царство. Чѣмъ болѣе его увѣщевали, чтобы онъ одумался, тѣмъ упорнѣе онъ настаивалъ на своихъ дурацкихъ фантазіяхъ, пока, наконецъ, онъ

не далъ прочесть маленькую книжицу, написанную имъ на московскомъ языкѣ, одному изъ знатнѣйшихъ государствен-
ныхъ сановниковъ и настойчиво просилъ его, чтобы онъ позво-
лилъ ему напечатать и издать ее. Послѣ того, какъ этотъ гос-
подинъ сдѣлалъ ему выговоръ за его столь дерзкое предприя-
тіе, онъ сказалъ ему: Нордерманъ, ты съума сошелъ или глу-
пецъ? Ты знаешь, что я—твой другъ; я совѣтую тебѣ, чтобы
ты совершенно выбросилъ изъ головы твое намѣреніе, иначе
ты несомнѣнно будешь брошенъ въ огонь. Но вмѣсто того,
чтобы воспользоваться этимъ увѣщаніемъ, Нордерманъ тотчасъ
послѣ этого пошелъ въ типографію и просилъ книгопечатника,
чтобы онъ напечаталъ его трактатецъ. Когда же полѣдній от-
клонялъ его, потому что онъ не могъ этого сдѣлать безъ со-
гласія патріарха, онъ такъ упорно присталъ къ нему, что онъ,
наконецъ, взялъ рукопись и понесъ ее патріарху, который,
прочитавъ ее и увидѣвъ всѣ глупыя мнѣнія, какими она была
наполнена, приказалъ арестовать Нордермана и Кульмана и
заключить въ темницу. Поелику же съ упорствомъ они хотѣли
настаивать на своихъ заблужденіяхъ, они были живыми сож-
жены въ избѣ, которую москвиты называютъ черною избой.

Такимъ образомъ мы снова возвращаемся къ религіи рус-
скихъ. Несомнѣнно, что эти народы полагаютъ очень большое
различіе между своею религіею и религіею другихъ христіанъ
и въ этомъ отношеніи заходятъ такъ далеко, что всѣ тѣ, ко-
торые не принадлежатъ къ ихъ вѣрѣ, у нихъ считаются лож-
ными христіанами. Ни одному человѣку, кромѣ тѣхъ, которые
принадлежатъ къ греческой религіи, они не дозволяютъ вхо-
дить въ ихъ церкви; и я никому не совѣтовалъ бы дѣлать это
тайно, ибо если его поймутъ, то онъ, безъ сомнѣнія, полу-
читъ, конечно, кнутъ, то есть, онъ будетъ наказанъ ударами
кнута или на всю жизнь его присудятъ къ мукамъ соколиной
охоты, развѣ только онъ приметъ русскую вѣру и окрестится
въ таковой религіи. Москвиты считаютъ одинаковыми собакъ
и людей не своей вѣры; ибо если собака или человѣкъ иной
религіи случайно войдутъ въ какую либо изъ ихъ церквей, то
она, по ихъ мнѣнію, оскверняется и лишается святости, и въ

такимъ случаѣ они должны освящать ее снова опять, что они и совершаютъ съ особыми церемоніями. Тѣмъ не менѣе важные сановники часто допускаютъ, что вмѣстѣ съ ними ино-вѣрцы входятъ въ ихъ часовни.

Чтобы показать простоту московитовъ въ этомъ отношеніи, я кочу разсказать здѣсь недавно бывшій случай. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ городъ Москву прибылъ англійскій посланникъ и привезъ съ собою туда большую обезьяну, на которую онъ надѣлъ ливрею, какъ на какого либо изъ своихъ лакеевъ. Выбѣжавъ однажды, эта обезьяна вскочила въ церковь, находившуюся противъ дома посланника. Эта злосчастная обезьяна, какими бываютъ всѣ таковыя животныя, очень дурно хозяйничала тамъ, повсюду она взбиралась наверхъ, бросала внизъ и попортила всѣ иконы, висѣвшія на стѣнахъ, и надѣлала много другихъ безпорядковъ. Послѣ этого въ церковь скоро прибѣжалъ пономарь, который услышалъ шумъ, и когда онъ увидѣлъ обезьяну, одѣтую въ ливрею посланника, онъ подумалъ, что это былъ одинъ изъ его лакеевъ. Онъ заперъ церковь, пошелъ къ патріарху и разсказалъ ему обо всемъ, что случилось. Послѣдній выбѣжалъ, исполненный ревностію, и отправился ту же минуту къ царю, чтобы сообщить ему о столь безбожномъ дѣлѣ. Послѣ этого было командировано тотъ-часъ же нѣсколько стрѣльцовъ, вооруженныхъ алебардами, чтобы арестовать злодѣя, который рѣшился осквернить церковь и котораго они приняли за лакея.

Когда стрѣльцы—это наилучшіе солдаты во всей Москвитіи, подобно тому, какъ янычары у турковъ, пришли въ церковь, на прекраснѣйшемъ алтарѣ они нашли обезьяну, которая работала со всею своею силою. Они приказали ей тотъ-часъ сойти внизъ, а въ противномъ случаѣ грозили дать ей жестокіе удары; но поелику они говорили только съ животнымъ, то и она имъ не повиновалась, а напротивъ показывала имъ зубы, —что разгнѣвало одного изъ стрѣльцовъ до такой степени, что онъ прибѣжалъ къ обезьянѣ и далъ ей по спинѣ нѣсколько ударовъ своимъ копьемъ. Но обезьяна, большая и сильная, раздраженная полученными ударами, прыгнула на стрѣльца

и, не смотря на удары, которыми другіе думали отогнать ее, такъ страшно покусала его, что его, какъ мертваго, должны были унести домой. Между тѣмъ остальные стрѣльцы только съ большимъ трудомъ могли сражаться съ обезьяною и имъ удалось взять ее лишь послѣ того, какъ ей было нанесено на землѣ много ударовъ. Затѣмъ они связали ее, и въ такомъ видѣ потащили въ тюрьму въ сопровожденіи собравшейся многочисленной толпы.

Посланникъ едва избѣжалъ бы опасности подвергнуться такой же злосчастной судьбѣ, какъ и обезьяна, еслибы не получилъ охраны для своей квартиры, потому что чернь была очень разгнѣвана, вообразивъ себѣ, что онъ былъ виновникомъ происшедшаго оскверненія церкви; вѣдь были и такіе, которые имѣли на него подозрѣніе, будто бы онъ имѣлъ общеніе съ злыми духами, потому что привелъ съ собою черта, отъ котораго нельзя было добиться ни одного слова. Знатнѣйшіе офицеры и купцы пошли затѣмъ къ царю и доложили ему, что тотъ, который произвелъ беспорядокъ въ церкви, не человекъ, а животное, пойманное въ Остѣ-Индіи и впослѣдствіи ставшее ручнымъ. Посланникъ также предлагалъ заплатить вдвое за причиненное поврежденіе; тѣмъ не менѣе это не спасло обезьяны, ибо патріархъ возразилъ, что она не только осквернила церковь, но произвела также шумъ и беспорядокъ въ святомъ мѣстѣ, и потому необходимо должна умереть, чѣмъ бы она ни была, животнымъ или воплощеннымъ дьяволомъ. Когда это рѣшеніе было произнесено, бѣдную обезьяну закованную и связанную потащили по всему городу, а потомъ, поелику ей боялись какъ чорта, она была застрѣлена нѣкоторыми изъ храбрѣйшихъ и отважнѣйшихъ стрѣльцовъ. Послѣ такой престлестной экзекуціи было объявлено публично, что никто не долженъ нападать на посланника подѣ страхомъ смертной казни.

Московиты вѣрують вмѣстѣ съ лютеранами, что Спаситель нашъ, Іисусъ Христосъ, есть единственный верховный глава церкви, но не допускають, что церковь здѣсь на землѣ должна имѣть видимую главу и что папа получилъ отъ Бога свое высокое достоинство и почетъ; напротивъ они утверждаютъ, что онъ несправедливо высокобренъ.

Они совершенно не даютъ мѣста въ христіанской церкви приматству и оно имъ настолько противно, что они ничего не хотятъ объ немъ слышать. По этой причинѣ они не приписываютъ папѣ никакого другого титула, кромѣ учителя, что въ особенности можно видѣть въ письмахъ Василія къ папѣ Клименту, надписаніе которыхъ таково: *Clementi Papae, Pastori et Doctori Romanae Ecclesiae etc.* Папѣ Клименту, пастырю и учителю римской церкви и т. д.

Въ настоящее время они ничего не признаютъ относительно чудесныхъ дѣлъ церкви и не придаютъ имъ ни какой вѣры; напротивъ они ясно говорятъ и пишутъ, что чудеса, которыя прежде были совершаемы для обращенія невѣрующихъ, прекратились, и не совершаются болѣе въ церкви съ тѣхъ поръ, какъ она получила вѣру.

ГЛАВА V.

О трехъ вещахъ, которыя у московитянъ являются святыми и освященными и ими весьма почитаемы, именно о бракѣ, верховномъ правительствѣ и санѣ духовныхъ.

Московитяне считаютъ бракъ весьма святымъ дѣломъ. Они установили его такимъ образомъ, что въ четвертой степени свойства или родства онъ запрещенъ подъ страхомъ смертной казни. Такое же наказаніе назначено также и для тѣхъ, которые берутъ болѣе одной жены; самъ царь или великій князь не долженъ имѣть болѣе одной жены, за исключеніемъ развѣ того, какъ бывали примѣры, что жена была неплодною или не обѣщала дать наслѣдника,—въ такомъ случаѣ онъ можетъ заключить ее въ монастырь и жениться на другой. Что касается того, чтобы братъ другую жену послѣ смерти первой, то хотя они это терпятъ и допускаютъ, что это можетъ бывать, но такой бракъ они едвали считаютъ хорошимъ и законнымъ, почему ни одинъ изъ ихъ священниковъ не можетъ жениться во второй разъ. Что касается третьяго брака, то они такового совсѣмъ не одобряютъ и тотъ, кто его требуетъ, долженъ представить важныя причины. Четвертый же бракъ такъ строго

воспрещенъ, что тѣ, которые вступаютъ въ него, навязываютъ себѣ смерть.

Разводъ брачный у московитянъ бываетъ очень часто; но на него требуется разрѣшеніе епископа.

Священникамъ они не только позволяютъ жениться, но, по своему ученію, они признаютъ вообще необходимымъ даже, чтобы священникъ былъ женатъ,—что они доказываютъ Тим. 3. ст. 2, и брачное состояніе священниковъ считаютъ настолько абсолютно необходимымъ, что они не принимаютъ никого, развѣ только онъ пообѣщаетъ и дастъ клятву взять жену. Но если она у него умираетъ, то ему не дозволяется жениться на другой. Въ такомъ случаѣ онъ долженъ или идти въ монастырь или снять священническую одежду и находиться опять среди мірянъ и свѣтскихъ лицъ. Когда женятся духовныя лица, то они должны выбирать дѣвицу чистую, потому что имъ не дозволяется брать вдову, а еще менѣе—лицо, противъ нравственности и повеленія котораго можно что-либо сказать.

Изъ этого они заключаютъ и твердо вѣрують, что римско-католическая церковь не только впуталась въ ужасное заблужденіе, но что она поступаетъ также и противъ святого собора, бывшаго въ Гангрѣ, когда она учитъ, что женатые священники не достойны принимать тѣло нашего Господа Христа. *vid. Iohann. Metropolit. ad. Archiepisc. Rom. ap. Heberstein.*

Къ верховному правительству московитяне питаютъ глубочайшее почтеніе. Въ этомъ отношеніи они идутъ такъ далеко, что считаютъ даже членомъ вѣры, что воля ихъ князя или царя есть воля Божія, такъ что, если они въ чемъ либо сомнѣваются, они говорятъ какъ пословицу: Богъ и напѣ царь вѣдаютъ это.

Царя они называютъ даже ключеносцемъ и слугою нашего Бога. Вообще же они вѣрують, что этотъ властитель есть тотъ, который совершаетъ слово и волю Бога и что всему, что онъ одобряетъ въ дѣлахъ вѣры и что ему кажется хорошимъ, должно слѣдовать какъ законному и справедливому дѣлу.

Князья страны подчинены царю въ такой степени, что никто

изъ нихъ, даже самый знатнѣйшій, даже какъ бы онъ ни былъ богатъ и могущественъ, не можетъ принять иначе, какъ пакъ тотчасъ на землю, самаго незначительнѣйшаго изъ его служителей, пришедшаго къ нему, чтобы позвать его или передать ему отъ царя приказаніе. Въ такой позатурѣ они принимаютъ приказанія своего повелителя, подобно тому, какъ бы это были повелѣнія самаго Бога. Они не должны отказываться отъ исполненія ихъ, ни представлять какое либо извиненіе, хотя бы имъ поручалось и такое дѣло, при исполненіи котораго, по ихъ убѣжденію, они потеряли бы свою жизнь.

Когда царь въ присутствіи какъ либо косо посмотритъ на нихъ или иначе дастъ нонякъ свое неблаговоленіе, то они тотчасъ говорятъ: Да здравствуетъ ваше царское величество, вотъ моя голова, дѣлайте съ нею, что вамъ угодно. Но если они получили милостивую аудіенцію, то они умѣютъ похвастать ею, и говорятъ, что они увидѣли ясныя очи царя.

Въ-третьихъ, московитяне питаютъ весьма большое уваженіе къ духовному сану. Въ своей церкви они также имѣютъ извѣстный іерархическій порядокъ. Высшее лицо въ ней—патріархъ, который всегда долженъ проживать въ главномъ городѣ—Москвѣ. Прежде онъ былъ поставляемъ константинопольскимъ патріархомъ, но теперь онъ избирается нѣкоторыми духовными лицами, которыхъ для этого указываетъ и назначаетъ царь. Эти духовныя лица собираются вмѣстѣ съ митрополитами, архіепископами и епископами, и послѣ того, какъ они посовѣтуются между собою относительно избранія, которое они должны сдѣлать, они берутъ одного изъ тѣхъ, которые были названы, отдѣляютъ отъ себя и поставляютъ единогласно.

Патріархъ вмѣстѣ съ царемъ есть первое лицо по достоинству и почестямъ. Въ духовныхъ дѣлахъ онъ правитъ всѣмъ по своей волѣ и царь часто спрашиваетъ у него совѣта въ дѣлахъ религіи. Онъ одѣвается въ длинную черную рясу, и когда онъ выходитъ, ѣдетъ верхомъ и путешествуетъ въ экипажѣ, то предъ нимъ всегда несутъ епископскій носохъ или онъ самъ держитъ его въ рукѣ. Къ нему толпами сбѣгается народъ, чтобы посмотреть на него, и просить его благословенія, которое онъ раздаетъ имъ на обѣ стороны двумя вытянутыми пальцами.

За патриархомъ слѣдуютъ по порядку четыре митрополита, которые имѣютъ такое же положеніе, какъ кардиналы у римско-католиковъ. Первый митрополитъ—новгородскій, второй—ростовскій (Rosthaw), третій—казанскій и четвертый—сарскій (Sarskiensi). Послѣдній всегда долженъ быть при царскомъ дворѣ въ Москвѣ.

Архіепископы слѣдуютъ за митрополитами и числомъ—шесть 1) кievскій, 2) московскій, 3) псковскій (Plesco), 4) володимірскій, 5) тобольскій въ Сибири, 6) казанскаго царства и 7) астраханскій.

За ними слѣдуютъ другія духовныя лица, которыхъ москвитяне называютъ *попами*. Они различнаго достоинства, какъ, напр. *протопопы*, или *протопресвитеры*, *дѣконы* и другіе подобныя, число которыхъ въ Москвѣ такъ велико, что ихъ вездѣ можно видѣть стаями, какъ воробьевъ. Въ одномъ столичномъ городѣ Москвѣ ихъ насчитываютъ до 4000, кромѣ монаховъ. Эти господа *попы* не имѣютъ иной учености, кромѣ того, что они могутъ читать, писать и пѣть; да отъ нихъ, впрочемъ, ничего большаго и не требуется. Узнаютъ ихъ прежде всего по маленькой шапочкѣ, называемой *скуфіею*, которую они должны носить и которую патриархъ возлагаетъ имъ на голову послѣ посвященія. Все достоинство ихъ священства состоитъ только въ этой *скуфіи* или шапочкѣ, и тотъ, кто сорветъ ее у нихъ или собьетъ съ головы, подвергается весьма строгому наказанію. Впрочемъ, такъ какъ большая часть такихъ поповъ—пьяницы и безпутники, то никто не задумывается колотить ихъ умѣя ловко снять у нихъ эту шапочку съ головы и потомъ надѣвая ее имъ снова послѣ того, какъ они получили достаточное количество ударовъ. Такъ какъ уваженіемъ пользуется только эта шапочка, то, ради шутки и къ удивленію иностранцевъ, ихъ часто угощаютъ побоями въ кабакахъ или принадлежащихъ царю избахъ, въ которыхъ продаютъ пиво, медъ и водку. Другой знакъ, по которому можно узнать поповъ, это—небольшая палка, которую они носятъ въ рукѣ, и въ третьихъ—очень длинная и широкая одежда, которая бываетъ или чернаго, или зеленаго, или краснаго, или голубаго, или, наконецъ, такого цвѣта, въ какой имъ нравится одѣваться. Обѣдню служатъ они не каж-

дый день, какъ римско-католическіе священники, но они совершаютъ ее обыкновенно только три раза въ недѣлю. Когда человѣкъ изъ простаго народа встрѣчается съ попомъ, то онъ проситъ у него благословенія, и попъ даетъ ему это благословеніе, дѣлая знаменіе креста на его челѣ и на груди, затѣмъ цѣлуетъ его и прощается съ нимъ.

Монахи, живущіе въ монастыряхъ, слѣдуютъ за попами. Вся Москва наполнена ими, и всѣ они принадлежатъ къ ордену святаго Василия, или святаго Бенедикта, или святаго Николая. Ихъ правила не согласны съ правилами римско-католическихъ монаховъ, хотя они, какъ и тѣ, исполняютъ три слѣдующихъ обѣта, именно—цѣломудрія, бѣдности и послушанія, и проживаютъ въ монастыряхъ; но они имѣютъ и свои особыя правила. Они ведутъ строгую жизнь, и въ своихъ монастыряхъ не должны ѣсть мяса.

Что касается доминиканцевъ, іезуитовъ, францисканцевъ, капуциновъ, картезіанцевъ, кармелитовъ и другихъ подобныхъ, то это—такіе ордена, которые у московитянъ неизвѣстны и среди нихъ не признаются. Русскіе монахи всѣ одѣты одинаковымъ образомъ: зимою они покрываютъ себя большими бараньими мѣхами, а сверхъ этого возлагаютъ длинную черную мантию съ клобукомъ такого же цвѣта на голову,—такъ что ихъ одѣяніе очень похоже на доминиканское. На рукѣ они носятъ чотки или *Pater noster*, которыя однако же сдѣланы совершенно иначе, чѣмъ римско-католическія. Въ своихъ монастыряхъ они имѣютъ аббатовъ, которыхъ они называютъ архимандритами; и пріоровъ, называемыхъ игуменами; но они такіе невѣжественные и грубые люди, что изъ десяти едва-ли встрѣчается одинъ, могущій хорошо прочесть на память Отче нашъ и Вѣрую. Впрочемъ, объ этомъ мы будемъ говорить, въ принятомъ нами порядкѣ, на своемъ мѣстѣ. Монахини, или духовныя дѣвы, живутъ точно такимъ же образомъ, какъ и монахи, потому что онѣ, точно такъ же, какъ и тѣ, одѣваются въ длиннѣйшій черный *Habit*, за исключеніемъ благородныхъ, которыя носятъ на головѣ большое бѣлое покрывало.

Московитяне имѣютъ также и своихъ отшельниковъ, живу-

идишь милостивую, которую подаютъ имъ иностранцы и путешественники, за что всё они высказываютъ въ нимъ свое благоговѣнiе и пожеланiе счастливаго продолженiя ихъ предпрiятiя.

Епископы и священники живутъ частiю на опредѣленные взносы, частiю на то, чѣмъ дарятъ ихъ нѣкоторые частныя лица, и не владѣютъ ни земельными имѣнiями, ни замками, какъ прелаты римско-католической церкви.

Симонiя или продажа духовныхъ должностей у москвитянъ дѣло обычное и очень распространенное, такъ что въ Римѣ и или въ другомъ какомъ либо мѣстѣ она встрѣчается не такъ часто.

(Продолженiе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско- философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожеіе внутри вась“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

—♦♦♦—
Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: чоодьмеу.

Впрою разумьваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павел Солтисъ.*

Краткій обзоръ русской апологетической литературы.

(Окончаніе *).

Въ 1887 году профессоръ богословія въ Военно-Медицинской академіи, Лѣсномъ Институтѣ, Высшихъ Женскихъ курсахъ и женской гимназіи княгини Оболенской, протоіерей Дмитрій Алексѣевичъ *Тихомировъ*, издалъ свой „Курсъ Основнаго Богословія“, въ прошломъ году вышедшій уже вторымъ изданіемъ. Содержаніе его—обычное для курсовъ по Основному Богословію. Оно распадается на введеніе (стр. 1—2), въ которомъ дается понятіе о предметѣ, задачѣ, методѣ изложенія и раздѣленіи науки,—и двѣ части. Въ первой части, опредѣливъ понятіе о религіи, профессоръ говоритъ далѣе о происхожденіи религіи, ея первобытной формѣ, совершенствѣ первобытнаго человѣка и его паденіи, происхожденіи язычества, его развитіи и общемъ характерѣ, затѣмъ онъ излагаетъ основныя истины религіи—бытіе божіе и его доказательства: космологическое, телеологическое и психологическое,—предлагаетъ ученіе о томъ, что Богъ есть существо личное, живое, что Онъ есть творецъ міра. Это даетъ ему поводъ высказать свое сужденіе о происхожденіи и образованіи вещества, или міра неорганическаго, объ образованіи земной планеты, о происхожденіи живыхъ существъ и въ частности человѣка, о древности человѣка, о единствѣ рода человѣческаго, о Богѣ Промыслителѣ, о духовномъ началѣ въ человѣческой природѣ и, наконецъ, о

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 19.

безсмертія человѣка. Вторая часть Основнаго Богословія проф. Тихомирова представляетъ „доказательства богооткровеннаго достоинства исповѣдуемой нами христіанской религіи. Такими доказательствами служатъ: 1) изслѣдованіе другихъ нынѣ существующихъ религіи и 2) изложеніе какъ исторіи происхожденія, такъ и всего ученія христіанства“. Изъ естественныхъ религіи авторъ указываетъ на религію Китая, Индіи, персовъ, іудеевъ и магометанъ. Послѣ этого онъ переходитъ къ изложенію ученія о божественномъ откровеніи, о приготовленіи міра къ явленію христіанства и происхожденію его, объ источникахъ христіанской религіи, о жизни и характерѣ Иисуса Христа, о чудесахъ Иисуса Христа, Его воскресеніи; затѣмъ излагается ученіе христіанской вѣры—а) догматическое: о Св. Троицѣ, воплощеніи и искупленіи, б) нравственное; наконецъ профессоръ Тихомировъ указываетъ своимъ слушателямъ и отличительныя черты христіанскихъ вѣроисповѣданій—римско-католическаго и протестантскаго.—И такъ, передъ нами, какъ видитъ читатель, полный курсъ Основнаго Богословія, у западныхъ богослововъ, напр., Геттингера, Шанца и др., занимающій болѣе 1000 страницъ, а у Тихомирова помѣстившійся всего только на 175 страницахъ. Курсъ этотъ изложенъ языкомъ весьма простымъ, яснымъ и общепонятнымъ; къ сожалѣнію, онъ чрезвычайно кратокъ и сжатъ. Безъ сомнѣнія, для слушателей о. Тихомирова, лицъ свѣтскаго званія и слушательницъ высшихъ женскихъ курсовъ онъ совершенно удовлетворителенъ,—и едва ли слѣдуетъ большаго требовать отъ обыкновеннаго учебнаго пособія; но никакого научнаго значенія онъ, конечно, не имѣетъ. Можно было бы признать въ курсѣ о. Тихомирова неудачною его попытку примирить библейское повѣствованіе о сотвореніи міра съ выводами естествознанія; въ немъ дѣлается большая уступка въ пользу послѣднихъ; но самъ о. Тихомировъ предупреждаетъ этотъ упрекъ замѣчаніемъ, что „въ настоящее время и невозможно полное примиреніе Библии съ наукою“. Но чему же въ такомъ случаѣ вѣрить—Библии или наукѣ?—На этотъ вопросъ не дано даже и косвеннаго отвѣта. Нельзя не пожалѣть также о томъ, что о. Тихомировъ не достаточно выяснилъ понятіе о религіи и ея

сущности въ смыслѣ ея самостоятельности и независимости отъ другихъ явленій духовной жизни человѣка—чувствъ нравственнаго, интеллектуальнаго и эстетическаго. Но трудно предъ-являть научныя требованія къ учебному пособию, имѣющему специальное назначеніе и, быть можетъ, зависящему, по самому характеру своему, отъ какихъ либо особыхъ условій, напр., школьной программы или подготовки учащихся.

Въ томъ же родѣ, какъ и курсъ Основнаго Богословія о. Тихомирова, въ 1889 году вышелъ въ свѣтъ „Краткій курсъ лекцій по Православному Богословію профессора богословія при Императорскомъ Новороссійскомъ университетѣ, протоіерея Александра Кудрявцева, въ 3-хъ частяхъ“. Введеніе посвящено на разъясненіе различія между закономъ Божиимъ и Богословіемъ, на указаніе того значенія, какое приличествуетъ Богословію въ университетѣ, и на опредѣленіе метода и плана богословской науки въ университетѣ. Содержаніе первой части составляетъ такъ называемое „естественное богословіе“ (о религій вообще; объ атеизмѣ; критика атеизма и матеріализма; бытіе Бога, какъ личнаго и безконечнаго духа, и его доказательства; духовность души и ея безсмертіе; о пантеизмѣ и естественныхъ религіяхъ). Во второй части излагается „богословіе ветхозавѣтное“ (о священныхъ книгахъ Ветхаго За-вѣта, о различныхъ ученіяхъ, только нѣкоторую связь имѣющихъ съ истиннымъ ветхозавѣтнымъ ученіемъ—талмудѣ, каббалѣ, ученіи александрійско-египетскомъ, ученіи терапевтовъ и ессеевъ, саддукеевъ, раввинизмѣ и магометанствѣ; объ истинахъ вѣры и благочестія по ветхозавѣтному ученію). Содержаніе третьей части составляетъ библейское новозавѣтное богословіе (о священныхъ книгахъ Новаго За-вѣта, о Евангеліяхъ и евангельскомъ ученіи объ ученіи Христа Спасителя въ Его собственныхъ устахъ и объ ученіи Христа Спасителя въ устахъ апостоловъ).—Курсъ профессора Кудрявцева въ его настоящемъ видѣ не вполне законченъ. Изъ введенія видно, что авторъ дѣлитъ свой трудъ не на три части, какъ напечатано, а на четыре. „Въ четвертой, которая носитъ у насъ названіе „Богословіе патристическое“, говоритъ онъ, мы излагаемъ ученіе сперва о тѣхъ средствахъ, какія употребляла святая Церковь

къ сохраненію и утвержденію воспринятаго Ею отъ Христа Спасителя ученія, а затѣмъ и самое изложеніе и уясненіе истинъ вѣры и благочестія. Въ заключеніе мы предлагаемъ, въ видѣ прибавленія, *шестую* (? а гдѣ же пятая?) часть, которая носить у насъ названіе „Апология христіанской нравственности“. На самомъ дѣлѣ въ отпечатанной книгѣ нѣтъ ни „Богословія патристическаго“, ни „Апологии христіанской нравственности“. Ясно, что о. Кудрявцевъ не выполнилъ предначертаннаго плана и перепуталъ его раздѣленія на части. Курсъ Богословія, составленный о. Кудрявцевымъ, нельзя назвать полнымъ и систематическимъ изложеніемъ научныхъ основаній для оправданія предъ разумомъ достоинства богооткровеннаго ученія. Но этотъ упрекъ уже напередъ отклоняетъ отъ себя авторъ. „Въ виду того, что въ составъ богословской науки въ университетѣ должно войти многое изъ разныхъ наукъ богословскихъ, говоритъ онъ, преподаваніе Богословія не можетъ совершаться здѣсь по тому методу, по какому совершается оно въ высшихъ и среднихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Здѣсь нельзя слѣдовать, какъ слѣдуютъ тамъ, методу систематическому“. Такъ ли это или нѣтъ, это—другой вопросъ; но нельзя требовать отъ автора того, чего онъ самъ не можетъ или не хочетъ дать. Во всякомъ случаѣ по обстоятельности и полнотѣ изложенія „Курсъ“ Кудрявцева стоитъ гораздо выше „Курса“ Тихомирова. Въ уразумѣніи богооткровенныхъ истинъ онъ можетъ удовлетворить и читателей болѣе требовательныхъ, чѣмъ какихъ имѣетъ въ виду „Курсъ“ Тихомирова. Въ немъ мы не найдемъ ничего новаго, ничего особеннаго, но что выработано христіанскою апологетическою литературою, то о. Кудрявцевъ сумѣлъ передать въ существенныхъ чертахъ своимъ слушателямъ просто, ясно и живо. Онъ пользовался безупречными источниками и не на одномъ только русскомъ языкѣ. Въ этомъ отношеніи книга свидѣтельствуетъ объ обширной начитанности автора, основательно владѣвшаго своимъ предметомъ. Критика встрѣтила трудъ о. Кудрявцева весьма радушно и дала выгодный отзывъ о немъ. Вотъ что читаемъ мы въ „Православномъ Обзорѣніи“ за 1889 г. стр. 828: „При своихъ несомнѣнныхъ внутреннихъ достоинствахъ,—краткомъ изложеніи самаго

существеннаго и мѣткой критикѣ встрѣчающихся на пути противоположныхъ мнѣній, чистомъ и красивомъ слогѣ, увлекающемъ мысль и располагающемъ сердце, книга протоіерея А. Кудрявцева производить самое отрадное впечатлѣніе и можетъ заинтересовать всякій образованный умъ. Она можетъ быть прекраснѣйшимъ пособіемъ въ духовныхъ семинаріяхъ при изученіи основнаго богословія“. На послѣднюю рекомендацію, какъ мы видѣли, не рассчитывалъ и самъ авторъ.

Въ 1890 году протоіерей Аполлосъ *Знаменскій*, профессоръ богословія въ Императорскомъ историко-филологическомъ институтѣ, издалъ свои „Записки по предмету Православнаго Христіанскаго Вѣроученія“. Эти „Записки“ распадаются на три отдѣла. Въ первыхъ двухъ отдѣлахъ излагается „Основное Богословіе и христіанская Апологетика“, а въ третьемъ— „Догматическое Христіанское ученіе по разумнѣію Православной церкви“. „Записки“ эти имѣютъ свое спеціальное назначеніе, какъ учебное пособіе, и на научное значеніе, конечно, не претендуютъ.

Такимъ же характеромъ учебнаго пособія отличаются и „Краткія Записки по Основному Богословію (для студентовъ Московскаго Университета въ пособіе при подготовкѣ къ экзаменамъ 1895 года), составленныя протоіереемъ Николаемъ *Елеонскимъ*“. Эти „Краткія Записки“ гораздо обстоятельнѣе рассматриваютъ затронутые вопросы, чѣмъ предшествовавшія „Записки“ проф. Знаменскаго. Авторъ ихъ слѣдуетъ чисто научному методу. „Богословскій Вѣстникъ“ привѣтствовалъ появленіе этой книги, какъ серьезнаго ученаго труда въ области русской апологетической литературы. Критикъ „Богословскаго Вѣстника“ (А. И. Введенскій) въ особенности отмѣчаетъ вдумчивость, задушевность и стремленіе автора придать своему курсу возможно жизненный характеръ. „Здѣсь, говоритъ онъ, слѣдуетъ упомянуть о необыкновенной задушевности и, такъ сказать, сердечности тона почтеннаго автора, столь рѣдко характеризующей наши различные богословскіе курсы. На нѣкоторыхъ страницахъ изложеніе положительно возвышается до лирики псалмовъ. Въ книгѣ отобразилась личность автора,—цѣльная и положительная,—сильная не столько анализомъ

(критическій элементъ въ книгѣ, вообще говоря, значительно слабѣе), сколько синтезомъ, способностью чувствовать и положительно *указывать* истину,—указывать для сердца и непосредственной настроенности. Въ наше распатанное анализомъ время, конечно, это—немаловажное достоинство. Только при немъ, только благодаря положительнымъ свойствамъ своего ума и своей высокой настроенности, авторъ могъ такъ ясно, просто и возвышенно изобразить свойства безгрѣшной личности Богочеловѣка Христа. Страницы, посвященныя этому предмету (136—168), по нашему мнѣнію, должны быть признаны лучшими въ книгѣ. Конечно, въ книгѣ о Елеонскаго есть немало неостатковъ, которые мы должны были бы отмѣтить, помимо справедливо указанныхъ въ замѣткѣ „Богословскаго Вѣстника“. Такъ, много можно сказать по поводу самаго плана книги; затѣмъ, нужно было бы отмѣтить и то, что въ своемъ настоящемъ видѣ книга о Елеонскаго еще не представляетъ собою полной и законченной системы Основнаго или Апологетическаго Богословія, вслѣдствіе чего нѣкоторыя части ея носятъ на себѣ случайный и отрывочный характеръ. Это въ особенности нужно сказать о двухъ послѣднихъ главахъ этой книги: X—„Буддизмъ“ и XI—„Рабство и его паденіе подъ вліяніемъ христіанства“. Къ чему здѣсь рѣчь о рабствѣ въ древнемъ мірѣ и о возникновеніи рабства въ предѣлахъ христіанскаго міра? Если авторъ хотѣлъ этимъ представить доказательство въ пользу христіанства, какъ религіи, имѣющей благотворное вліяніе на жизнь человѣчества, духовно ее пересоздавшей и обновившей, то развѣ уничтоженіемъ рабства исчерпывается *все* благотворное вліяніе христіанства? Такое вліяніе оно имѣло на всѣ стороны человѣческой жизни—личную, семейную, общественную, политическую, на просвѣщеніе, законодательство и т. д.? Зачѣмъ же останавливать свое вниманіе только на одномъ рабствѣ—римскомъ, американскомъ и африканскомъ,—и совершенно умалчивать о другихъ сторонахъ жизни человѣчества, пересозданныхъ христіанствомъ? То же самое нужно сказать и о буддизмѣ? Почему именно авторъ говоритъ *только* о буддизмѣ? Если въ немъ авторъ видитъ отрицательное доказательство истины христіанскаго ученія, то

такое же доказательство онъ, конечно, усматриваетъ и во всѣхъ другихъ естественныхъ религіяхъ; если онъ говоритъ о немъ потому, что въ послѣднее время часто стремятся поставить христіанство въ генетическую зависимость отъ буддизма; то авторъ знаетъ, что есть попытки увидѣть такую же зависимость христіанства отъ древне-персидской, египетской и даже греко-римской религіи. Ясно, что книга о. Елеонскаго еще не представляетъ полной и законченной системы Основнаго или Апологетическаго Богословія. Но вопросъ въ томъ, имѣемъ ли мы право только потому, что эта книга явилась въ печати, предъявлять къ ней общія требованія нашей науки. Книга предназначена не для всѣхъ, а только для студентовъ и именно студентовъ *московскаго* университета и притомъ—готовившихся только къ экзаменамъ 1895 года? Профессоръ предложилъ „пособіе“ своимъ слушателямъ лишь въ томъ объемѣ, въ какомъ онъ могъ, при извѣстныхъ условіяхъ, преподавать свою науку, и въ какомъ онъ предполагалъ экзаменовывать своихъ слушателей. Обстоятельства, очевидно, не дозволили ему предложить своимъ слушателямъ полный и систематическій курсъ Основнаго Богословія; вслѣдствіе этого онъ спѣшилъ сообщить имъ, по крайней мѣрѣ, главнѣйшее и существенное и этимъ объясняется характеръ его „Записокъ“. Тѣмъ не менѣе на основаніи того, что сдѣлано, можно надѣяться, что въ недалекомъ будущемъ достопочтенный профессоръ удовлетворитъ насущной потребности не только своихъ слушателей, но и русскаго общества изданіемъ полнаго и систематическаго курса той науки, достойнымъ представителемъ которой онъ является въ настоящее время.

Въ томъ же 1895 году, когда явились въ печати „Краткія Записки“ профессора Елеонскаго, редакція „Богословскаго Вѣстника“ начала печатать лекціи, читанныя студентамъ 1-го курса харьковскаго Императорскаго университета заслуженнымъ профессоромъ протоіереемъ В. И. *Добротворскимъ*— „Основное Богословіе или Христіанская Апологетика“. Въ концѣ года явилось и отдѣльное изданіе этихъ лекцій. Содержаніе этой книги слѣдующее: Предисловіе. Введеніе. О религіи. О Божественномъ Откровеніи. Недостаточность естествен-

наго Богопознанія для религіи. О сверхъестественномъ Откровеніи. О способахъ сообщенія Божественнаго Откровенія людямъ или о Божественномъ вдохновеніи. О Священномъ Писаніи. О священныхъ книгахъ Ветхаго Завета. О Ветхозавѣтной религіи. О священномъ преданіи. О церкви, какъ хранительницѣ и провозвѣстницѣ Богооткровеннаго ученія.

Серьезнаго вниманія заслуживаетъ сочиненіе свящ. П. *Семьлова*, изданное въ 1897 году—„Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“. По своему характеру, трудъ этотъ—*догматико-апологетическій* (стр. VIII). О. Свѣтловъ поставилъ себѣ задачу: дать отвѣтъ лицамъ, желающимъ, подобно графу Л. Толстому, „того, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось имъ, какъ необходимость разума же, а не какъ обязательство повѣрить“ (стр. IX). И свою задачу онъ находитъ исполнимою, именно потому, что „въ христіанской религіи нѣтъ ни одного догмата, который, при всей своей непостижимости, не былъ бы въ то же время требованіемъ человѣческаго разума, не отрицаемаго, но исправляемаго христіанствомъ“,—разума „нормальнаго и притомъ не логическаго, а практическаго (въ смыслѣ Канта)“. Но посмотримъ, насколько выполнена о. Свѣтловымъ эта достойная всякаго одобренія, но въ то же время чрезвычайно трудная задача? Прежде чѣмъ отвѣтить прямо на этотъ вопросъ, мы познакоимся сначала съ тѣмъ, какъ смотритъ на свой трудъ самъ авторъ, чтобы намъ установить съ нимъ одну и ту же точку зрѣнія.

По собственнымъ словамъ о. Свѣтлова (стр. I) его трудъ есть не что иное, какъ переработка его лекцій по Догматическому Богословію, читанныхъ въ Нѣжинскомъ Историко-Филологическомъ Институтѣ князя Безбородко за 1889—1893 г.г. Издавая въ свѣтъ свое сочиненіе, о. Свѣтловъ хотѣлъ дать *пособіе* къ ознакомленію съ важнѣйшею отраслью богословія—богословіемъ догматическимъ—всѣмъ тѣмъ лицамъ изъ свѣтской образованной среды, которыя, сознавая недостаточность полученныхъ ими въ школахъ *религіозныхъ* (?) познаній, не отказываются и даже стремятся при удобныхъ обстоятельствахъ восполнять эти свои познанія соотвѣтственнымъ чтеніемъ“. Такимъ

образомъ о. Свѣтловъ, какъ онъ самъ говоритъ, предназначилъ свой трудъ только „для извѣстнаго класса слушателей или читателей по преимуществу и прежде всего, а не для *остаъ*, хотя (оговаривается онъ далѣе) сочиненіе наше въ то же время и для *остаъ*, поскольку излагаетъ христіанскую истину, для всѣхъ общую“. Въ средѣ своихъ слушателей или читателей, для которыхъ предназначено разбираемое сочиненіе, о. Свѣтловъ предполагаетъ господство невѣрія, нападающаго на истину вслѣдствіе незнакомства съ нею и сознательно или полусознательно переходящаго въ богохульство (стр. III). „Антирелигіозныя и антицерковныя движенія, говоритъ онъ, у насъ въ свѣтскомъ обществѣ причину свою имѣютъ именно въ этомъ недостаточномъ знакомствѣ съ положительнымъ ученіемъ Православной Церкви. Зачастую вожаки этихъ движеній довольствуются гимназическими полузабытыми свѣдѣніями по Закону Божію или же тѣмъ, что можетъ дать независимо отъ серьезнаго систематическаго богословскаго образованія диллетантское начетничество, характеризующееся случайными и безпорядочными знаніями“. Выдающимся представителемъ такого антихристіанскаго и антицерковнаго движенія въ наше время о. Свѣтловъ считаетъ графа Л. Толстого, причемъ истинную причину его отпаденія отъ церкви онъ полагаетъ прямо въ „религіозномъ невѣжествѣ“, въ неимѣніи надлежащихъ свѣдѣній и справокъ по разнымъ догматическимъ вопросамъ, его тревожившимъ“.

Уже изъ приведеннаго ясно, что къ труду о. Свѣтлова не должны быть предъявляемы строго научныя требованія, какъ къ труду безотносительному и преслѣдующему только однѣ научныя цѣли; наши требованія къ этому сочиненію могутъ быть лишь условными и ограниченными; они должны находиться въ зависимости прежде всего отъ прямого назначенія книги. Мы не должны забывать, что о. Свѣтловъ имѣетъ въ виду читателей, собственно говоря, малосвѣдущихъ, „невѣжественныхъ“ и въ то же время невѣрующихъ, *вожаками* которыхъ являются лица съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божію. Вниманію такого рода людей, конечно, нельзя предлагать серьезныхъ научныхъ изслѣдованій въ области православно-

христіанскаго богословія: они ихъ не поймутъ и читать не станутъ. Для такихъ полуобразованныхъ невѣровъ должны быть составляемы апологетическія сочиненія въ возможно-простой, популярной формѣ, доступной для ихъ пониманія. Прибавленіе о. Свѣтлова, что его книга можетъ быть предназначена „и для *всѣхъ*, поскольку излагаетъ христіанскую истину, для *всѣхъ* общую“,—нисколько не измѣняетъ характера требованій, предъявленныхъ выше: общую истину для *всѣхъ* излагаютъ и „Начатки христіанскаго вѣроученія“...

И дѣйствительно, „Опытъ апологетическаго изложенія православнаго христіанскаго вѣроученія“, составленный о. Свѣтловымъ, не можетъ быть названъ научнымъ изслѣдованіемъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, и ничего новаго онъ не приносить въ нашу богословскую литературу вообще и апологетическую въ частности. Это—учебное пособіе или учебникъ,—что хотите, но только не научное изслѣдованіе.

Кромѣ трудовъ по Догматическому Богословію Макарія, Филарета, Антонія, Сильвестра и Іустина, о. Свѣтловъ нерѣдко пользуется твореніями отцовъ и учителей церкви—Августина, Григорія Богослова, Іоанна Лѣствичника, Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскина, Климента Александрійскаго, Тертулліана, Григорія Нисскаго, Аѳинагора и др. Кромѣ того, онъ иногда ссылается на мнѣнія митрополита Филарета, архіепископа Никанора, еп. Іоанна Смоленскаго, еп. Хрисанова, о. Іоанна Сергіева (Кронштадтскаго), В. Д. Кудрявцева, Голубинскаго, Н. П. Рождественскаго,—изъ западныхъ писателей—на о. В. Гетте, Мартенсена, Эббарда, Вангеманна, Ланге, Маргейнеке, Ширмера, Розенкранца, Фаррара, Дидова, Целлера, М. Перти и т. д. Наконецъ, повсюду пестрятъ у него имена западно-европейскихъ раціоналистовъ—Штрауса, Ренана, Газе, Кейма, Неандера, Вейссе и т. п. Объ одномъ только можно сожалѣть,—что о. Свѣтловъ совершенно не воспользовался тѣмъ обильнымъ и почти необъятнымъ апологетическимъ матеріаломъ въ дѣлѣ разясненія христіанскаго вѣроученія и правоученія, которымъ нынѣ чрезвычайно богата западно-европейская литература въ особенности—французская, нѣмецкая и англійская. Но что особенно бросается въ глаза, такъ это то,

что въ книгѣ о. Свѣтлова рядомъ съ святоотеческими именами и именами серьезныхъ русскихъ и западно-европейскихъ ученыхъ богослововъ нерѣдко стоятъ имена свѣтскихъ писателей—поэтовъ: Гоголя, Пушкина, Лермонтова, Тургенева, Толстого, Сенкевича, критика Бѣлинскаго и др., при чемъ тексты Св. Писавія иногда перемѣшиваются съ стихотвореніями:

„По небу полуночи ангелъ летѣлъ“...

или:

„Даръ напрасный, даръ случайный,

„Жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана? и т. д.

Самъ о. Свѣтловъ несомнѣнно сознавалъ неудобство такого смѣшенія св. отцовъ и учителей церкви съ простыми литераторами, изреченій Спасителя съ легкомысленнымъ эпикурействомъ Пушкина или грошовымъ либерализмомъ Тургенева и Бѣлинскаго. Въ свое оправданіе о. Свѣтловъ указываетъ на примѣръ ап. Павла. „Плѣняя всякъ разумъ въ послушаніе Христова (2 Кор. X, 5), ап. Павелъ, говоритъ онъ (стр. XI), находилъ нужнымъ иногда приводить изреченія изъ *языческихъ* поэтовъ—писателей (Д. А. XVII, 28; Тт. 1, 12; 1 Кор. XV, 32); что удивительнаго, если мы иногда также позволимъ себѣ ссылаться для той же цѣли на *христіанскихъ* писателей?“ Удивительнаго въ этомъ, конечно, мало; но едва ли есть основаніе для о. Свѣтлова оправдывать себя примѣромъ св. Апостола Павла. Ап. Павелъ, дѣйствительно, приводитъ иногда *оригинальныя* мнѣнія языческихъ писателей. И никто не поставилъ бы въ вину о. Свѣтлову, еслибы и онъ въ своей книгѣ приводилъ *оригинальныя* мнѣнія не только азычниковъ, но и *безбожниковъ*, явныхъ враговъ христіанства въ послѣднее время. Неудивительно, когда христіанскій апологетъ опровергаетъ возраженія Фейербаха, Штрауса, Репана и имъ подобныхъ; но при чемъ здѣсь Тургеневъ? При чемъ здѣсь Бѣлинскій? Неужели о. Свѣтловъ не знаетъ, съ чьего голоса говорили эти писатели? И не лучше ли было бы въ этомъ случаѣ имѣть дѣло прямо съ дѣйствительными виновниками того или другого взгляда, чѣмъ съ простыми популяризаторами ихъ, слѣпо увлекшимися либеральными, но неразумными ученіями западно-евро-

пейскихъ невѣровъ? Что за богословы Бѣлинскій, Тургеневъ, Пушкинъ, Лермонтовъ,—чтобы имъ отводить мѣсто не въ журнальной статьѣ, а въ систематическомъ курсѣ православно-христианскаго вѣроученія? О. Свѣтлову, конечно, извѣстно, что они не были достаточно знакомы даже съ православно-христианскимъ катихизисомъ. Вѣдь самъ о. Свѣтловъ увѣряетъ насъ, что вожаки антихристианскаго и антицерковнаго движенія въ русскомъ обществѣ—люди „невѣжественные и мало знакомые“ съ ученіемъ Православной Церкви. Мы объясняемъ себѣ поведение о. Свѣтлова проще: преподавая православно-христианское вѣроученіе слушателямъ свѣтскимъ (студентамъ нѣжинскаго историко-филологическаго института), своею ссылкою на свѣтскихъ писателей онъ хотѣлъ показать что и ему не чуждо свѣтское образованіе, что и онъ знаетъ общезвѣстныя стихотворенія Пушкина и Лермонтова, что и онъ читалъ Тургенева и Бѣлинскаго. Такіе приемы, дѣйствительно, производятъ извѣстное впечатлѣніе на свѣтскихъ слушателей; но приносятъ ли они какую либо пользу самому дѣлу?

Книга о. Свѣтлова написана вообще языкомъ серьезнымъ, богословскимъ, книжнымъ; къ сожалѣнію, языкъ о. Свѣтлова не всегда чистъ и правиленъ. Раскрываемъ случайно книгу о. Свѣтлова: стр. III: „... и теперь даже лучшіе люди въ этой средѣ, т. е., искренно ищущіе истины, часто *обрттаются*, *благодаря* незнанію ученія Православной Церкви (есть за что *благодарить!*) въ положеніи бл. Августина“... „Антирелигіозныя и антицерковныя движенія у насъ въ свѣтскомъ обществѣ причину свою имѣютъ“... Стр. V: „Развѣ оно (лицо, бесѣдовавшее съ Л. Толстымъ) было *воплощеніемъ* Церкви?“... Но особенно слѣдуетъ отмѣтить то, что языкъ Свѣтлова пестритъ чрезвычайнымъ множествомъ иностранныхъ словъ и часто—безъ всякой надобности. Этотъ недостатокъ сознавалъ и самъ о. Свѣтловъ; онъ оправдываетъ себя (стр. XIII), между прочимъ, тѣмъ, что Филаретъ и Сильвестръ также употребляютъ иностранныя слова въ своихъ системахъ догматическаго богословія. Но еслибы это было даже и такъ,—справедливо ли оправдывать себя поведеніемъ другихъ? О. Свѣтловъ увѣряетъ насъ (стр. XIV), что онъ пишетъ „о великихъ вещахъ языкомъ

простымъ, доступнымъ для *предназначеннаго круга читателей*, безъ всякой темноты и напыщенности“. Но въ дѣйствительности языкъ о. Свѣтлова вовсе не такъ простъ и ни въ какомъ случаѣ онъ не можетъ быть названъ легкимъ и разумительнымъ „для назначеннаго круга читателей“ „съ гимназическими полузабытыми свѣдѣніями по Закону Божию“ (стр. IV). И о. Свѣтловъ болѣе искрененъ въ другомъ мѣстѣ (стр. XIV), гдѣ онъ говоритъ: „Мы можемъ жалѣть лишь о томъ только, что этой простоты (языка) въ насъ вообще такъ *мало*“.

Съ внѣшней стороны книга о. Свѣтлова обращаетъ на себя наше вниманіе тѣмъ, что въ каждомъ параграфѣ въ ней кое-что напечатано крупнымъ шрифтомъ, иное—мелкимъ. По объясненію о. Свѣтлова, это—его домашнее дѣло, вызванное заботами о томъ, чтобы его слушатели не выучили къ экзамену чего либо лишняго; напечатанное мелкимъ шрифтомъ, по его словамъ, „въ учебныхъ (?) цѣляхъ они могутъ и пропускать или сокращать“ (стр. XV). Помнится, и у насъ въ духовномъ училищѣ, въ которомъ мы обучались, былъ когда-то такой сердобольный учитель, который, задавая по книгѣ ученикамъ урокъ, обыкновенно говорилъ: „маленькими можете не учить“. Это „сокращеніе“ учебника намъ, разумѣется, очень нравилось; но конечно, было бы еще пріятнѣе, если бы насъ освободили тогда и отъ изученія всей книги. О. Свѣтловъ выпустилъ изъ виду, кажется, только одно: если „пропустить“ въ его книгѣ все, напечатанное мелкимъ шрифтомъ, то „*апологетическое* изложеніе православно-христіанскаго вѣрученія“ въ ней окажется настолько сухимъ, безжизненнымъ и необстоятельнымъ, что его лучше было бы „пропустить“ все. Въ такомъ видѣ книга о. Свѣтлова получила бы характеръ простого конспекта и нашла бы для себя читателей развѣ только вынужденныхъ необходимостію и притомъ исключительно—„въ учебныхъ цѣляхъ“.

Что касается содержанія книги о. Свѣтлова, то на стр. XI самъ авторъ по этому поводу говоритъ въ подстрочномъ примѣчаніи слѣдующее: „Въ вопросахъ *второстепенной* важности или въ *мелкихъ подробностяхъ* предмета выборъ содержанія опредѣлялся стремленіемъ автора избѣгать простого повторенія

сказаннаго другими и всѣмъ извѣстнаго и затрогивать (только *затрогивать?*) лишь, по возможности, тѣ предметы, въ разъясненіе которыхъ *нѣкоторую* (?) долю новаго онъ могъ внести и отъ себя“.

И такъ, о. Свѣтловъ старался избѣгать простаго повторенія сказаннаго другими; жалѣемъ, что онъ не опредѣляетъ точнѣе, что именно нужно разумѣть подъ этимъ „сказаннымъ другими и всѣмъ извѣстнымъ“. Но ручается ли онъ, что это „сказанное другими“, т. е., по меньшей мѣрѣ, сказанное Макаріемъ, Филаретомъ, Сильвестромъ, Густиномъ, было извѣстно также его „невѣжественнымъ и малосвѣдущимъ“ слушателямъ и читателямъ, какими онъ самъ представляетъ студентовъ нѣжинскаго историко-филологическаго факультета? Или онъ стѣнамъ аудиторіи читалъ свои лекціи, или его слушатели не такъ были малосвѣдущи, какъ онъ отрекомендовалъ ихъ, или приведенное примѣчаніе въ его книгѣ сказано на вѣтеръ. Знакомый съ книгою Свѣтлова согласится съ послѣднимъ.

Что разумѣть о. Свѣтловъ въ „изложеніи православно-христіанскаго вѣроученія“ подъ „вопросами второстепенной важности“ и „мелкими подробностями“,—трудно сказать: кажется,—бытіе Божіе! По крайней мѣрѣ, бросается въ глаза то обстоятельство, что въ своей книгѣ онъ не далъ мѣста *доказательствамъ бытія Божія*, между тѣмъ какъ вѣра въ бытіе личнаго живаго Бога есть центральный и самый существенный пунктъ какъ для вѣрующихъ, такъ и для невѣрующихъ. Ап. Павелъ учитъ, что всякій приходящій къ Богу прежде всего долженъ вѣровать въ то, что Богъ существуетъ (Евр. XI, 6). Митрополитъ Филаретъ находилъ нужнымъ долгое время помѣщать *еще* главнѣйшія доказательства бытія Божія даже въ Катихизисѣ Православной церкви; имъ отводять видное мѣсто въ своихъ системахъ наши ученые догматисты—Филаретъ, Сильвестръ и др.,—вовсе не преслѣдовавшіе въ своихъ трудахъ исключительно апологетическихъ цѣлей, какъ Свѣтловъ. Поведеніе о. Свѣтлова тѣмъ болѣе непонятно, что онъ всегда имѣетъ въ виду читателей свѣтскаго образованія съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божію и въ то же время бравирующихъ своимъ невѣріемъ въ

бытіе личнаго живаго Бога. Самъ Свѣтловъ приводитъ слова Тургенева: „Мы не рѣшили еще вопроса о существованіи Бога, а вы хотите ѣсть“!... Отсюда ясно, чего требуютъ отъ богослова—апологета люди свѣтскаго образованія. Не видѣтъ въ „Опытѣ *апологетическаго* изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ доказательствъ бытія Божія тѣмъ болѣе странно, что его авторъ довольно подробно говоритъ о дѣйствительномъ *бытіи амеловъ*, какъ живыхъ и личныхъ существъ (§ 18 стр. 176—179) и о бытіи злыхъ духовъ (§ 20 стр. 181—187)... Правда, на стр. 14 есть нѣсколько (около 20) строкъ мелкаго шрифта (что, по объясненію о. Свѣтлова, не важно и что „можно пропускать или сокращать“), гдѣ лишь *указывается* на существованіе четырехъ доказательствъ бытія Божія, при чемъ въ скобкахъ объясняется и то, въ чемъ полагается ихъ сущность; напримѣръ, — „космологическое (заключеніе отъ несамостоятельности и условности міра къ Самосущей и безусловной причинѣ его) и телеологическое (заключеніе отъ наблюдаемыхъ во всемъ мірѣ красоты и порядка къ существованію премудрой и разумной первой причины его)“. Но развѣ можно назвать это бѣглое указаніе изложеніемъ доказательствъ бытія Божія, какъ они должны быть предложены читателямъ *свѣтскаго* образованія, хотя бы для того, чтобы послѣдніе увидѣли, насколько вѣра въ бытіе личнаго живаго Бога имѣетъ для себя разумныя и твердыя логическія основанія? Въ Догматическомъ Богословіи преосвящ. Макарія также мы не встрѣчаемъ доказательствъ *бытія* Божія; но Макарій изложилъ эти доказательства въ своемъ „Введеніи въ Православное Богословіе“, почему въ Догматикѣ онъ и не имѣлъ нужды повторять ихъ. Впрочемъ, у Макарія приводятся „доказательства изъ разума (антропологическія, космологическія и онтологическія) *единства* Божія, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ у него и доказательствами *бытія* Божія (Прав. догм. Богосл. т. I. Спб. 1856, стр. 60 и слѣд.). Такимъ образомъ и примѣромъ Макарія нельзя объяснить поведенія о. Свѣтлова.

Далѣе бросается въ глаза, что въ § 10 „О свойствахъ Божіихъ“ о. Свѣтловъ, мало вообще посвятившій труда на развѣ

ясненіе богооткровеннаго ученія о свойствахъ Божіихъ, ничего не говоритъ о вседовольствѣ или блаженствѣ и всемогуществѣ Божіемъ, т. е., не указываетъ даже на то, въ чемъ именно состоитъ сущность этихъ свойствъ, хотя на стр. 117 онъ и называетъ Бога существомъ всемогущимъ и вседовольнымъ. Трудно думать, чтобы его „малосвѣдущіе“ слушатели не нуждались въ раскрытіи этого ученія.

Въ § 22, въ которомъ излагается „библейское сказаніе о происхожденіи видимаго міра и его смыслъ“, обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее довольно странное мѣсто (стр. 212—213) въ уясненіи смысла библейскаго повѣствованія о твореніи міра. Сказавъ объ отдѣленіи воды отъ земли въ третій день творенія, о. Свѣтловъ продолжаетъ: „Съ очищеніемъ отъ излишняго количества паровъ, проясняется атмосфера, и *на нашей землѣ становятся видимы* ближайшія къ ней и важнѣйшія для ея жизни свѣтила небесныя: *являются* „свѣтило на тверди небесной для освѣщенія земли и для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій, и время, и дней, и годовъ“... (стр. 14—18). Обиліе влаги на поверхности, до нѣкоторой степени освободившейся отъ нея, и въ атмосферѣ, а также высокая температура, не позволяя пока явиться высшимъ формамъ жизни, чрезвычайно благоприятствуетъ *появленію и развитію жизни растительной*, и вотъ, дѣйствіемъ силы Божіей, земля превращаетъ въ 3-й день всякую зелень (растеніе): траву, кустарники и деревья^a. Здѣсь, очевидно, о. Свѣтловъ, въ угоду различнымъ естественно-научнымъ теоріямъ, излагаетъ свои соображенія какъ-то спутанно, неясно, а главное—несогласно съ прямымъ смысломъ библейскаго повѣствованія: свѣтила небесныя (солнце, луна и звѣзды), по его изложенію, не создаются Богомъ, а только *являются* какъ-то или даже только *становятся видимыми на нашей землѣ* вслѣдствіе того, что *прояснилась атмосфера*; послѣ появленія солнца въ четвертый день земля начинаетъ произращать всякую зелень, но это опять совершается какъ-то „заднимъ числомъ“, въ 3-й день... Библия говоритъ *не такъ*. Свѣтловъ ссылается на Макарія; но цитуетъ его неточно и невѣрно: „Прав. Догм. Богосл. Спб. 1850. т. 2“. (страница не указана). Но во 1) Макарій излагаетъ

библейское повѣствованіе о твореніи міра не во 2-мъ, а въ 1-мъ томѣ своего Догматическаго Богословія (срв. стр. 268—352), а во 2) Макарій не представляетъ никакой опоры для выше приведенныхъ туманныхъ соображеній о Свѣтлова; напротивъ вполне согласно съ библейскимъ сказаніемъ Макарій прямо утверждаетъ (стр. 324), что свѣтила небесныя *созданы* въ 4-й день, а растенія—въ 3-й, причемъ разрѣшаетъ и извѣстное возраженіе по этому поводу: „Какъ могутъ безъ солнца существовать растенія?“. О. Свѣтловъ былъ бы болѣе искрененъ, если бы сослался на „Курсъ Основнаго Богословія“ Тихомирова (стр. 43), откуда именно онъ и заимствовалъ *свое* „объясненіе“.

Если судить о книгѣ о. Свѣтлова въ зависимости отъ ея назначенія для читателей свѣтскаго образованія съ „полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божію“ и если имѣть въ виду ея апологетическую цѣль, то въ такомъ случаѣ нельзя не отмѣтить ея неполноты изложенія. Такъ, о. Свѣтловъ упоминаетъ (стр. 156 и сл.) о существованіи множества философскихъ и естественно-научныхъ попытокъ объясненія происхожденія или образованія міра и не знакомитъ своихъ слушателей ни съ одною изъ нихъ, не указываетъ ихъ недостатковъ или достоинствъ. Въ этомъ отношеніи несравненно выше стоитъ Догматическое Богословіе Филарета, изъ котораго мы узнаемъ не только о существованіи 80-ти геологическихъ попытокъ объясненія происхожденія міра, но въ которомъ находимъ также и подробное опроверженіе теоріи Дарвина.

То же самое нужно сказать и о философскихъ міровоззрѣніяхъ. О. Свѣтловъ говоритъ, о существованіи множества попытокъ уяснить на началахъ разума христіанскій догматъ о Троицности Лиць въ Богѣ, но не знакомитъ своихъ слушателей даже съ такими выдающимися опытами этого рода, какія мы находимъ въ сочиненіяхъ Каулиха, Эбергарда и Горна. Далѣе онъ часто ссылагается на тѣ или другія философскія положенія, какъ на хорошо уже будто бы извѣстныя его слушателямъ. Такъ, напр., на стр. IX о. Свѣтловъ говоритъ, что догматы христіанской религіи вполне удовлетворяютъ требованіямъ челоуѣческаго разума—нормальнаго и при томъ не ло-

гическаго, а практическаго (въ смыслъ *Канта*). Но знаютъ ли его слушатели „съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями“, что разумѣеть *Кантъ* подъ именемъ „практическаго“ разума? Точно такъ же поступаетъ о. *Свѣтловъ* и вездѣ въ своей книгѣ, гдѣ только ему приходится касаться философскихъ мировоззрѣній. Вообще же такого рода способъ изложенія даетъ поводъ думать, что о. *Свѣтловъ* какъ будто-бы не всегда имѣлъ въ виду тѣхъ читателей, которымъ онъ предвзначилъ свою книгу,—лицъ съ гимназическимъ образованіемъ, недостаточно знакомыхъ съ различными философскими мировоззрѣніями, и что онъ мало приворавливался къ ихъ научной подготовкѣ. Мы увѣрены, впрочемъ, что свои лекціи по Богословію студентамъ нѣжинскаго института о. *Свѣтловъ* читалъ во все не въ томъ видѣ, какой имѣетъ его книга. Безъ разъясненій и допозненій она мало доступна читателямъ съ теперешнимъ гимназическимъ образованіемъ. Если бы самъ о. *Свѣтловъ* не объявилъ напередъ, что его книга есть „переработка лекцій по Догматическому Богословію, читанныхъ въ Нѣжинскомъ Историко-Филологическомъ Институтѣ“, то мы скорѣе подумали бы, что она предназначена для воспитанниковъ духовныхъ семинарій и даже для студентовъ нашихъ духовныхъ академій, предварительно ознакомленныхъ съ различными философскими ученіями. чѣмъ для лицъ свѣтскаго образованія „съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями“...

Наконецъ, нельзя не отмѣтить еще одной книги апологетическаго характера, явившейся въ 1898 года. Мы говоримъ о книгѣ протоіерея *Іоанна Петропавловскаго* „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“. Имя *Петропавловскаго*, бывшаго даровитаго профессора московской духовной академіи и каедрѣ Основнаго или Апологетическаго Богословія, не ново въ нашей апологетической литературѣ. Его бывшіе слушатели помнятъ его прекрасныя, воодушевленныя академическія лекціи, вполне отвѣчавшія требованіямъ тогдашняго труднаго и смутнаго времени и отличавшіяся высокими научными достоинствами. Въ журналахъ—„Православномъ Обзорѣніи“ и „Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“—время отъ времени появлялись его ученые статьи апологетическаго

характера. Въ 1881 году онъ издалъ въ свѣтъ 1-й *Выпускъ* апологетическихъ статей подъ заглавіемъ: „Общедоступныя статьи въ защиту Христіанской Вѣры“. Здѣсь онъ излагаетъ свое сужденіе о новѣйшемъ невѣріи (его мнимо-научныхъ основаніяхъ и гибельныхъ слѣдствіяхъ), о Богооткровенности Библии, о вѣрѣ въ чудо, о богочеловѣчествѣ Іисуса Христа, о безпримѣрномъ величіи Христіанства въ ряду всѣхъ другихъ явленій въ исторіи человѣчества, о благотворномъ влияніи Христіанства на земную жизнь человѣчества, объ общеніи имуществъ (мнимомъ коммунизмѣ) въ древней церкви христіанской и о руководственныхъ началахъ въ борьбѣ противъ новѣйшаго невѣрія. Учебный Комитетъ при Св. Синодѣ далъ лестный отзывъ объ этой книгѣ. По его справедливому замѣчанію, книга о. Петропавловскаго написана живо и увлекательно, проникнута глубокимъ религіознымъ чувствомъ и непоколебимымъ убѣжденіемъ въ непреложности христіанской вѣры. Св. Синодъ одобрилъ ее для пріобрѣтенія въ ученическія и фундаментальныя бібліотеки духовныхъ семинарій. Въ 1898 году о. Петропавловскій издалъ *второй* выпускъ, который содержитъ въ себѣ „собраніе апологетическихъ статей, оправдывающихъ христіанство въ его главнѣйшихъ основаніяхъ и существенныхъ сторонахъ противъ нападеній на него новѣйшаго невѣрія“. Въ этотъ выпускъ вошли многія изъ академическихъ лекцій о. Петропавловскаго, а также и всѣ его журнальныя статьи изъ „Православнаго Обзорнія“ и „Чтеній въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“. Содержаніе этого выпуска весьма разнообразно: атеизмъ и вѣра въ Бога, матеріализмъ и его несостоятельность, два міра—видимый и невидимый, древность и происхожденіе человѣческаго рода, геологическія изслѣдованія о человѣкѣ, человѣкъ и животное, самостоятельность и безсмертіе человѣческой души, религія вообще и христіанство въ частности, сверхъестественное откровеніе, о Промыслѣ Божіемъ, естественные законы, чудеса и молитвы, Богочеловѣчскій образъ Іисуса Христа, достовѣрность евангельской исторіи, Христосъ и христіанство, абсолютное удовлетвореніе всѣмъ высшимъ стремленіямъ человѣческаго духа въ христіанствѣ, значеніе крестной жертвы Спасителя, о чудесахъ нашего Гос-

пода, о воскресеніи Іисуса Христа, христіанство, церковь и православіе въ взаимоотношеніи, къ вопросу о публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ. Всѣхъ статей—21. О. Свѣтловъ произнесъ слишкомъ суровый и несправедливый приговоръ надъ этою книгою о. Петропавловскаго. Отзывъ, данный въ „Миссіонерскомъ Обзорѣніи“, находящій труды о. Петропавловскаго весьма полезными въ борьбѣ съ невѣріемъ нашего времени. долженъ быть признанъ болѣе вѣрнымъ и болѣе безпристрастнымъ. Мы становимся на его сторону.

И такъ, изъ представленнаго нами очерка историческаго развитія Основнаго или Апологетическаго Богословія ясно видно, что какъ западно-европейская, такъ и наша русская апологетическая литература весьма обширна и богата апологетическими трудами, но, къ сожалѣнію, только—въ видѣ журнальныхъ статей, „учебныхъ курсовъ“, „чтеній“, специальныхъ диссертаций и монографій. Что касается въ частности нашей *русской* литературы, то остается поскорбѣть о томъ, что до настоящаго времени мы не имѣемъ полной и цѣльной системы Христіанской Апологетики, которая, развиваясь на истинно научныхъ началахъ, отвѣчала бы запросамъ нашего времени и была бы надежнымъ оружіемъ въ борьбѣ съ невѣріемъ. По необходимости, мы должны довольствоваться переводными трудами. Но иновѣрные западно-европейскіе апологеты—чужіе намъ; у нихъ свои интересы и свои задачи; ихъ конфессіональная тенденціозность отталкиваетъ насъ; даже въ Аполוגіи Лютардта переводчикъ вынужденъ былъ дѣлать свои дополненія (стр. 341—346) и „приложенія“ (стр. 671—792). И грустно думать, что этотъ недочетъ въ нашей наукѣ въ видѣ стараго неоплаченнаго долга перейдетъ въ наслѣдство поколѣніямъ XX-го вѣка....

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

I. Чудесная ловля рыбы учениками по слову воскресшаго Господа.

Иоан. XXI, 1—14.

1. *Посемъ явился накіи Іисусъ ученикомъ своимъ, вставъ отъ мертвыхъ, на мори Тиверіадствѣ. Явился же сиче:*

2. *Бяху окупъ Симонъ Петръ, и Фома нарицаемый близнецъ, и Наванаилъ, иже бѣ отъ Каны Галилейскія, и сына Зеведеова, и ина отъ ученикъ Его два:*

3. *Глагола имъ Симонъ Петръ: иду рыбы ловити. Глаголаша ему: идемъ и мы съ тобою. Изыдоша же и всѣдоша абіе въ корабль, и въ ту ночь не яша ничегоже.*

4. *Утру же бывшу, ста Іисусъ при брезѣ: не познаша же ученицы, яко Іисусъ есть.*

5. *Глагола же имъ Іисусъ: дѣти еда что съядно имате; отвѣщаша Ему: ни.*

6. *Онъ же рече имъ: вверзите мрежу одесную страну корабля, и обряцете. Вверюша же и тому не можашу прилещи ея отъ множества рыбъ.*

7. *Глагола же ученикъ той, еиже любяше Іисуса, Петрови: Господь есть, Симонъ же Петръ слышавъ, яко Господь есть, епендитомъ препоясая, бѣ бо наъ, и ввержеса въ море:*

8. *А друзии ученицы кораблецемъ придоша, не бѣша бо далече отъ земли, но яко дѣтсть лактей, влекуще мрежу рыбъ.*

9. *Егда убо измъзоша на землю, видѣша оиъ лежащъ и рыбу на немъ лежащу и хлѣбъ.*

10. *И глагола имъ Іисусъ: принесите отъ рыбъ, яже ясте нынѣ.*

11. *Възъ же Симонъ Петръ и изыче мрежу на землю, полну великихъ рыбъ сто и пятьдесятъ и три: и толико суцимъ не проторжеса мрежа.*

12. *Глагола имъ Іисусъ: приидите, обѣдуйте. Ни единъ же стѣяше отъ ученикъ стязати Ею: ты кто еси; видяще, яко Господь есть.*

13. *Прииде же Іисусъ и пріятъ хлѣбъ и даде имъ, и рыбу такожде.*

14. *Се уже третіе явился Іисусъ ученикамъ своимъ, вставъ отъ мертвыхъ.*

Время явленія Господа на морѣ Тиверіадскомъ нельзя опредѣлить точно, такъ какъ евангелистъ не даетъ намъ опредѣ-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 18.

леннаго указанія объ этомъ. Онъ говоритъ: *посемъ—мета табѣ* —*явися наки Исусъ* ¹⁾ *ученикомъ своимъ, воставъ отъ мертвыхъ, на мори Тиверіадстѣмъ: явися же сице.* Слово: *посемъ—мета табѣ*—обыкновенно употребляется у Іоанна для соединенія послѣдующаго съ предыдущимъ (III, 22; V, 1—14; VI, 1 и др.); изъ этого слова мы узнаемъ только то, что явленіе Господа на морѣ Тиверіадскомъ послѣдовало послѣ явленія Его Өомѣ и другимъ ученикамъ (Іоан. XX, 24—31). Нѣкоторые думаютъ ²⁾, что явленіе это послѣдовало черезъ шесть дней послѣ явленія Өомѣ, т. е. во второе воскресенье послѣ Пасхи Христовой. Конечно, нельзя отрицать того, что Господь воскресные дни могъ по преимуществу избирать временемъ для своихъ явленій; слѣдовательно, можно думать, что явленіе на морѣ Тиверіадскомъ могло послѣдовать въ воскресенье. Но эта мысль есть не болѣе какъ предположеніе, которое не исключаетъ другихъ догадокъ.

Мѣсто этого явленія обозначено очень точно. Исусъ Христосъ явился семи ученикамъ *на мори Тиверіадстѣмъ*—*ἐπὶ τῆς θαλάσσης τιβεριάδος* ³⁾. Тиверіадское море находилось въ Галилеѣ и у другихъ евангелистовъ обыкновенно называется Галилейскимъ (Матѣ. IV, 18; XV, 29; Марк. 1—16; VII, 31) или Геннисаретскимъ (Лук. V, 1). У Іоанна въ главѣ VI, 1 это море носятъ два имени: „море Галилеи Тиверіадское“. У этого внутренняго моря, которое вѣрнѣе можно назвать большимъ озеромъ, было еще имя древнѣйшее,—Кинверееъ (или Хивверееъ или Хинверееъ, какъ передаютъ въ кн. Исуса Навина переводчики русской библіи; въ *Bibl sacra Chinnereth*; въ Греч. Библіи *χευερῆδ*; нынѣ Баръ Табаріе), которое мы находимъ въ книгѣ Числъ (XXXIV, 11) и у Исуса Навина (XII, 3; XIII, 27), и которое, повидимому, измѣнилось въ Геннисаретъ. Тиверіадскимъ это внутреннее море стало называться

1) Слово „Исусъ“—Тишендорфъ вычеркнулъ изъ текста.

2) Напр. Gerhard, Serr. и др. См. *Auferstehungsgesch. von Nebe*, s. 249.

3) Нельзя думать, что Исусъ Христосъ явился на водѣ Тиверіадскаго моря предлогъ *ἐπὶ* значить не только *на*, но и *возлѣ*. Въ русскомъ переводѣ гораздо вѣрнѣе передать греческій текстъ словами: „при морѣ Тиверіадскомъ“, чѣмъ въ славянскомъ. Поэтому нужно полагать, что Исусъ Христосъ явился на берегу Тиверіадскаго моря.

лишь со времени основанія на берегу его города Тиверіады. По сказанію Флавія, городъ этотъ былъ построенъ въ 17 году по Р. Хр. Иродомъ Антипою въ честь императора Тиверія ¹⁾. Тиверіадское море имѣетъ живописные берега; во времена Иисуса Христа на берегу его расположено было много городовъ и сель. Въ этомъ морѣ водилось много рыбы; даже и въ настоящее время Геннисаретское озеро находятъ переполненнымъ рыбою, отчего рыба въ немъ издыхаетъ. Господь не предсказывалъ ранѣе о томъ, что явится въ этомъ мѣстѣ. Онъ говорилъ только, что послѣ воскресенія своего явится ученикамъ въ Галилеѣ. Вѣроятно, окрестности этого моря избраны были Господомъ мѣстомъ явленій потому, что здѣсь жило большинство Его учениковъ. Какъ извѣстно, Петръ, Андрей и Филиппъ происходили изъ Вифсаиды, расположенной около Тиверіадскаго моря, Іаковъ и Іоаннъ Зеведеевы занимались рыболовствомъ вмѣстѣ съ Петромъ и Андреемъ (Лук. V, 10) и, слѣдовательно, жили также при морѣ Тиверіадскомъ. Самъ Господь жилъ на берегу этого моря въ городѣ Капернаумѣ. Онъ любилъ это море и часто плавалъ по немъ.

Ев. Іоаннъ точно указываетъ число учениковъ, которые были при явленіи Господа на морѣ Тиверіадскомъ. *Вяху окупъ, пишеть овъ, Симонъ, Петръ и Ѳома, нарицаемый близнецъ, и Навананлъ, иже бѣ отъ Канъ Галилейскія, и сына Зеведеова—oi oiоi тоу Ζεβεδαιου* ²⁾—и има отъ ученикъ Его два. Ученики собрались въ одно мѣсто, вѣроятно, для того, чтобы подѣлиться своими мыслями. Они жили недалеко другъ отъ друга, такъ что имъ легко было сойтись вмѣстѣ для дружеской бесѣды. Іоаннъ прежде всего называетъ Симона—Петра. Это нисколько не удивительно, такъ какъ ап. Петръ всегда занималъ въ спискѣ учениковъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Послѣ Петра поименованъ Ѳома, называемый Дидимъ. Спрашивается, по какой причинѣ Ѳома поименованъ прежде сыновей Зеведеовыхъ, которые были выдающимися лицами среди апостоловъ.

¹⁾ Древн. 18, 2. 3; 19, 81.

²⁾ Тисендорфъ на основаніи Александрійскаго и Ватиканскаго кодексовъ не привилъ въ текстъ oi oiоi, между тѣмъ кодексы Синайскій, Кэмбриджскій и Ефремовъ имѣютъ это слово.

(Матѣ. XVII, 1, XXVI, 37; Марк. V, 37) и въ списокѣ послѣднихъ занимали одно изъ первыхъ мѣстъ? Нѣкоторые (напр. Генгстенбергъ) думаютъ, что *Томас* поставленъ рядомъ съ *Петромъ* ради своего сомнѣнiя ¹⁾; но неужели свѣтъ одного долженъ былъ ярче отбѣнить слабость другого? Неужели сомнѣвающимся долженъ былъ стоять подлѣ мужа вѣры, какъ бы подѣ защитомъ его? Все это не могло прійти на мысль евангелисту: *Томас* въ это время былъ уже не сомнѣвающимся, а вѣрующимъ. Названiе его послѣ *Петра* просто объясняется тѣмъ, что въ предыдущей главѣ шла о немъ рѣчь. Послѣ *Томы* поименованъ *Наанаилъ* отъ *Каны Галилейской*. Это имя встрѣчается только въ евангелiи *Иоанна*,—въ началѣ и въ концѣ. *Наанаилъ* былъ представлеиъ *Иисусу Христу Филиппомъ*, и *Иисусъ Христосъ* охарактеризовалъ его такимъ человѣкомъ, въ которомъ нѣтъ лукавства (*Иоан.* 1, 47). У синоптиковъ мы не находимъ этого имени. По изслѣдованiю экзегетовъ, *Наанаилъ* у синоптиковъ называется *Вареоломеемъ* по отцу. Судя по тому, что *Вареоломей* ставится рядомъ съ *Филиппомъ* (*Матѣ.* X, 3; *Марк.* III, 18; и *Лук.* VI, 14) можно согласиться съ отождествленiемъ *Наанаила* съ *Вареоломеемъ*.

Кромѣ *Петра*, *Томы* и *Наанаила*, здѣсь находились еще сыновья *Зеведеевы* и два другихъ ученика Господа. Сыновьями *Зеведея* были *Иаковъ* и *Иоаннъ* (*Матѣ.* IV, 21; *Лук.* V, 10). Они были выдающимися лицами среди апостоловъ; *Иоаннъ*—писатель настоящаго повѣствованiя; по своему смиренiю онъ не только здѣсь, но и во всемъ своемъ евангелiи не называетъ себя по имени. Онъ не называетъ и другихъ двухъ учениковъ, которые присутствовали съ нимъ въ это время. Основанiе, почему онъ не объявляетъ имена этихъ учениковъ, нужно искать въ основномъ положенiи евангелиста—называть изъ апостоловъ только тѣхъ, которые выступали при какомъ-нибудь поводѣ говорящими или дѣйствующими въ ходѣ евангельской исторiи. Одни (*Hengstenberg*, *Lightfoot*, *Zampe*, *Dräseke* и друг.) думаютъ, что этими неизвѣстными учениками были апостолы *Филиппъ*

¹⁾ Das Fvang. des heil. Iohan, erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 325. Berlin 1870.

и Андрей ¹⁾. Это мнѣніе основывается на томъ, что Филиппъ и Андрей, живя въ одномъ городѣ съ Петромъ, могли скорѣе сойтись съ поименованными апостолами. Это предположеніе довольно основательно, хотя не исключаетъ другихъ догадокъ. Бенгель, Люкке и Годе думаютъ, что эти два неизвѣстныхъ ученика принадлежали къ числу 12-ти апостоловъ ²⁾. Но и это мнѣніе можно допустить только какъ предположеніе. Слово *ученикъ*—μαθητής—у Іоанна прилагается не къ однимъ апостоламъ изъ числа 12-ти, но вообще, ко всѣмъ послѣдователямъ Христовымъ. Это видно изъ XX гл. 19 ст. его евангелія и другихъ мѣстъ, напр. IV, I, VI, 60 и др.

По сравненію Матѳ. IV, 18, Лук. V, 1—10 и Іоанна 1, 44, можно думать, что событіе, описываемое Іоанномъ, происходило подлѣ Внесанды на западномъ берегу моря. Если мы обратимъ вниманіе на 1 гл. 21 и 29 ст. ев. Марка, гдѣ разсказывается, что домъ Петра и Андрея былъ въ Капернаумѣ, то можемъ точнѣе опредѣлить мѣсто этого событія. Такъ какъ Внесанда и Капернаумъ были сосѣдними городами, отдѣленными другъ отъ друга лишь незначительнымъ разстояніемъ, то можно заключить, что Господь явился ученикамъ на береговой полосѣ между двумя этими городами.

Семь вышеуказанныхъ учениковъ Господа собрались вмѣстѣ не для рыбной ловли. Намѣреніе ловить рыбу было только у Петра. Онъ сказалъ другимъ ученикамъ: *иду рыбы ловити*. Услышавъ объ этомъ, другіе ученики выразили желаніе помочь ему. *Идемъ и мы съ тобою*, сказали они. Спрашивается, какъ нужно понимать это намѣреніе Петра и его товарищей? Показываетъ-ли оно слабость ихъ вѣры, отреченіе отъ призванія проповѣдниковъ Христовой вѣры, или оно вызвано было необходимостью добывать себѣ пищу? Отцы церкви на этотъ вопросъ отвѣчали различно. Теофилактъ и Евфимій, Зигабенъ держались того мнѣнія, что ученики пошли ловить рыбу, вслѣдствіе отсутствія занятій. „Такъ какъ Спаситель, пишетъ Зигабенъ, теперь не постоянно находился съ учениками, а другой

¹⁾ Das Evang. des Ioh. von. Hengst., т. 3, стр. 326; ср. Das Ioh. Evang. von Luthardt, т. 2, стр. 531.

²⁾ Gnomon. N. Testam. стр. 491; Comment. ub. Ev. Ioh. von. Lücke, ч. 2. 527.

Утѣшитель еще не пришелъ и проповѣдь имъ была еще не совершенно поручена, то они, не имѣя чего дѣлать, обратились къ прежнему своему занятію и занимались рыбною ловлею, но не съ корыстною цѣлію, какъ прежде¹⁾. Противъ этого мнѣнія дѣлають основательныя возраженія. Указываютъ на то, что апостолы никакимъ образомъ не могли оставаться въ праздности. Они только что пришли домой послѣ продолжительнаго отсутствія, слѣдовательно, должны были заняться неотложными домашними дѣлами. Далѣе, они должны были готовиться къ своему апостольскому призванію. Они должны были заняться тщательнымъ изученіемъ Св. Писанія, внимательнымъ обсужденіемъ рѣчей Иисуса Христа. Имъ, затѣмъ, необходимо было измѣнить свой взглядъ на Иисуса Христа, какъ на земного царя,—освободителя еврейскаго народа отъ ига чужеземцевъ. А кому неизвѣстно, что переимѣна прежняго образа мыслей требуетъ громадной умственной работы. Въ виду этого считаютъ невозможнымъ, чтобы апостолы могли хоть нѣсколько часовъ оставаться въ праздности. Блаж. Августинъ высказалъ другое мнѣніе по этому вопросу. Апостолы, по его мнѣнію, занялись рыбною ловлею для добыванія себѣ пропитанія. Съ нимъ согласны Григорій Великій, Генгстенбергъ, Небе и друг.²⁾ Дѣйствительно, вполне можно согласиться съ тѣмъ, что ученики пошли ловить рыбу по необходимости. Они должны были теперь работать, чтобы имѣть пропитаніе. Во время путешествія съ Господомъ апостолы, какъ извѣстно, не имѣли нужды зарабатывать себѣ хлѣбъ. Иисусу Христу многіе дѣлали пожертвованія, вслѣдствіе которыхъ апостолы и могли добывать себѣ пищу. Послѣ воскресенія Господа апостолы лишились этого источника питанія; поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что они для добыванія пищи обратились къ прежнимъ занятіямъ. Это, однако, нисколько не свидѣтельствуетъ о томъ, что они намѣрены были оставить апостольское призваніе. Они мо-

1) Зигабень,—толк. ев. отъ Іоанна, стр. 303 сравн. Благовѣстникъ Теофил., ч. 4, стр. 476.

2) Tract. 122 in Iohan. стр. 1960. См. Patrologiae cursus completus, т. 35: Das Evangelium des Iohannes erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 326. Auffersteh. Nebe, s. 267.

гли ревностно приготовляться къ нему и въ то же время трудиться.

Свое намѣреніе ловить рыбу ученики исполнили въ точности. *Издодша же, пишетъ евангелистъ, и всподоша абие въ корабль, и въ ту ночь не яша ничесоже*—ἐξῆλθον καὶ ἀνεβήσαν εἰς τὸ πλοῦτον ¹⁾ εὐθὺς, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυχτὶ ἐπίασαν ²⁾ οὐδέν. Ученики были опытными рыболовами; они знали, что ночью удобнѣе всего ловить рыбу. Но не смотря на все ихъ старанье и умѣнье, они ничего не могли поймать. А между тѣмъ море Тиверіадское изобиловало рыбою. Такой безуспѣшный исходъ дѣла можно объяснить только вслѣдствіе промысла Божія: Господь этимъ приучалъ ихъ къ терпѣнію и бодрости въ трудахъ и къ упованію на высшую помощь, при которой только и возможенъ хорошій успѣхъ въ дѣлахъ. Этотъ безуспѣшный ловъ рыбы могъ напомнить ученикамъ тотъ случай, когда они, около трехъ лѣтъ тому назадъ, также трудились всю ночь и ничего не поймали, но закинувши сѣть, по слову Господа, уже около полудня, поймали великое множество рыбы (Лук. V, 1—11) ³⁾.

На разсвѣтѣ къ семи ученикамъ, безуспѣшно ловившимъ рыбу, приходитъ на помощь Самъ Господь. *Утру же бышюу*

¹⁾ Это выраженіе нѣкоторые считаютъ несходнымъ съ языкомъ евангелія Іоанна (напр. Люкке), но Мейеръ совершенно правильно указалъ на подобное выраженіе въ I гл. 39 и IX, I и д. Іоанна.

²⁾ Это слово часто встрѣчается въ евангаліи Іоанна см. VII, 30—32. 44; X—39; XI, 57.

³⁾ Штраусъ и другіе послѣдователи Тюбингенской школы думаютъ, что повѣствованіе Іоанна о безуспѣшной ловлѣ рыбъ XXI, 1—14) есть только измѣненная редакція переданнаго намъ повѣствованія Луки. См. Commentar zum Evangelium Iohannis von Godet, стр. 581. Naprover. 1878. Сравнивая эти повѣствованія, мы, дѣйствительно, находимъ между ними нѣкоторое сходство: по обоимъ повѣствованіямъ ученики цѣлую ночь безуспѣшно ловятъ рыбу, но потомъ, утромъ, закинувши сѣть по слову Господа, вытаскиваютъ множество рыбъ. Но при этомъ сходствѣ есть и большое различіе. По евангелію Луки, Іисусъ Христосъ сначала училъ народъ изъ лодки и потомъ уже велѣлъ Петру закинуть сѣть, по Іоанну же, Господь совсѣмъ не входитъ въ лодку. Тамъ Іисусъ велѣлъ отплыть на глубину и закинуть сѣть, здѣсь же Онъ велѣлъ бросить сѣть по правую сторону лодки; тамъ—сѣть прорывалась отъ множества рыбъ, здѣсь—нѣтъ; тамъ Петръ испугался и просилъ Господа уйти отъ него, потому что онъ человѣкъ грѣшный, здѣсь же Петръ бросается въ воду и спѣшитъ къ Іисусу; тамъ рыба оставлена была въ лодкѣ, здѣсь же она вытащена была на берегъ и была пересчитана и т. д. Такимъ образомъ, изъ этого сравненія ясно, что оба повѣствованія—суть описанія двухъ различныхъ событій.

повѣствуетъ евангелистъ, *ста Исусъ при брези прѡίας δε ἤδη γενομένης* ¹⁾ ἔσθη ὁ Ἰησοῦς εἰς ²⁾ τὸν αἰγιαλόν. Семь учениковъ не замѣтили, какъ приблизился къ нимъ Исусъ Христосъ. Взглянувши на берегъ, ученики замѣтили здѣсь человѣка, и хотя находились недалеко отъ берега (на 200 локтей), однако не узнали, что это былъ Исусъ Христосъ. *Не познама же ученици*, говоритъ евангелистъ, *яко Исусъ еστι*. На вопросъ почему ученики не узнали Исуса Христа, даются различныя отвѣты. Зигабень высказалъ объ этомъ слѣдующее мнѣнiе: „можетъ быть, пишетъ онъ, видъ Его нетлѣннаго тѣла показался въ большемъ блескѣ, чѣмъ прежде“ ³⁾. Это объясненiе, однако, нельзя назвать удачнымъ. Исусъ Христосъ, какъ извѣстно, являся ученикамъ въ прежнемъ видѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ указанiя на явленiе Его въ прославленномъ образѣ. Поэтому болѣе правильно мнѣнiе тѣхъ, которые полагаютъ, что ученики не узнали Господа, вслѣдствiе неожиданности Его явленiя. Мысли учениковъ въ это время сосредоточены были на другомъ предметѣ: они обдумывали, какимъ образомъ можно успѣшнѣе ловить рыбу и не предполагали, что могутъ увидѣть здѣсь Исуса Христа. „Заботы житейскiя, пишетъ г. Властовъ, часто затуманиваютъ взоръ лучшихъ изъ людей и мѣшаютъ ихъ ясности зрѣнiя и пониманiя. Можетъ быть, и Господь въ просвѣтленномъ тѣлѣ человѣческомъ былъ узнаваемъ только тогда, когда человѣкъ подымалъ душу свою къ Нему, отрывая ее отъ земли. Марiя Магдалина, погруженная въ свое горе, не узнаетъ Господа, доколѣ голосъ Его не выводитъ ее изъ оцѣпененiя. Душа ея сначала узнаетъ Господа, тогда и очи ея открываются. Ученики, шедше въ Эммаусъ, думали о Господѣ, какъ объ умершемъ, не возвышаясь до мысли о воскресенiи Его и очи ихъ были удержаны; но въ преломленiи хлѣба душа ихъ узнала Господа, и тогда очи ихъ открылись“ ⁴⁾.

1) Это чтенiе согласно съ Синайскимъ и Кембрижскимъ кодексамъ. Тишендорфъ на основанiи кодексовъ: Александрийскаго, Ватиканскаго и Ефремова читаетъ γινομένης.

2) Лахманъ и Тишендорфъ на основанiи кодексовъ: Синайскаго, Александрийскаго и Кембрижскаго вѣсто εἰς читаютъ ἐπὶ.

3) Зигабень, толк. ев. отъ Иоанна, стр. 303.

4) Опытъ изученiя евангелiя св. Иоанна Богослова г. Властова, т. 2-й стр. 268—269. С.-Петербургъ 1887.

Ставши на берегу, Господь спрашиваетъ учениковъ: *дѣти еда, что съѣдо имате*—*ταῖδια* ¹⁾ *μη τι* ²⁾ *προσφαῖον* ³⁾ *ἔχετε*. Господь называетъ учениковъ словомъ—*ταῖδια*, а не *τέχνα*, какъ въ XIII гл. 51 ст., чтобы сейчасъ же не обнаружить Себя Тѣхна—выраженіе отеческой любви, *ταῖδια*, напротивъ, выражаетъ только дружбу высшаго съ подчиненнымъ. Евфимій Зигабенъ думаетъ, что слово *ταῖδια*, обыкновенно, употреблялось для названія работниковъ. „Дѣтми (*ταῖδια*), пишетъ онъ, назвалъ (Господь) учениковъ, воспользовавшись обыкновеннымъ названіемъ работниковъ, и назвалъ такъ потому, что они теперь находились въ цвѣтѣ лѣтъ и были полны силъ для предстоящихъ имъ трудовъ“ ⁴⁾. Своимъ вопросомъ Господь обнаруживаетъ Себя предъ учениками. купцомъ или путешественникомъ, которому нужно было купить рыбы. Господь, конечно, зналъ, что апостолы ничего не поймали, но Онъ не говоритъ имъ объ этомъ, чтобы не обнаружить себя. На вопросъ Господа ученики отвѣчаютъ очень кратко: *ми*, говорятъ они. Нѣкоторые думаютъ, что въ этомъ отвѣтѣ выражается досада и неудовольствіе на незнакомаго человѣка, но мы не находимъ этого. Ученики въ это время были утомлены и опечалены безуспѣшною ловлею и потому имъ было не до разговоровъ съ незнакомымъ человѣкомъ.

Узнавъ о томъ, что ученики не имѣютъ ничего съѣстного, Господь говоритъ имъ: *верзите мрежу одесную страну корабля и обряцете*. Правая сторона всегда считалась счастливѣе лѣвой. Мы видимъ изъ книги Бытія (XLVIII гл.), что тотъ, кто поставленъ на правой сторонѣ, больше благословленъ, чѣмъ стоящій на лѣвой. Господь велѣлъ закинуть сѣтъ именно

1) Это слово встрѣчается еще въ 1-мъ посланіи Іоанна Богослова, см. II, 13. 18.

2) Этой частицы нѣтъ въ Синайскомъ кодексѣ.

3) *Προσφαῖον* означаетъ вообще съѣстное; въ Н. Завѣтѣ употребляется только здѣсь, въ другихъ мѣстахъ употребляется для обозначенія кушанья слово *ῥαῖον* (XXI гл.; 9. 10. 13; VI, 9. 11). Хотя оба слова употребляются для обозначенія кушанья изъ рыбы, тѣмъ не менѣе между ними есть нѣкоторое различіе. *Προσφαῖον* означаетъ вообще то, что ѣдятъ съ хлѣбомъ; *ῥαῖον* же означаетъ приготовленную на огнѣ закуску. Въ данномъ случаѣ *προσφαῖον* было самымъ различнымъ словомъ, какъ хакъ у учениковъ въ такое раннее время можно было найти только свѣжую рыбу, а не зажаренную.

4) Зигабенъ. Толков. ев. отъ Іоанна стр. 304.

съ правой стороны для того, чтобы ловля не показалась случайною, какъ замѣчаетъ Евѳимій Зигабень. Ученики быстро исполнили повелѣніе незнакомца. *Вѣрѣюша же, и къ тому не можаху—ἰσχυραν¹⁾ привлечь ея отъ множества рыбъ.* Повиновеніе апостоловъ Евѳимій Зигабень объясняетъ тѣмъ, что ученики сочли Иисуса Христа за опытнаго рыболова, который хорошо зналъ, въ какомъ мѣстѣ находится рыба²⁾. Вѣроятно, и въ тонѣ голоса, съ какими Господь сказалъ Свое повелѣніе, слышалась твердая увѣренность на обильный ловъ рыбы, такъ что ученики ободрились и стали надѣяться на исполненіе Его словъ. Къ своему удивленію, ученики захватили въ сѣтъ множество рыбъ, такъ что не могли притянуть ея къ лодкѣ. Такой обильный уловъ рыбы нужно объяснять чудесною силою Иисуса Христа. По Его повелѣнію рыба собралась по правую сторону лодки апостоловъ и упала въ сѣтъ ихъ.

Экзегеты полагають, что повѣствованіе ев. Іоанна о ловлѣ рыбъ исполнено глубокаго смысла. Блаж. Августинъ, напри- мѣръ, думаетъ, что эта ловля указываетъ на будущую судьбу церкви. Вотъ какъ онъ изъясняетъ сказаніе о чудесной ловлѣ рыбъ: *„Вѣрѣдите мрежу одесную корабля и обрящете. Вѣрѣюша же и къ тому не можаху привлечь ея отъ множества рыбъ.* (Іоан. XXI, 6). Здѣсь Господь означаетъ, какова будетъ Церковь въ концѣ вѣка, такъ какъ при другой ловлѣ (Лук. V гл.) означалъ, какова Церковь нынѣ. Первое чудо сотворилъ Онъ въ началѣ Своей проповѣди, а это послѣ Своего воскресенія, показуя тѣмъ, что первая ловля рыбъ означаетъ добрыхъ и злыхъ, какихъ нынѣ имѣетъ Церковь, а эта—только добрыхъ, какихъ будетъ имѣть вѣчно, когда въ концѣ сего вѣка исполнится воскресеніе мертвыхъ. Тамъ Христосъ, когда повелѣвалъ ловлю рыбъ, не стоялъ на берегу, когда здѣсь, а взошедъ на одинъ корабль, который принадлежалъ Симону, просилъ его (Симона) отступить мало отъ земли, и, сидя на кораблѣ, училъ народъ; когда же пересталъ говорить, сказалъ Симону: *посту-*

1) Въ Синайскомъ, Ватиканскомъ, Ефремовомъ и Кембриджскомъ кодексахъ стоятъ ἰσχυαν.

2) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 304.

ти во глубину, и сверзите мрежи ваша въ ловитю. Притомъ всѣ пойманныя рыбы тамъ были въ корабляхъ, а здѣсь мрежа извлечена на землю. Сими и другими, какіе можно здѣсь найти, признаками, изображена Церковь—въ первомъ случаѣ, какова она въ настоящемъ вѣкѣ, а въ другомъ—какова въ концѣ вѣка: потому первое чудо совершено прежде, а второе послѣ воскресенія Господня; тамъ Христосъ изобразилъ насъ званнхъ, а здѣсь воскресшихъ. Тамъ сѣти опускаются не по одну правую сторону, чтобы не означили однихъ добрыхъ, ни по одну лѣвую, чтобы не означили однихъ злыхъ, а безразлично: *сверзите, говорить, мрежи ваша въ ловитю*, дабы мы разумѣли вообще—и добрыхъ и злыхъ, но здѣсь говорить: *сверзите мрежу одесную страну корабля*, дабы означить тѣхъ, кои стоятъ одесную, т. е. добрыхъ. Тамъ сѣти для означенія расколовъ проторгалась; а здѣсь, такъ какъ по воскресеніи въ совершенномъ мірѣ святыхъ никакихъ расколовъ не будетъ, прилично было сказать евангелисту: *и только сущимъ не проторжеса мрежа*. Тамъ поймано такое множество рыбъ, что наполненные ими два корабля погружались, т. е. склонялись къ потопленію: они хотя не погрузились, но бѣдствовали. Подобно сему, не оттого-ли происходятъ въ Церкви толикія бѣдствія, нами оплакиваемая, что нельзя воспрепятствовать такому множеству людей, кои съ своими нравами, совершенно удаленными отъ пути святыхъ, входятъ къ намъ, угрожая потопленіемъ (церковному) благочинію?—Но здѣсь ввергли сѣти по правую сторону, *и тому не можасу привлеци ея отъ множества рыбъ*. Что значить—*тому не можасу привлеци ея*, какъ не то, что принадлежащія къ воскресенію живота, то есть, къ десной странѣ, и внутрь мрежи христіанскаго имени скончавяющіеся, явятся только на берегу, т. е. въ концѣ вѣка по воскресеніи?¹⁾ Это толкованіе Августина заслуживаетъ вниманія, но не исключаетъ другихъ объясненій. По этому приведемъ и другія мнѣнія по этому вопросу. Кальвинъ думаетъ, что черезъ неудачный ловъ рыбы ярче выставлялось для учениковъ превосходство Іисуса Христа, по благословенію Котораго было поймано затѣмъ множество рыбы²⁾. Это мнѣніе не

¹⁾ Барсовъ, сборникъ на четвероев. т. 2-й, стр. 549—550.

²⁾ Auferstehungsgeschichte von Nebe, s. 269.

заслуживаетъ такого вниманія, какъ мнѣніе Августина. Превосходство Господа ярко обнаружилось въ воскресеніи Его, такъ что не было никакой необходимости выставять его. Геягстенбергъ, Годе и др. полагаютъ ¹⁾, что безуспѣшный ловъ рыбы указывалъ ученикамъ на ихъ бесплодную миссію среди іудеевъ. Но и это мнѣніе нельзя считать вполне правильнымъ. Какъ извѣстно, проповѣдь апостоловъ среди іудеевъ была не безуспѣшна, напримѣръ въ день Пятидесятницы обратилось ко Христу 3000 іудеевъ (Дѣян. II, 41). Много іудеевъ обратилось ко Христу въ Самаріи и другихъ городахъ (Дѣян. VIII гл.) Вполнѣ можно согласиться только съ тѣми, которые думаютъ, что безуспѣшный ловъ рыбы учениками указываетъ на бесплодность всякой работы безъ благословенія Божія.

Видя обильный уловъ рыбы, ев. Іоаннъ догадался, что на берегу стоитъ Самъ Господь. *Глазѣ же, пишетъ евангелистъ. ученикъ той, его же любяще Исусъ, Петрови: Господь есть.* Спрашивается, почему Іоаннъ догадался, что незнакомый человѣкъ, стоящій на берегу, есть Господь? Одни (Neander) думаютъ, что Іоаннъ узналъ Исуса Христа по голосу, другіе (Lange) причину этого видятъ во внѣшнемъ видѣ Исуса Христа. Но въ такомъ случаѣ странно, почему другіе ученики не узнали Господа. Іоаннъ, притомъ, узналъ Господа уже послѣ того, какъ въ сѣть попало множество рыбы. Очевидно, послѣднее обстоятельство было поводомъ къ образованію его догадки. Іоаннъ зналъ, что такой обильный уловъ рыбы можетъ подать только одинъ Господь. Іоанну, быть можетъ, живо припомнился тотъ случай, когда онъ и его товарищи также всю ночь безуспѣшно ловили рыбу, но утромъ, по слову Господа, поймали множество рыбъ (Лук. V, 1—14). Причиною того, что Іоаннъ узналъ Господа ранѣе другихъ учениковъ, служила его горячая любовь къ своему Учителю. Другіе ученики всецѣло предались рыбной ловлѣ, а Іоаннъ въ это время не переставалъ думать о своемъ любимомъ Учителѣ и Господѣ, который обѣщалъ явиться имъ въ Галилеѣ.—Свою увѣренность въ томъ, что незнакомый человѣкъ есть Господь, Іоаннъ со-

¹⁾ Das Evang. des Iohan. erläutert von Hengst. т. 3, стр. 380. Comment. zum Evang. Iohan. von Godet, s. 580.

общилъ прежде всего Петру. Очевидно, что Иоаннъ былъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ съ Петромъ. Послѣдній немедленно поспѣшилъ къ Господу. *Симонъ же Петръ, пишетъ евангелистъ, слышавъ, яко Господь есть, епендитомъ препоясая, бы бо нагъ: и ввержеса въ море.* Изъ этихъ дѣйствій Петра и Иоанна ясно обнаруживается характеръ того и другого. Еще Златоустъ обратилъ на это вниманіе. „Когда они узнали Его, пишетъ онъ, то ученики Петръ и Иоаннъ опять обнаруживаютъ особенности своихъ характеровъ. Тотъ былъ пламеннѣе, а этотъ возвышеннѣе; тотъ стремительнѣе, а этотъ провидательнѣе. Поэтому Иоаннъ первый узналъ Иисуса, а Петръ первый пошелъ къ Нему“ ¹⁾. Съ Златоустомъ согласны Теофилактъ и Евѳимій Зигабенъ. У Иоанна чувствованія были нѣжнѣе, душа воспримчивѣе; поэтому онъ первый сердцемъ почувствовалъ, что на берегу стоитъ Господь. Между тѣмъ, Петръ былъ рѣшительнѣе его въ дѣйствіяхъ, хотя любовь его была не глубже любви Иоанна. У Иоанна было болѣе спокойствія, онъ не бросается въ море, потому что Господь не требуетъ этого; онъ зналъ, что черезъ нѣсколько минутъ приблизится къ Господу и будетъ наслаждаться лицезрѣніемъ Его. Петръ же, узнавъ, что на берегу стоитъ Господь, былъ не въ состояніи медлить; онъ считалъ бы себя измѣнникомъ Господу, если-бы не тотчасъ поспѣшилъ къ Нему.

Передъ тѣмъ, какъ броситься въ море, Петръ *епендитомъ препоясая, бы бо нагъ*. Блаж. Теофилактъ даетъ слѣдующее описаніе этой одежды: „епендита есть одежда изъ льняного полотна, какою опоясываются финикійскіе и сирійскіе рыбаки, или по вагому тѣлу, или поверхъ одежды, просто сказать, какъ живописцы изображаютъ апостоловъ, опоясанными поверхъ одежды“ ²⁾. Болѣе точное описаніе этой одежды находимъ у Евѳимія Зигабена. „Эпендитомъ, говоритъ онъ, называлась льняная одежда безъ рукавовъ, покрывающая тѣло до колѣнъ. Она, обыкновенно, употреблялась рыбаками ради удобства и приличія“ ³⁾. Такимъ образомъ, подъ епендитомъ нужно разумѣть

¹⁾ Златоустъ, толков. ев. на Иоанна, стр. 709.

²⁾ Теофилактъ. Благовѣстанникъ. ч. 4-я, стр. 477.

³⁾ Зигабенъ, толков. ев. отъ Иоанна стр. 305.

рыбачій китель, или блузу, доходящую до колѣвъ. Съ этимъ согласно большинство экзегетовъ, напр. Мейеръ, Года, Лютардтъ, Генгстенбергъ, Кейль, Небе ¹⁾ и др. Этою одеждою Петръ опоясался. спрашивается, какъ нужно понимать это дѣйствіе Петра. Многіе экзегеты думаютъ, что Петръ набросилъ на себя эту одежду, прежде же этого онъ былъ совершенно нагимъ. Но невозможно допустить, чтобы Петръ былъ настолько лишенъ стыда, чтобы быть предъ своими товарищами совершенно обнаженнымъ. Нужно допустить ту мысль, что Петръ и ранѣе имѣлъ на себѣ эпендить: нагимъ (*γυμνός*) часто называли у евреевъ и такого человѣка, который имѣлъ только нѣкоторыя части своего тѣла обнаженными, или того, который имѣлъ только нижнее платье, или хитонъ (Іов. XXIV, 7, 10; 1 Цар. XIX, 24; Ис. XX, 2). Можно поэтому думать, что Петръ во время работы имѣлъ эпендить распоясаннымъ, такъ что не только руки и ноги доколѣвъ, но и грудь его была обнажена. Услыхавъ же, что на берегу стоитъ Господь, Петръ подпоясалъ эпендить. Это мнѣніе высказано было еще Евѣиміемъ Зигабеномъ. „Петръ былъ нагъ, и шепетъ онъ, т. е. не имѣлъ на себѣ никакой другой одежды, а только однѣ эпендить и то не подпоясанный, быть же совершенно нагимъ было ужъ совсѣмъ неприлично. Теперь онъ, подпоясавшись, выразилъ свое почтеніе къ Иисусу Христу ²⁾“.

Когда Петръ поплылъ къ берегу, на которомъ стоялъ Иисусъ Христосъ, другіе ученики оставались въ лодкѣ и тянули съѣсть рыбу. Они приплыли къ берегу спустя нѣсколько времени. *Друзіи ученицы, шепетъ евангелистъ, кораблецемъ—τῆ πλατάρῃ—придоша, не бѣша бо далече отъ земли, но яко доτ сѣтъ локтей,—влекуще мрежу рыбъ.* Іоаннъ называетъ здѣсь уменьшительнымъ именемъ тотъ корабль (πлатον)—ст. 3), на которомъ находились ученики. Очевидно, что у учениковъ была небольшая парусная рыбачья лодка. Нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что они плыли на большомъ морскомъ

¹⁾ Comment. ub. das N. Test. von Meyer, ч. 2-я стр. 280; Commentar. zum Ev. Ioh. von Godet, стр. 581; Das Iohan. Evang. erklärt von Luthardt, ч. 2, стр. 534; Comma. uber Ev. Iohan. von Keil, s. 583.

²⁾ Зигабентъ,—толков. ев. отъ Іоанна, стр. 306.

судна, которое обыкновенно называется у насъ кораблемъ. Имущественное состояніе учениковъ было, какъ извѣстно, небольшое, такъ что они не могли построить большого судна. Да и не было никакой необходимости строить большое судно: для рыбной ловли на морѣ (точнѣе—озерѣ) Тиверіадскомъ достаточно было парусной лодки.—Ученики тащили съѣсть съ рыбой двѣсти локтей, т. е. по нашей мѣрѣ около 300 футовъ, или 43 сажень. Спрашивается, кто болѣе достоинъ похвалы, Петръ, бросившійся въ воду, чтобы скорѣе прійти къ Иисусу Христу, или другіе ученики, оставшіеся оканчивать рыбную ловлю. На этотъ вопросъ нужно сказать, что Петръ и другіе ученики поступили правильно. Петръ поступилъ хорошо, что бросился въ воду, такъ какъ это дѣйствіе соответствовало его темпераменту, данной ему отъ Бога индивидуальной способности. И другіе ученики поступили правильно, оставшись въ лодкѣ. Они любили Иисуса Христа не менѣе, чѣмъ Петръ, и также сильно желали видѣть Его; но такъ какъ они не обладали такимъ рѣшительнымъ характеромъ, какъ Петръ, то должны были остаться въ лодкѣ и терпѣливо ожидать того момента, когда они приблизятся къ берегу. Кромѣ того, они справедливо полагали, что нужно докончить ловлю рыбъ. Ученики получили богатый уловъ рыбы, вслѣдствіе благословія Божія, онъ былъ для нихъ небеснымъ даромъ. Неужели же они должны были пренебречь этимъ Божиимъ даромъ? Мы думаемъ, что Спаситель не похвалилъ бы ихъ за ревностное стремленіе къ Нему не по разуму.

Новое чудо ожидало учениковъ, когда они вышли на берегъ. *Едва убо излѣзоша на землю, видѣша огнь ¹⁾ лежащъ и рыбу на немъ лежащу, и хлѣбъ.* На вопросъ, сколько находилось здѣсь рыбъ, экзегеты даютъ разные отвѣты. Одни (де-Ветте, Мейеръ, Лютардтъ) думаютъ, что здѣсь находилось нѣсколько рыбъ, такъ какъ Иисусъ Христосъ, по ихъ мнѣнію, не могъ напитать одною рыбою семь учениковъ ²⁾. Но это основаніе ихъ

¹⁾ Точнѣе—горячіе уголья, какъ это видно изъ греческаго слова *ἀνθρακίαι*.

²⁾ Kurze Erklärung des Evangeliums Iohannis von de Wette, стр. 219. Leipzig, 1846. Comment. ab. N. Test. von Meyer, ч. 2, стр. 292; Das Iohan. Ev. erklärt von Luthardt, ч. 2, 535.

очень шаткое. Напитавшій 5 тысячъ человекъ пятью хлѣбами и двумя рыбами не могъ-ли напитать семь учениковъ одною рыбою и хлѣбомъ? Въ виду этого болѣе правильно мнѣніе другихъ (Герарда, Кюнеля, Годе), которые думаютъ, что здѣсь находилась только одна рыба. Они не безъ основанія ссылаются на 13 ст. этой главы, гдѣ слово — ὀψάριον — (рыба) поставлено съ членомъ τό, изъ чего ясно вытекаетъ, что здѣсь былъ только одинъ экземпляръ рыбы. Появленіе этой рыбы ученики должны были счесть за чудо: они знали, что утромъ не кому было разводить огонь и жарить рыбу. Но раціоналисты стараются объяснить это чудо естественнымъ образомъ. Они думаютъ, что Иисусъ Христосъ послѣ того, какъ приказалъ ученикамъ опять закинуть сѣть, или самъ успѣлъ поймать рыбку и зажарить ее (Кюнель) или сдѣлалъ это чрезъ чужія руки (Мейеръ), можетъ быть черезъ Петра, который, зная окрестности Тиверіадскаго моря, легко могъ достать самое необходимое къ завтраку (Вейссъ). Это мнѣніе неправильно. Иисусъ Христосъ не имѣлъ никакой нужды прибѣгать къ помощи другихъ. Онъ, какъ всемогущій, могъ изъ ничего приготовить кушанье. „Все это, пишетъ Евѳимій Зигабень, Иисусъ Христосъ создалъ изъ ничего, чтобы показать ученикамъ свое могущество и, представляя имъ возможность подкрѣпить свои силы послѣ трудовъ, высказать свою любвеобильную заботу о нихъ“¹⁾. Иисусъ Христосъ приготовилъ для учениковъ самую простую пищу. На востокѣ до сихъ поръ ведется обычай готовить въ дорогѣ на огнѣ свѣжій хлѣбъ и рыбу. Хотя то и другое при печенѣй загораетъ и рыба теряетъ часть своего жира, но вкусъ этого кушанья бываетъ пріятенъ.

Прежде чѣмъ пригласить учениковъ къ обѣду, Иисусъ Христосъ говоритъ имъ: *принесите отъ рыбъ, яже есте нынѣ*. По мнѣнію Евѳимія Зигабена, это сдѣлано Иисусомъ Христомъ для того, „чтобы самое дѣло—обильный уловъ рыбы—не показалось какимъ-либо призракомъ“²⁾. Но развѣ ученики сомнѣвались въ своемъ дѣлѣ? Развѣ они не видѣли рыбъ и не испи-

1) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 305.

2) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна стр. 306.

тывали тяжести отъ сѣти, которую они тащили? Въ виду этого другіе экзегеты несогласны съ Евф. Зигабеномъ. Weiss думаетъ, что повелѣніе Иисуса Христа принести часть пойманной рыбы—обусловливалось необходимостью: для напитанія учениковъ будто бы недостаточно было находящейся на угляхъ рыбы ¹⁾. Противъ этого нужно сказать, что Иисусъ питаетъ учениковъ, по сказанію евангелиста (ст. 13), только тою пищею, которая находилась на берегу до прибытія апостоловъ. Такимъ образомъ, не было никакой нужды въ пойманной апостолами рыбѣ. По мнѣнію Бенгеля, ученики должны были сдѣлать сравненіе между пойманной ими рыбой и рыбой, лежащей на огнѣ, чтобы послѣдняя не казалась призракoмъ ²⁾. Съ этимъ тоже трудно согласиться. Ученики, какъ извѣстно, ѣли рыбу, предложенную Господомъ и, слѣдовательно, могли убѣдиться, что она не призранный предметъ. Поэтому основательнѣе полагать, что Господь черезъ это хотѣлъ благословить добрыя усилія апостоловъ и съ благоволеніемъ принять приношенія отъ трудовъ ихъ. И та рыба, которая была на огнѣ, и та, которая находилась въ сѣти, составляла собственность Господа и даръ Его благодати. Но Господь желаетъ принять отъ учениковъ дары, которые самъ далъ, чтобы дать имъ возможность высказать Ему благодарность и наградить ихъ за тѣ чувства, съ какими они привесли ихъ.

Ученики быстро исполнили повелѣніе Господа. *Влѣзъ же Симонъ Петръ, говоритъ евангелистъ, и изалече мрежу на землю, полну великихъ рыбъ сто и пятьдесятъ и три—ἀπέβη ³⁾, Σίμων ⁴⁾. Πέτρος καὶ ἐίλκυσε τὸ δίκτυον ἐπὶ τῆς γῆς ⁵⁾, τοῦ ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν.* Сообразно своему темпераменту, Петръ первый поспѣшилъ исполнить повелѣніе Господа, онъ первымъ влѣзъ въ лодку и началъ вытаскивать сѣтъ изъ воды. Хотя евангелистъ ничего не говоритъ объ участіи

¹⁾ См. Comment. ub. ev. Joh. von. Keil, s. 585.

²⁾ Gnomon. Novi Testamenti, стр. 492.

³⁾ Въ Синайскомъ кодексѣ стоитъ—ἀπέβη.

⁴⁾ Тисендорфъ на основаніи Синайскаго, Ватиканскаго и Ефремова кодексовъ передъ этимъ словомъ вставилъ частицу οὐν.

⁵⁾ Въ кодексахъ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Ефремовомъ стоитъ εἰς τὴν γῆν.

въ этомъ дѣлѣ прочихъ учениковъ, тѣмъ не мѣнѣе нужно думать, что послѣдніе помогали Петру, такъ какъ повелѣніе принести рыбъ было сказано Іисусомъ Христомъ не одному Петру, но всѣмъ апостоламъ и, притомъ, одинъ Петръ не въ силахъ былъ вытащить сѣти изъ воды. Если ранѣе эту сѣть тащилъ 6 человекъ, то какъ же могъ одинъ Петръ вытащить ее на берегъ? Ясно, что всѣ апостолы вытаскивали сѣть изъ воды. Послѣ этого они пересчитали пойманныхъ ими рыбъ; оказалось, что они поймали 153 большихъ рыбы. Это число рыбъ издавна обращало на себя вниманіе экзегетовъ; они старались найти въ этомъ символическій смыслъ. Приведемъ нѣкоторыя мнѣнія относительно этого.

Блаженный Теофилактъ объясняетъ число 153, слѣдующимъ образомъ: „Когда воссіяло утро солнца правды и распростерта сѣть апостольская, ученіе по истинѣ правое въ сравненіи съ которымъ законъ и пророки представляются лѣвою стороною, тогда неводъ вытаскивается, и ко Христу приводятся не одни язычники, которыхъ можно назвать *стою*, но и израильтяне, которыхъ можно назвать *пятьюдесятью*. Ибо, когда войдетъ полнота язычниковъ, тогда и Израиль спасется (Рим. XI, 25. 26). Три (рыбы) означаютъ вѣру въ святую Троицу. Ибо сто и пятьдесятъ, т. е. язычники и іудеи пойманы не безъ трехъ, такъ какъ безъ вѣры въ Троицу никто не называется уловленнымъ“ ¹⁾. Съ этимъ объясненіемъ согласенъ и Евфимій Зигабенъ. Оно, нужно сказать, лучшее изъ всѣхъ символическихъ объясненій числа 153-хъ. Блаж. Иеронимъ думаетъ, что число 153 означаетъ число всѣхъ породъ рыбъ, причемъ онъ ссылается на Киликійскаго поэта Оппіана, по которому будто-бы число всѣхъ породъ рыбъ простирается до 153-хъ. Противъ этого ²⁾ взгляда, защищаемаго въ наше время Кёстлин'омъ и Нилгенфельд'омъ ³⁾, уже Ламре замѣтилъ, что Оппіанъ этого числа не показывалъ. Въ древности породы рыбъ обозначались не этимъ числомъ. Такъ Плиній, обладавшій по своему времени большими познаніями, говоритъ, что существуетъ 174

¹⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 479.

²⁾ Keil—Commentar ub. s. Ev. Ioh. s. 586.

³⁾ Theol. Jahrbücher 1851, 195. Ibid, 1868, 446.

рода рыбъ ¹⁾). Блаж. Августинъ находилъ слѣдующій символическій смыслъ въ числѣ 153: десять есть число закона, семь—число даровъ Духа Святого, безъ благодати котораго законъ не благодворить, а убиваетъ. Животворить число $10+7=17$. Но сумма ряда цифръ отъ одного до семнадцати составитъ именно 153, такъ что эта цифра есть символъ всѣхъ тѣхъ, которые сподобились спасенія ²⁾). Эту мысль развиваетъ далѣе св. Григорій Двоесловъ. По его мнѣнью, ветхозавѣтная жизнь управлялась десятью заповѣдями; новозавѣтная жизнь управляется семью дарами Духа Святого, поэтому вся жизнь и дѣятельность людей управляется числами $10+7=17$. Но освящается эта дѣятельность вѣрою въ Святую Троицу; 17 умноженное на 3, составляетъ цифру 51, которая представляетъ собою покой юбилейнаго года (Лев. XXV, 8—12), достигаемый еще въ настоящей жизни душами преданными Богу. Умножая же число 51 еще на 3, на число Св. Троицы, мы получаемъ число 153, выражающее собою неизмѣримую и извѣстную только Богу сумму душъ, достигшихъ и имѣющихъ достигнуть вѣчнаго блаженства ³⁾). Нельзя не замѣтить, что мнѣнiя Августина и Григорiя Двоеслова слишкомъ произвольны. Также несостоятельно мнѣнiе тѣхъ, которые думаютъ, что число рыбъ, пойманныхъ апостолами, указываетъ на имя Петра. Такъ, Dr Egli число 153 находитъ въ словахъ Schimeon Tohanpah, Фолькмаръ въ словахъ Schimeon (71), bar (22) Iona (31) Керпа (29), Кеймъ—въ словахъ—Schimeon (71) Iochanna (53), Керпа (29). Спрашивается, почему число 153 нужно относить къ Петру? Для того-ли, чтобы видѣть въ Петрѣ ловца челоуѣковъ хат' εἰσούρν? Но, какъ извѣстно, Петръ не былъ такимъ. Онъ былъ равенъ другимъ апостоламъ. Поэтому трудно согласиться, что число 153 указываетъ на имя Петра.

Не смотря на то, что апостолы поймали множество рыбы,

¹⁾ Peracta aquatiliu dote, non alienum videtur indicare per tot maria, tam vasta et tot millibus passuum terrae infusa, extraque circumdata mensura paene ipsius mundi, quae intelligantur animalia centum septuaginta quatuor omnino generum esse eaque nominatim complecti, hist an. 32, 53. См. Nebe Auferst 287 стр.

²⁾ Власовъ, опытъ изученiя ев. св. I. Богослова стр. 274—275.

³⁾ Вестни на евангелiя, ч. 2, стр. 40.

неводъ ихъ не разорвался. *И только сущимъ* (рыбамъ), пишетъ евангелистъ, *не проторжеся мрежа*. При первой чудесной ловлѣ рыбъ, которая произошла передъ призваніемъ Петра (Лук. V, 6), неводъ послѣднiаго отъ обилiа пойманной рыбы прорывался. Теперь же неводъ остался цѣлымъ. Толковники не безъ основанiа видятъ въ этомъ новое чудо. По мнѣнiю Евфимiа Зигабена, „не проторжеся мрежа не потому, что она была крѣпка, но потому, что Господь такъ устроилъ“ ¹⁾.

Послѣ того, какъ апостолы перечислили рыбъ, Иисусъ Христосъ говоритъ имъ: *приидите обѣдуйте* ²⁾ *дѣйте, ἀριστήσατε*. Ученики молча пошли къ тому мѣсту, гдѣ была приготовлена чудесная пища. Они не осмѣливались разговаривать съ Господомъ: *ни единъ же смѣяше отъ ученикъ истязати—ἐξέτασα—его, ты кто еси, σθιάζε, яко Господь есть*. Въ присутствiи Иисуса Христа апостолы испытывали святой страхъ, такъ какъ теперь они знали, что Онъ—Господь. Это было вполнѣ естественно. Если ангелы и архангелы испытываютъ трепетъ, созерцая величiе Бога, то тѣмъ болѣе люди, хотя бы и святые, должны со страхомъ и трепетомъ созерцать величiе Божiе. Изъ благоговѣйнаго трепета апостолы не могли спросить Иисуса Христа, кто—Онъ. „Видя измѣнившееся лице, исполненное необычайнаго величiа, пишетъ Златоустъ, апостолы были очень изумлены и хотѣли бы что нибудь спросить объ этомъ, но страхъ и сознанiе, что это былъ не другой кто, а именно—Онъ, удерживали ихъ отъ вопроса“ ³⁾. Испытывая священный страхъ, апостолы не рѣшались сами приступать къ пищѣ. Тогда Иисусъ Христосъ Самъ роздалъ имъ пищу. *Прииде же, повѣствуетъ Иоаннъ, и прiятъ хлѣбъ и даде имъ и рыбу такожде*. Нѣкоторые экзегеты находятъ страннымъ, почему евангелистъ ничего не сообщаетъ здѣсь о молитвѣ передъ прiятiемъ пищи. Златоустъ, Теофилактъ и Евфимiй Зигабенъ думаютъ, что Иисусу Христу, какъ Воскресшему, неприлично было дѣлать ничего человѣческаго. „Теперь, пишетъ Зигабенъ.

¹⁾ Зигабенъ, толков. ев. отъ Иоанна, стр. 306.

²⁾ Точнѣе: идите завтракать, такъ какъ слово τὸ ἀριστον означало у грековъ завтракъ. Ном. од. 16, 2: ἐν τούτου ἀριστον ἄμ ἡοῖ.

³⁾ Златоустъ, 87 бес. на ев. отъ Иоанна, стр. 710.

Иисусъ Христосъ уже не взираетъ на небо и не дѣлаетъ ничего другого, что Онъ дѣлалъ прежде, при подобныхъ случаяхъ, какъ человекъ, показывая ученикамъ, что и все находящееся передъ ихъ глазами, Онъ Самъ устроилъ съ особою премудрою цѣлю¹⁾. Ученики, вѣроятно, раздѣляли пищу вмѣстѣ съ Иисусомъ Христомъ. Хотя нѣкоторые экзегеты (Бенгель, Генгстенбергъ, Кейль) утверждаютъ²⁾, что ѣли одни только апостолы, такъ какъ Иисусъ Христосъ не нуждался теперь въ пищѣ, тѣмъ не менѣе изъ вопроса Иисуса Христа: *опτι, еда что снѣдно имате*, ясно видно, что Онъ Самъ намѣревался вкусить пищи. Конечно, Иисусъ Христосъ по Своемъ воскресеніи не нуждался въ пищѣ, однако, для увѣренія учениковъ въ дѣйствительности своего воскресенія и утѣшенія ихъ, Онъ неоднократно раздѣлялъ съ ними трапезу. Не говорилъ-ли ап. Петръ, что они, апостолы, ѣли и пили съ Иисусомъ Христомъ по воскресеніи Его изъ мертвыхъ? (Дѣян. X. 41). Все это свидѣтельствуешь о томъ, что Господь въ данномъ случаѣ ѣлъ рыбу и хлѣбъ вмѣстѣ съ учениками.

Къ повѣствованію о ловлѣ рыбъ евангелистъ Іоаннъ присоединяетъ: *се уже третіе явися Иисусъ ученикамъ своимъ оставъ отъ мертвыхъ*—тоѣто³⁾ ἴδῃ τρίτον ἐφανερώθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ⁴⁾ ἐγεργεῖς ἐκ νεκρῶν. Явленіе на морѣ Тиверіадскомъ Іоаннъ считаетъ третьимъ, между тѣмъ, по общепринятому счету, оно было седьмымъ⁵⁾. Отрицательная критика находитъ въ этомъ непримиримое противорѣчіе другимъ сказаніямъ евангелій. Но мы не найдемъ никакого противорѣчія, если обратимъ вниманіе на то, что Іоаннъ считаетъ только тѣ явленія, которыя происходили передъ собраніемъ учениковъ, на

1) Зигабенъ, толк. ев. отъ Іоанна, стр. 306.

2) Gnomon Novi Testamenti, стр. 492. Das Evangelium des heil. Iohannes erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 341; Commentar ub. ev. Iohan. Keil, s. 586.

3) Въ Синайскомъ кодексѣ послѣ этого слова стоятъ дѣ.

4) Въ кодексахъ; Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Ефремовомъ слова αὐτοῦ нѣтъ.

5) Вотъ порядокъ явленій Христа: 1) явленіе Маріи Магдалинѣ, 2) женамъ мироносицамъ, 3) эммаусскимъ ученикамъ, 4) Петру, 5) ученикамъ вечеромъ 1-го дня, 6) ученикамъ спустя 8 дней въ Іерусалимѣ, 7) на морѣ Тиверіадскомъ, 8) ученикамъ на горѣ Галилейской, 9) Іакову брату Господню и 10) явленіе на горѣ Елеонской, закончившееся вознесеніемъ.

что указываютъ слова его: *явися ученикомъ своимъ* (Іоан. XII 14), а такихъ явленій ранѣе было только два и, такимъ образомъ, Галилейское является третьимъ. Если бы Іоаннъ принималъ во вниманіе всѣ явленія, то онъ не могъ-бы сказать, что Галилейское явленіе было третьимъ, такъ какъ онъ самъ ранѣе сказалъ уже о трехъ явленіяхъ (Іоан. XX, 14—17; XX, 19—23; XX, 26—29). Такъ объясняютъ это замѣчаніе всѣ лучшіе экзегеты, напр. Евѣимій Зигабенъ: „Въ первый разъ, пишетъ онъ, Іисусъ Христосъ явился вечеромъ въ тотъ же день, въ который воскресъ (Іоан. XX, 19), во второй черезъ восемь дней послѣ того (Іоан. XX, 26), а въ третій разъ теперь... Явился Іисусъ Христосъ и женамъ, которыя были какъ-бы ученицами Его, и двумъ тѣмъ, о которыхъ упоминается у евангелиста Марка (XVI, 12), и Петру, но всѣмъ вмѣстѣ ученикамъ Онъ явился теперь уже въ третій разъ ¹⁾).

Ио. Гамбовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Толков. ев. отъ Іоанна, стр. 307.

ДОНЕСЕНІЕ

Высокопреосвященнѣйшему Амвросію, Архіепископу Харьковскому,

Епархіальнаго Миссіонера (о поѣздѣ въ Старобѣльскій уѣздъ).

Во исполненіе приказанія Вашего Высокопреосвященства, 3-го октября сего года, я отправился въ Старобѣльскій уѣздъ. Я побывалъ въ городѣ Старобѣльскѣ на Миссіонерскомъ сѣздѣ 1-го благочинническаго округа; лично убѣдился въ томъ, что приходы этого округа продолжаютъ пребывать въ религіозномъ мирѣ; затѣмъ, 6-го числа, утромъ, выѣхалъ въ слоб. *Трехизбянскъ*. Сюда пріѣхалъ я позднимъ вечеромъ. Здѣсь меня уже поджидали командированные Епархіальнымъ Миссіонерскимъ Совѣтомъ единовѣрческій священникъ гор. Харькова, о. Михаилъ Колышкинъ, и его псаломщикъ или „уставщикъ“ Григорій Филимоновъ. Разговорились о мѣстныхъ дѣлахъ. Приходскій протоіерей о. Павловъ сообщилъ намъ, что въ самомъ Трехизбянскѣ раскольниковъ нѣтъ. Осталось ихъ немного въ деревнѣ Кряковкѣ, да и тѣ находятся въ настоящее время въ полномъ разстройствѣ. Глава или „наставникъ“ этихъ деревенскихъ раскольниковъ, старикъ Кряковцовъ, упорно держится безпоповщины, но его дѣти извѣрились уже въ правотѣ раскола. Напрасно онъ кулачнымъ боемъ силится привязать ихъ къ своему толку: мѣра эта не достигаетъ цѣли. Одинъ изъ сыновей старика—„наставника“ безпоповцевъ, по имени Анисимъ, открыто исповѣдуетъ истинность православной Церкви. Онъ ходитъ въ храмъ, искренно молится предъ православными иконами и лишь медлитъ формально присоединиться къ нашей

Церкви. Ему хотѣлось бы обратить въ православіе своихъ безпоповцевъ и потомъ соединиться съ нами на началахъ или правилахъ единовѣрія. Въ этомъ смыслѣ Анисимъ Бряковцовъ подалъ умно составленное прошеніе на имя о. протоіерея Павлова.—Другіе два брата Анисима колеблются; однако и они склонны къ соединенію съ православною Церковью.

При такихъ условіяхъ миссіонерскія бесѣды для семьи Бряковцовыхъ оказывались крайне своевременными и необходимыми. О. протоіерей отъ души радовался нашему пріѣзду въ Трехизбянскъ.

Бесѣда съ раскольниками была назначена на 7-е октября. О чемъ ихъ увѣдомили еще днемъ, 6-го числа.—Въ назначенное время раскольники исправно собрались въ зданіи церковно-приходской школы. Мы сомнѣвались: будетъ-ли на бесѣдѣ самъ старикъ Бряковцовъ?—Но интересъ къ слушанію миссіонерской проповѣди побѣдилъ въ немъ упрямство раскольника, и онъ пришелъ въ Трехизбянскъ вмѣстѣ съ своими колеблющимися дѣтьми. Сошлось довольно и православныхъ послушать, что будетъ „отвѣчать“ самоувѣренный старикъ.

Бесѣду мы заранѣе уговорились вести о Церкви Христовой. Этотъ вопросъ—самый главный въ полемикѣ съ раскольниками, особенно безпоповцами, не имѣющими у себя ни священства, ни таинствъ и, однако, мнящими составлять изъ себя Апостольскую Церковь. Бесѣду началъ о. Михайлъ Кольшкинъ. На основаніи старопечатныхъ книгъ онъ постарался раскрыть слушателямъ, что Церковь Христова есть собраніе не однихъ мірянъ, а „всѣхъ вѣрныхъ Божіихъ, иже... принимаютъ божественныя, святыя и совершенныя тайны, и иже находятся... подъ правленіемъ совершенныхъ святыхъ отъ Христа поставленныхъ“... Безпоповщинская община не имѣетъ въ себѣ указанныхъ свойствъ истинной Церкви и, слѣдовательно, она не есть Церковь Христова, а самочинное скопище людей, „чуждыхъ вѣры“.

Это печальное положеніе сознаютъ и безпоповцы, но въ свое оправданіе они придумали ученіе о пришествіи антихриста, который будто бы истребилъ священство Христово, а съ нимъ и церковныя таинства.

Чтобы устранить подобное умствование безпоповцевъ и показать всю его суетность, въ помощь о. Михаилу, я на основаніи св. Писанія раскрылъ ученіе о вѣчности и neodолѣнности Церкви „вратами ада“ (Мѡ. 16, 18). Это ученіе я подтвердилъ потомъ словами св. Златоуста, вычитанными мною изъ Благовѣстника. Всѣмъ было очевидно, что ратовавшіе противъ церкви „погибоша“,—что она „небесъ выспи, земли ширши“ и „не подлежитъ времени тлѣнію“. Если такъ, какимъ родомъ безпоповцы говорятъ о погибели истиннаго священства въ Церкви? Они, значить, не вѣруютъ словамъ Господа нашего Иисуса Христа (Мѡ. 28, 18—20 ср. Еф. 4, 11—13), а всѣ невѣрующіе въ Евангеліе уже осуждены (Іо. 3, 18).

Старикъ Кряковцовъ, по своему невѣжеству, былъ безсиленъ сказать чтонибудь серьезное противъ изложеннаго ученія о вѣчности Церкви Христовой. На мой вопросъ: согласенъ-ли онъ съ этимъ ученіемъ?—онъ отвѣтилъ:—Какое теперь священство... Священники въ среду и пятницу ѣдятъ скоромное и по правиламъ Петра и Павла они подлежатъ за это анаемѣ.

Напрасно я старался выяснитъ „слѣпому вождю слѣпыхъ“, что не всѣ православные священники по средамъ и пятницамъ ѣдятъ скоромное, что несоблюдающіе постовъ—рѣдкость и исключеніе среди пастырей Церкви; если же вѣкоторые священники нарушаютъ церковные каноны, то за это они осудятся Богомъ, а Церковь черезъ нихъ не порочится и не умаляется въ своей святости и чистотѣ.—Эту мысль я развилъ на основаніи притчи Господнихъ о полѣ, засѣянномъ пшеницею, среди которой потомъ выросли плевелы,—о неводѣ, званнаго на вечерю и о десяти вѣдвахъ. Приводилъ я и другіе библейскіе примѣры, напр. исторію сыновей Илія первосвященника (1 Цар. 2, 12—17, 22—36 ст.), Иуды—Предателя, откуда слѣдовало, что порочность отдѣльныхъ священниковъ въ православной Церкви не растлѣваетъ ея святости,—но старикъ твердилъ свос. Онъ не слушалъ и старопечатныхъ свидѣтельствъ, вычитываемыхъ ему о. Михаиломъ. Очевидно, старику стыдно было признаться въ своихъ заблужденіяхъ и онъ упорствовалъ, къ удивленію всѣхъ слушателей и особенно его сына Анисима...

Но всему бывають свои естественныя границы. И старикъ

Кряковцовъ, помявшись на придуманномъ имъ возраженіи, перебѣжалъ потомъ на излюбленный раскольниками вопросъ о перстосложеніи для крестнаго знаменія. Въ измѣненіи перстовъ для этого знаменія онъ видѣлъ погибель нашей Церкви, коренной ея грѣхъ.—Старика горячо поддержалъ еще какой-то странный раскольникъ, бывшій на бесѣдѣ.

Тогда я еще разъ поставилъ на видъ слушателямъ, что раскольники не доказали намъ, будто бы Церковь Христова на землѣ нѣкогда прекратитъ свой богоучрежденный порядокъ и будетъ существовать безъ священства и таинствъ. Слѣдовательно, собесѣдники наши косвенно признали себя находящимися *вне* Церкви Христовой. Затѣмъ мы перешли на вопросъ о перстахъ. Я показалъ слушателямъ различіе между догматомъ и обрядомъ,—сказалъ, что въ троеперстіи нѣтъ никакой ереси. Ибо еретикъ, по словамъ Василія Великаго, тотъ, „*иже вѣрю чуждъ*“. А православные, складывая три первыхъ перста для крестнаго знаменія, исповѣдуютъ тѣмъ самымъ свою вѣру въ Трїединого Бога и въ два естества во Христѣ—двумя пригнутыми пальцами.—Какіе же они еретики? Слѣдовательно, и раздѣляться христіанамъ изъ-за обрядовъ, изъ-за второстепенныхъ и подлежащихъ измѣненію вещей—„стыдъ и срамъ“, по словамъ того же Василія Великаго.

Для большей убѣдительности этого вывода, о. Михаилъ сталъ разсуждать о троеперстіи и двуперстіи на основаніи старопечатныхъ книгъ. Онъ показалъ раскольникамъ, что въ старыхъ книгахъ нѣтъ *однообразнаго* приказанія насчетъ перстовъ. Явно, что предкамъ нашимъ вопросъ о перстахъ не представлялся такимъ неподвижнымъ, какимъ сдѣлали его раскольники. Посему и мы должны молиться такъ, какъ Церковь благословляетъ...

Эта мысль крайне понравилась Анисиму Кряковцову. Онъ словами и жестами подтвердилъ, что „вся суть въ Церкви“,— „что Церковь велитъ, то надо исполнять“, а худому она не научитъ. Она всѣмъ желаетъ спасенія: хочешь—молись троеперстно, не хочешь двуперстно, „только не отбивайся отъ Церкви“, заключилъ свою рѣчь Анисимъ. О. Михаилъ одобрилъ понятія Анисима и вопросъ о перстосложеніи оказался исчерпаннымъ.

Въ это время изъ среды раскольниковъ былъ предъявленъ новый вопросъ: какъ надо смотрѣть на австрійское священство?

О. Михайлъ съ канонической точки зрѣнія показалъ, что это священство безблагодатное и незаконное. Оно такимъ является себя и въ жизни. При этомъ о. Михайлъ разсказалъ, какъ онъ самъ былъ австрійскимъ „попомъ“ въ Кавказской станицѣ, какъ онъ ужасался, глядя на дѣйствія австрійской лжеіерархіи, вродѣ Силуана. Этотъ Силуанъ, бывшій Ставропольскій раскольникій „архіерей“, кости некрещенныхъ черкесовъ выдалъ за мощи Дада, Гавида и Ковдоа—персидскихъ мучениковъ. Произвелъ тѣмъ великій соблазнъ въ своемъ обществѣ,—за что и былъ обличенъ австрійскимъ же лже-архіереемъ Анастасіемъ...

Сообщеніе о. Михайла произвело потрясающее дѣйствіе на раскольниковъ. Они, молча, слушали и ничего не возражали. Въ глазахъ Анисима стояли слѣзы...

Я повторилъ вкратцѣ содержаніе всей нашей бесѣды, призывалъ раскольниковъ къ покаянію и соединенію съ Православною Церковью,—и мы закончили бесѣду.—На прощанье, о. Михайлъ съ своимъ псаломщикомъ пропѣли древнимъ напѣвомъ „Достойно есть“,—чѣмъ въ высокой степени умилили сердца старообрядцевъ. Они до самого вечера не уходили домой и всё разсматривали старопечатныя книги. Даже старикъ Кряковцовъ—и тотъ размякъ, и хотя спорилъ съ нами и съ другими православными, но безъ воодушевленія, больше изъ самолюбія.

Проведенная нами въ Трехизбянскѣ бесѣда окончательно расположила Анисима Кряковцова присоединиться къ Церкви. Онъ готовъ былъ сдѣлать это тотчасъ же, но отложилъ свое присоединеніе до воскресенья, въ надеждѣ склонить за собою другихъ раскольниковъ.

На слѣдующій день, 8 октября, въ пятницу, мы отправились изъ Трехизбянска въ сосѣднюю слободу *Райгородку*, гдѣ раскольниковъ значительно больше. Между ними, однако совершенно нѣтъ начетчиковъ, такъ что въ духовныхъ дѣлахъ они руководствуются указаніями старика Кряковцова.—Не отличаются райгородскіе раскольники и строгостью жизни. Они

пьютъ водку, а молодежь ихъ даже курить. Среди православныхъ они не имѣютъ соблазнительнаго значенія, они держатся своего упованія по преданію: „отцы—моль наши крестились двуперстно, и мы должны поступать такъ же. Нечего ломаться...“.

Слухъ о рѣшеніи Анисима Бряковцова присоединиться къ Церкви Православной подѣйствовалъ тѣмъ не менѣе возбуждающе на райгородскихъ раскольниковъ. Среди нихъ пошли толки по поводу этого обстоятельства, вслѣдствіе чего наша бесѣда могла глубоко интересоватъ многихъ изъ нихъ.

Такъ и случилось. Когда оповѣстили село о нашемъ прїѣздѣ и заблаговѣстили въ колоколь, церковно-приходское училище быстро набилось народомъ. Раскольниковъ пришло много и даже съ женами. Среди нихъ былъ Анисимъ Бряковцовъ, прїѣхавшій слѣдомъ за нами „подивиться“ на свою братію и послушать еще нашу проповѣдь.—Бесѣда опять шла о Церкви Христовой—этомъ изначальномъ полемическомъ вопросѣ. По просьбѣ о. Михаила, бесѣду началъ я рѣчью. Я держался прежде и больше всего св. Писанія; о. же Михаилъ вычитывалъ потомъ къ сказанному мной старопечатныя свидѣтельства. Райгородскіе раскольники ничего намъ не возражали. Имъ помогъ Анисимъ. Онъ спросилъ:

— Чесо ради люди будутъ удаляться изъ Церкви?

На это я ему прочелъ нѣкоторыя мѣста изъ Апостольскихъ посланій, напр. 1 Тим. 4, 1—3; 2 Тим. 3, 1—9 и др. Анисимъ не вполне удовлетворился. Онъ попросилъ „всетаки“ прочитатъ изъ Большаго „Катихисиса“. О. Михаилъ прочиталъ и своими словами передалъ содержаніе прочитаннаго. Въ Катихисисѣ говорилось, что трехъ ради винъ люди будутъ уходить изъ Церкви: во 1), по причинѣ „мерзости заустѣнія“, которая будетъ вторгаться въ Церковь, во 2), вслѣдствіе дурной и соблазнительной жизни иныхъ христіанъ и 3)—по причинѣ ересей, которыя распространятся среди христіанъ.

Послѣ о. Михаила, я пространно доказывалъ народу, что никакая „мерзость заустѣнія“ окончательно не погубитъ Христовой Церкви, согласно неложному обѣтованію ея Божественнаго Главы (Мѡ. 16, 18). Если же раскольники 9 гл. 27 стр. пророчества Давиила прилагаютъ къ Церкви православной, то

они жестоко ошибаются. По толкованію Св. Отцевъ, у Даниіла пророка рѣчь идетъ о ветхозавѣтномъ святилищѣ и ветхозавѣтной жертвѣ, которыя, дѣйствительно, истреблены и опустошены въ наказаніе за невѣріе іудеевъ.—При этомъ я вычиталъ соотвѣтствующія доказательства изъ твореній Св. Златоуста и Феодорита. Также выяснилъ я, что грѣхи людей не порочать Церкви и что ереси будутъ свойственны *отдѣльнымъ* христіанамъ и даже ихъ пастырямъ (Дѣян. 20, 30), но не *всей* Христовой Церкви, которую „врата ада не одолѣютъ“. Слѣдовательно, убѣгать изъ Церкви—малодушіе и грѣхъ непростибельный. Этому научаютъ темныхъ людей разные злонамѣренные раскольничьи „цвѣтники“, которымъ не слѣдуетъ вѣрить, ибо они противны слову Божию...

Когда я продолжалъ еще свою рѣчь, меня перебилъ одинъ раскольникъ. Онъ сказалъ:

— Вотъ мы слушаемъ васъ съ душевнымъ удовольствіемъ и будемъ всегда радостно слушать... Ну, только пусть Анисимъ Жряковцовъ не сбиваетъ насъ съ толку. Онъ прежде тащилъ насъ изъ Православной Церкви—и мы его слушались, а теперь зовѣтъ туда обратно. Какъ намъ слушать его?..

По рядамъ раскольниковъ пошелъ говоръ. Видно было, что они питаютъ вражду къ Анисиму за его склонность къ православію. Иные и открыто высказали эту вражду.

Я сталъ успокаивать раскольниковъ. Я посоветовалъ имъ слушать прежде всего законно поставленныхъ пастырей Церкви, а потомъ уже вникнуть въ то, что говорить, примѣрно, Жряковцовъ. Если онъ будетъ учить противно Св. Писанію и Православной вѣрѣ,—надо бѣжать отъ него, а если согласно,—надобно вѣрить ему. Злобу же отложите. Она неприлична христіанамъ (Еф. 4, 31; 1 П. 2, 1).

Раскольники, успокоенные, заговорили о перстахъ. О. Михаилъ выяснилъ имъ всё, что нужно было, и мы закончили бесѣду. Я, по обычаю, повторилъ ея содержаніе и спросилъ раскольниковъ:

— Согласны-ли они съ тѣмъ, что говорилось нами о Церкви, о мерзости запустѣнія и о перстахъ?

Кто-то отвѣтилъ, что „согласны“.

— Если согласны, такъ зачѣмъ же вы разъединяетесь отъ насъ?

Одинъ раскольникъ, пріятный по виду, сказалъ:

— Вы вотъ учили насъ. Мы съ удовольствіемъ слушали. Послѣ обдумаемъ всё и, можетъ быть, Богъ дастъ—соединимся съ вами...

На этомъ мы разошлись съ райгородскими раскольниками. Бесѣда съ ними произвела на православныхъ сильное впечатлѣніе,—что они, не скрывая своихъ чувствъ, и высказали намъ.—Можно надѣяться, что съ просвѣщеніемъ райгородскихъ раскольниковъ,—послѣ ознакомленія ихъ съ прав. ученіемъ,—многіе изъ нихъ побросаютъ темный расколъ безпоповщины.

Къ вечеру 8 октября, я уѣхалъ изъ Райгородка въ Трехизбянскъ. Мнѣ необходимо было, по сектантскимъ дѣламъ, спѣшить въ Изюмскій уѣздъ. По дорогѣ разговорились съ ямщикомъ о нравахъ раскольниковъ. Онъ сказалъ мнѣ, что райгородскіе старовѣры бранятъ табачниковъ, а если дать имъ вина, да подмѣшать въ него толченаго табаку,—будутъ пить. Табакъ они считаютъ зломъ, а пьянства не осуждаютъ. Темные люди!...

О. Михаилъ заночевалъ въ Райгородкѣ и еще разъ, частно, бесѣдовалъ здѣсь въ домѣ одного раскольника. Въ субботу же, 9 октября, онъ переѣхалъ въ Трехизбянскъ. Было условлено, что въ воскресенье именно онъ, по желанію Анисима, присоединить его къ правосл. церкви.—Вѣсть объ этомъ быстро разнеслась по слободѣ. Въ воскресенье, за утрѣней, народу въ храмѣ было множество. Всѣ съ любопытствомъ смотрѣли на чинъ присоединенія Анисима къ церкви. Кряковцовъ покидалъ расколъ съ полнымъ убѣжденіемъ и радостью. Послѣ присоединенія, передъ исповѣдью, готовясь къ св. Причастію, онъ со слезами каялся въ своихъ грѣхахъ передъ православными. Онъ громко и трогательно повѣдалъ имъ о томъ, какъ онъ хулилъ церковь православную, называлъ ее „сѣдалищемъ антихриста“,—какъ онъ бранилъ четырехконечный крестъ Христовъ и троеперстное сложеніе руки для крестнаго знаменія. Теперь онъ позналъ свои заблужденія и съ готовностью спѣшить стать прав. христианиномъ. „Помолитесь обо мнѣ, братцы, и простите меня

ради Христа“!—говорилъ взволнованный Анисимъ, кланяясь народу до земли.

Всѣ находящiеся въ храмѣ были потрясены трогательною исповѣдью Анисима и съ умиленiемъ молились о немъ.—Это рѣдкое церковное торжество надолго останется памятнымъ для православныхъ трехизбянцевъ; не пройдетъ оно безслѣдно и для раскольниковъ...

Вмѣстѣ съ Анисимомъ рѣшили присоединиться къ церкви и еще одинъ его дальнiй родственникъ. Этотъ пожелалъ принять чинъ присоединенiя къ православной церкви въ раскольниковой моленной, въ деревнѣ Кряковкѣ. О. Михаилъ охотно уступилъ его желанiю, имѣя въ виду показать раскольниковамъ, что при присоединенiи къ православию не требуется отречься отъ родителей и проклинать ихъ,—что распускаютъ про этотъ чинъ раскольниковы главари.

Когда о. Михаилъ съ своимъ псаломщикомъ и Анисимомъ, послѣ обѣдни, прiѣхали въ моленную, мать и жена Анисима встрѣтили ихъ враждебно. Онѣ говорили, что „ни за что не стануть щепотницами“. О. Михаилъ кротко успокоилъ возбужденныхъ раскольниковъ. Онъ заявилъ имъ, что троеперстiе бываетъ „щепотью“ лишь тогда, когда кто нюхаетъ имъ табакъ. А развѣ можно три первыхъ перста обзывать „щепотью“, если этими перстами выражается вѣра въ Троичнаго Бога? Такъ—православная Церковь не къ „щепоти“ призываетъ раскольниковъ, не къ нюханiю табаку, а къ выраженiю, посредствомъ пальцевъ, вѣры въ Бога. Кромѣ того, если кому не нравится троеперстiе,—молись двуперстно, но не хули православный обрядъ. Это грѣхъ.

Раскольницы успокоились. Мать Анисима сказала, что она хотѣла проклясть его, да пожалѣла. Видно такъ тому быть...

О. Михаилъ убѣждалъ всѣхъ присоединиться къ Церкви православной. Два брата Анисима не прочь были это сдѣлать, но мать слезно умоляла ихъ повременить присоединенiемъ, пока они не стоворятъ и старика къ тому.—Самого же старика не было дома. Онъ уѣхалъ въ Райгородку, желая, можетъ быть, избѣжать семейныхъ волненiй по поводу присоединенiя Анисима, а можетъ быть, правда, его повлекли туда „дѣла“. Какъ

бы ни то ни было, но братья, мать и жена Анисима остались пока раскольниками, давъ о. Михаилу слово присоединиться къ Церкви „разомъ“. Будемъ объ этомъ молиться!...

Во время присоединенія къ православію родственника Анисима, въ моленной были всѣ Бряковскіе раскольники. Богъ по старообрядчески о. Михаилъ и его псаломщикъ запы: „Господь—просвѣщеніе и Спаситель мой, Кого убоюсь“,—всѣ раскольники подхватили слова этого прокимна. Чувствовалось, что ихъ сближаетъ лучше словъ съ нашей церковью допущеніе старообрядческаго пѣнія за православнымъ богослуженіемъ. Теперь въ моленной уже не замѣтно было вражды къ о. Михаилу и Анисиму. На ектеніяхъ о присоединяемомъ раскольники молились, а послѣ подходили подѣ благословеніе къ о. Михаилу.—Это—большой успѣхъ для нашей миссіи. Очевидно, бряковскіе раскольники, благодаря бесѣдамъ съ ними, посмякли и могутъ уже молиться съ православными, а также брать благословеніе у православнаго священника.

Будемъ надѣяться, что недалеко уже то время, когда они всѣ станутъ чадами Православной Церкви и, подобно Анисиму, слезно будутъ просить прощенія за свои хулы на православныя святыни...

*Харьковскій Епархіальный Миссіонеръ
Димитрій Боголюбовъ.*

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возжіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомпа. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

-----◆-----
Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Щастє: вообмєч.
Върою разумъваема.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1899 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.

(† 11 февраля 1898 года).

*Предзръхъ Господа предо мною
выну, яко одесную мене есть, да не
подвижуся. (Псал. 15, 8).*

(Продолженіе *).

II.

Кончилось время воспитанія архимандрита Сергія въ подготовительной къ высшему іерархическому служенію школѣ митрополита Московскаго Филарета, кончился Троицкій Лаврскій періодъ жизни и воспитанія для о. Сергія, кончилось время послушанія для него, или, выражаясь его же собственными словами, „прошло время послушанія и наступило бремя начальствованія“ ¹⁾. Декабря 3 дня 1860 года, вслѣдствіе представленія митрополита Филарета, состоялось Высочайшее повелѣніе о бытіи ректору Московской духовной академіи архимандриту Сергію епископомъ Курскимъ; 30-го того же декабря происходило нареченіе, а 1-го января 1861 года и рукоположеніе его во епископа. Нареченіе и рукоположеніе были совершены въ Москвѣ, при чемъ первенствующимъ въ числѣ присутствовавшихъ при первомъ и совершавшихъ второе іерарховъ ²⁾ былъ святитель Московскій Филаретъ. Въ своей рѣчи по нареченіи во епископа архимандритъ Сергій раскрывалъ свой взглядъ на епископское служеніе, на его требованія и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 4.

¹⁾ *Прибавленія къ Церк. Вѣдом.*, изд. при Св. Сын., за 1893 г. № 41, стр. 1469.

²⁾ Въ рукоположенія участвовали, кромѣ митрополита Филарета, еще: архиепископъ бывшій Ярославскій Евгеній и епископы: Леонидъ Дмитровскій и Никаноръ Овчандскій.

соединенныя съ нимъ трудности, обращалъ взоръ на будущую свою паству, представлявшую въ себѣ нѣкоторыя утѣшительныя стороны, со смиреніемъ взиралъ на свои силы, уповая лишь на благодатную помощь въ предстоящемъ ему высокому и трудному служеніи и, наконецъ, взывалъ къ своимъ будущимъ рукоположителямъ, особенно же къ первенствующему въ числѣ ихъ, митрополиту Филарету, съ просьбою о подкрѣпленіи его молитвами. У Филарета же, какъ рукоположителя его въ первыя степени священства и руководителя во все время службы при академіи, новонареченный проситъ и молитвъ, и благословенія и наставленій для будущаго своего служенія. „Добрый пастырю престольнаго города сего!—взывалъ онъ къ святителю Филарету, какъ сынъ къ отцу.—Подъ твоимъ кровомъ и руководствомъ протекли годы моего служенія церкви и обществу; тобою преподава мнѣ благодать рукоположенія въ первыя степени священства. Нынѣ, отпуская меня съ миромъ, не изринь изъ твоего любящаго сердца заботливаго обо мнѣ помысла, подобно какъ чадолюбивые отцы и въ разлученіи живущихъ дѣтей своихъ не оставляютъ своимъ попеченіемъ, наставленіями и моливами. И поелику непреложно слово, что *благословеніе отчее утверждаетъ дома чадъ* (Сир. 3, 9): то простри благословеніе твое и на тотъ домъ духовный, гдѣ призванъ я быть домостроителемъ, да будутъ единомысленны о Господѣ и пастырь и паства, да совидается сей домъ во спасеніе, да будетъ мое служеніе въ немъ не бесполезно для вѣрваемыхъ мнѣ, не безутѣшно для тебя и не постыдно предъ нашимъ общимъ и единымъ Пастыреначальникомъ Христомъ“¹⁾.

¹⁾ *Прибавл. къ Твор. св. Отцевъ*, 1860 г. ч. XIX, стран. 639. Взглядъ же свой на епископское служеніе, согласный съ вышеизложеннымъ по письму отца Сергія къ отцу Саввѣ, и свое глубокое смиреніе при мысли объ этомъ служеніи новонареченный выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: „Служеніе епископское, къ которому благодать Божія меня призываетъ, есть подвигъ трудный и не безобъязанный. *Подвизайся* (1 Тим. 6, 12), *злостражди, яко добръ воинъ Исусъ Христосъ* (2 Тим. 2, 3),—пишетъ Апостоль Павелъ одному изъ первыхъ епископовъ, а въ лицѣ его и каждому изъ преемниковъ епископскаго служенія. Отъ предстоятеля церкви требуется не только терпѣливое наученіе невѣдущихъ, но и многопопечительный надзоръ за трудами учащихся. Долгъ его не только тайнодѣйствовать и молиться, но и посылать священнослужителей, подъ опасеніемъ отвѣтственности даже и за неспѣшное ихъ избраніе. Пастырю вѣряется управ-

И отвѣтомъ на эту рѣчь и наставленіемъ, котораго просилъ новонареченный, была слѣдующая, во всѣхъ отношеніяхъ знаменательная рѣчь митрополита Филарета по рукоположеніи архимандрита Сергія во епископа Курскаго: „Преосвященный епископъ Сергій! Благословеніемъ Святѣйшаго Синода, благоволеніемъ благочестивѣйшаго Самодержца, надъ сими же, невидимымъ мановеніемъ Господа Вседержителя и Великаго Архіерея, прошедшаго небеса, ты призванъ, и нынѣ благодатию Святаго Духа освященъ въ служеніе епископства.—Служеніе высокое, по благодати данной ему, смиренное, по примѣру и заповѣди смиреннаго сердцемъ Іисуса Христа, трудное, по причинѣ страстей и немощей человѣческихъ, спасительное по своей цѣли.—Какъ смотришь ты теперь на поприще, открывшееся предъ тобою? Радуеться ли? 1).—Страшусь

леніе стадомъ Христовымъ. Но если представить превратность жизни человѣческой, какъ въ ней близко соприкасается благоденствіе съ злополучіемъ, довольство съ нуждами, невинность съ преступленіями, правда съ клеветой, миръ съ опасностію потерять его: то духовному домоправителю великимъ нужно вооружиться терпѣніемъ, въ увѣренности, что ему чаще потребно будетъ плакать съ плачущими, нежели радоваться съ радующимися.... Съ упованіемъ вѣрую, что и въ скудельный сосудъ моей души положена будетъ часть той живительной силы, которая укрѣпляла первыхъ вѣропроповѣдниковъ и не только благотворно дѣйствовала, но и чудодѣйствовала въ ихъ дѣйствіяхъ. Но благодать требуетъ усердія, и дающій силу призываетъ къ самопожертвованію. Что же я привнесу Пастырничальнику Христу?—Развѣ только то, что нельзя именовать и даромъ, а прилично назвать лишеніемъ,—мой безсильныя силы и остающіеся, отчисленные мѣ дни“. Тамъ же, стр. 637. 638. Въ то время преосвященному Сергію шелъ 41-й годъ отъ роду, слѣдовательно онъ былъ въ полномъ разцвѣтѣ силъ мужества, и только глубокому смиренію его нужно приписать послѣднія высказанія имъ въ рѣчи слова. Въ томъ же смыслѣ и далѣе просить онъ будущихъ рукоположителей своихъ: «О святители Христовы! Прежде нежели возложите на мою смиренную главу священныя руки ваши, вознесите ко Господу ваши чистыя молитвы, да предпочтется душа моя къ пріятію великаго дара, да будетъ свѣтъ благодати епископства свѣтлѣйшимъ для меня на всѣхъ путяхъ лежащаго мнѣ служенія, и, если неизбежно на нихъ нѣчто стропотное, да не покрываетъ меня мракъ унынія, и да не угаснетъ во мнѣ, до конца моей жизни, чистое усердіе къ священному дѣлу, на меня возлагаемому». Тамъ же, стр. 639.

1) Судя по тѣмъ трудностямъ, съ которыми для архимандрита Сергія сопряжено было послѣднее время служенія въ академіи, особенно при упомянутомъ броженіи умовъ молодежи, отчасти коснувшимся и Московской духовной академіи, не удивительно, что отцу Сергію и жалелось поскорѣе окончить отношенія съ академіей; къ тому же довольно много времени прошло отъ полученія частнаго извѣстія о назначеніи его въ епископа до полученія Сиводальнаго о томъ указа,

за тебя. Страшишься ли?—Радуюсь о тебѣ. Если, по ученію Апостола, каждый долженъ *со страхомъ содѣлывать спасеніе* (Филип. 2, 12) своей одной души: съ какимъ страхомъ должно служить спасенію тысящъ и темъ душъ. Страхъ усилить бдѣніе и подвигъ; и смиреніе привлечетъ вышнюю помощь ¹⁾.—Твоей дѣятельности подлежатъ молитва, ученіе, управленіе, церковный судъ.—Подвизайся, чтобы молитва была крѣпка и чиста, ученіе православно, управленіе благопопечительно, судъ праведенъ и растворенъ милостію. Да будетъ у тебя вѣра и любовь къ Богу крылами молитвы, слово Божіе непреложнымъ основаніемъ ученія, правила и примѣры святыхъ отцевъ руководителями жизни, управленія и суда.—Наипаче да не извемогаетъ 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, о всей православной вселенской Церкви, и нынѣ, какъ древле, не безопасной отъ *бѣдъ во лжебратіи* (2 Кор. 11, 26), а въ нѣкоторыхъ странахъ, въ сіи христіанскія времена, предъ лицомъ христіанскихъ царствъ, такъ же какъ въ языческія времена, гонимой врагами христіанства.

такъ что митрополитъ Филаретъ долженъ былъ напоминать о высылкѣ указа оберъ-прокурору Св. Синода, добавляя: „междуправленіе всегда производитъ волненіе ожиданія, и потому продолженіе онаго бываетъ не безъ неудобствъ“. *Собраніе мѣсячъ и отзывовъ митр. Моск. Филарета*, т. IV, стр. 573. Москва, 1886. Поэтому естественно было чувство радости въ архим. Сергіи при полученіи указа о своемъ новомъ назначеніи. Наконецъ, и Курская паства, прежній архипастыръ которой, архіепископъ Иліодоръ, уже 5 ноября 1860 г. былъ уволенъ на покой, нуждалась въ новомъ архипастырѣ; такъ что и поэтому не лишено значенія замѣчаніе современника о преосвященномъ Сергіи, что онъ, вскорѣ же послѣ хитротонія, «поспѣшилъ къ своей новой паствѣ, которая съ нетерпѣніемъ ожидала его и даже прислала за нимъ въ Москву зимній экипажъ: и онъ иде отъ пути своей радуясь. Архіепископа Саввы «Воспоминанія объ архіепископѣ Ярославскомъ Леонидѣ» (Красноуѣвковѣ), стран. 90. Харьковъ, 1877. При этомъ преосвящ. Савва, которому довелось быть преемникомъ преосвящ. Сергію по ректорству въ академіи, добавляетъ: «Я же, раннимъ утромъ, 21-го января (1861 г.), отправился на его мѣсто, въ академію, съ грустнымъ и печальнымъ настроеніемъ духа».

¹⁾ Срав. вышеприведенныя слова письма митрополита Филарета къ архимандриту Сергію по вступленіи послѣдняго въ должность ректора академіи отъ 15 октября 1857 года.

И если, при помышленіяхъ о великомъ, не неумѣстно вниманіе и къ малому, предлагаю вниманію твоего братолюбія, чтобы не забвенъ былъ въ молитвахъ твоихъ послужившій, съ собратіями, твоему освященію, дабы помилованный мною во входѣ и прохожденіи поприща обрѣлъ милость во исходѣ.—Милость Господня да предваряетъ и сопровождаетъ тебя вся дни живота твоего¹⁾.

Преосвященный Сергій былъ послѣднимъ изъ ставленниковъ святителя Московскаго Филарета на епископство; ибо позже его поставленные святителемъ на епископство—преосвященный Савва и преосвященный Игнатій умерли раньше преосвященнаго Сергія. Высшее іерархическое служеніе высокопреосвященнаго Сергія представляетъ собою третій и послѣдній; къ тому же наиболѣе продолжительный періодъ жизни и дѣятельности его. Въ этотъ-то періодъ и нашли въ немъ для себя полное приложеніе тѣ правила и положенія пастырскаго богословія, которыя нѣкогда преподавалъ онъ съ академической кафедрой. Тогда-то и настало время для него явить въ себѣ возможно точное и полное осуществленіе идеала пастыря, начертаннаго въ лекціяхъ его же по пастырскому богословію, тѣмъ болѣе, что ясныя черты этого идеала, образа пастыря указаны были ему и въ рѣчи его рукоположителя, мудраго святителя Московскаго Филарета, это именно: молитва, ученіе, управленіе и церковный судъ; а каковъ долженъ былъ онъ явиться самъ, какъ пастырь, съ какими личными достоинствами, и чего долженъ былъ избѣгать, какъ недостатка въ себѣ, это ему было хорошо извѣстно и до рукоположенія во епископа, опять изъ его же лекцій по пастырскому богословію.

Первородною дочерію его въ епископскомъ управленіи была, какъ мы уже знаемъ, паства Курская, на которой онъ пробылъ до 11 января 1880 года, когда перемѣщенъ былъ, съ возведеніемъ въ санъ архіепископа, на кафедру Казанскую, и слѣдовательно управлялъ Курскою епархіюю цѣлыхъ 19 лѣтъ. На этой первой епархіи онъ долженъ былъ, если можно такъ выразиться, учиться управлять епархіею, „повелѣвать“. И между

¹⁾ *Прибавл. къ Твор. св. Отц.* 1860, XIX, 640—642. Сп. *Сочиненія Филарета митроп. Моск.* т. V, стр. 511. 512. Москва, 1885.

тѣмъ какъ прежде онъ, въ школѣ митрополита Филарета, находилъ для себя и руководство и разрѣшеніе недоумѣній у начальниковъ своихъ и у мудраго Московскаго архипастыря. теперь долженъ былъ самъ становиться въ положеніе руководителя и рѣшителя недоумѣній и вопросовъ, особенно затруднительныхъ потому, что они по большей части тѣсно связаны были съ мѣстными интересами и характерными чертами, а потому верѣлко съ трудомъ поддавались обсужденію на общихъ, теоретическихъ началахъ и основаніяхъ. „Когда пришло время повелѣвать, — исповѣдалъ самъ высокопреосвященный Сергій по вступленіи на Московскую митрополию, — я чувствовалъ себя одинокимъ: не у кого мнѣ было спрашивать совѣтовъ, другимъ надобно было ихъ давать; никто меня не предупреждалъ, какъ должно было дѣйствовать, надобно было другихъ вразумлять, за другихъ отвѣчать“¹⁾. Но за то первый опытъ самостоятельнаго управленія епархіей, при томъ многочисленной и довольно своеобразной, въ продолжительный срокъ этого управленія, выработалъ изъ преосвященнаго Сергія такого архіерея, который и самъ могъ бы быть „образцомъ не только для духовныхъ, но и для не духовныхъ администраторовъ“, подобно своему учителю, — митрополиту Московскому Филарету. Какъ умудренный уже опытомъ самостоятельнаго управленія епархіей, архіепископъ Сергій явился въ 1880 году на Казанскую архіерейскую кафедрѣ, на которой между прочимъ долженъ былъ самъ управлять высшимъ духовно-учебнымъ заведеніемъ — Казанскою духовною академіею. Но не долго управлялъ онъ Казанскою епархіею. Въ 1882 году 21 августа онъ перемѣщенъ былъ въ Кишиневъ, куда самъ просился въ видахъ пользованія южнымъ климатомъ для здоровья. За тѣмъ въ 1891 году 12 января переведенъ былъ на Херсонскую кафедрѣ въ университетскій и почти Европейскій городъ Одессу. Наконецъ 9 августа 1893 года назначенъ былъ на кафедрѣ святителей Московскихъ, съ возведеніемъ въ санъ митрополита, при чемъ самое назначеніе его сопровождено было слѣдующимъ знаменательнымъ Выс-

¹⁾ *Прибавл. къ Церков. Вѣдомостямъ*, издав. при Св. Синодѣ 1893 г. № 41, стран. 1470.

чайшимъ рескриптомъ: „Преосвященный митрополитъ Московскій Сергій. Всевышнею волею преосвященный митрополитъ Леонтій ¹⁾, послѣ долговременной болѣзни, мирно отошелъ ко Господу. Въ заботѣ объ избраніи преемника почившему святителю, принявъ во вниманіе пройденное вами архипастырское служеніе, Я призналъ за благо ввѣрить вамъ управленіе Московскою епархіею, съ возведеніемъ васъ въ санъ митрополита. Многолѣтнее благоплодное для Церкви святительское служеніе ваше подаетъ мнѣ несомнѣнную надежду, что вы какъ ближайшій свидѣтель трудовъ и подвиговъ приснопамятнаго митрополита Филарета, шествуя по стопамъ великаго ревнителя православія и благочинія церковнаго, окажете себя на семь вышемъ поприщѣ священнаго служенія достойнымъ преемникомъ доблестныхъ іерарховъ первопрестольной столицы, мудрымъ руководителемъ духовенства въ дѣлѣ пастырскаго служенія его въ церкви и школѣ и ревностнымъ охранителемъ древнихъ церковныхъ уставовъ, кои такъ дороги и любезны православному русскому народу. Да поможетъ вамъ благодатно Господь въ предстоящихъ новыхъ священныхъ подвигахъ“ ²⁾).

Въ многолѣтнее, почти 38-лѣтнее, управленіе свое помянутыми епархіями митрополитъ Сергій былъ всегда одинаковъ и, какъ прежде, непоколебимъ, неуклонно слѣдовалъ разъ принятымъ въ руководство началамъ и убѣжденіямъ. Его дѣятельности на этихъ епархіяхъ, по наставленію его рукоположителя—митрополита Филарета, подлежали—„молитва, ученіе, управленіе, церковный судъ“. И преосвященный Сергій, прямо изъ архимандритовъ вступившій въ управленіе самостоятельной епархіею, не былъ на предуготовительной степени епископа—викарія, какъ большинство другихъ его собратій по архіерейству, потщился и непрестанно подвизался, чтобы его „молитва была крѣпка и чиста, ученіе православно, управле-

¹⁾ Лебедянской, съ 5 марта 1860 г. епископъ Ревельскій, съ 20 дек. 1863 г. Подольскій; съ 8 апр. 1873 г. архіепископъ; 2 окт. 1874 г. Херсонскій; 16 нояб. 1875 г. Холмско-Варшавскій; съ 15 мая 1883 г. членъ св. Синода и съ 17 нояб. 1891 г. митрополитъ Московскій. Сконч. 1 авг. 1893 г.

²⁾ Этотъ Высочайшій рескриптъ былъ напечатанъ въ многихъ повременныхъ изданіяхъ за августъ 1893 года, см. напр. *Церк. Вѣдомости*, ч. оффци. *Моск. Вѣдомостей* и др.

ніе благопечетельно, судъ праведенъ и растворенъ милостію², чтобы „вѣра и любовь къ Богу“ были у него „крилами молитвы, слово Божіе непреложнымъ основаніемъ ученія, правиза и примѣры святыхъ отцевъ руководителями жизни, управления и суда; особенно же подвизался, чтобы не изнемогала молитва. Ибо „какъ изъ облака молнія, такъ изъ молитвы свѣтъ истины и разумѣнія. Отъ молитвы сила власти. Съ молитвою пронзателенъ и вѣренъ судъ“.

Господь сподобилъ преосвященнаго Сергія, въ самомъ началѣ его архипастырской дѣятельности, особеннаго освященія. По распоряженію высшаго духовнаго начальства, онъ, какъ одинъ изъ ближайшихъ къ г. Воронежу архипастырей по мѣсту паствы, долженъ былъ, въ числѣ немногихъ іерарховъ¹⁾, участвовать въ открытіи мощей святителя Тихона, епископа Воронежскаго и Задонскаго, состоявшемся 13 августа 1861 года²⁾. Осѣняемый сугубою благодатію епископства и молитвами новоявленнаго угодника Божія святителя Тихона, преосвященный Сергій, въ исполненіе перваго долга своего новаго служенія—молитвы, подвизался во истину, не говоря о молитвѣ келейной, своей личной, чтобы по крайней мѣрѣ молитва общественная среди паствы, которой первостоятелемъ онъ былъ, являлась во всѣхъ отношеніяхъ достойною и своего имени и осо-

1) Согласно Высочайше утвержденному 25 мая 1861 года докладу Св. Синода, къ участию въ открытіи мощей святителя Тихона назначены были: нервнящій членъ Св. Синода, митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Исидоръ (+1892), архіепископъ Воронежскій Іосифъ (+1892) и Сергій, епископъ Курскій. Но нѣсколько позже, въ виду того, что по случаю ожидаемаго проѣзда чрезъ г. Курскъ Государя Императора, епископъ Сергій могъ не поспѣть ко дню открытія св. мощей, по Высочайшему повелѣнію, къ этимъ тремъ іерархамъ присоединенъ былъ епископъ Тамбовскій Теофанъ (+1894).

2) Такимъ образомъ всѣ, сейчасъ упомянутые, четыре іерарха, такъ какъ проѣздъ Государя Императора не помѣшалъ Курскому архипастырю прибыть въ Воронежъ къ сроку, приняли участіе въ открытіи св. мощей. Описание этого открытія можно находить во многихъ повременныхъ изданіяхъ, духовныхъ и свѣтскихъ, за 1861 годъ. Срав. между прочимъ о томъ же, а равно и о сказанномъ выше по отношенію къ участию четырехъ іерарховъ въ открытіи св. мощей писанное отъ 14 августа 1861 года, слѣдовательно на другой день послѣ открытія, письмо свидѣтеля—очевидца, заслуженнаго ординарнаго профессора Московской духовной академіи Н. И. Субботина къ ректору этой академіи, архим. Савѣ, что въ послѣдствіи архіепископу Тверскому (+1896). См. „Автобіографическія записки послѣдняго, т. II, стран. 635—636.

бенво Того, къ кому она была возносима. Молитва имѣеть двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, и обѣ эти стороны такъ же необходимы въ ней, немислимы одна безъ другой, какъ душа и тѣло въ живомъ человѣкѣ. Касаясь первой стороны въ своихъ глубоконазидательныхъ поученіяхъ, въ отношеніи къ послѣдней преосвященный Сергій, кромѣ поученій, дѣйствовалъ и личнымъ своимъ высокимъ примѣромъ и распоряженіями, чтобы она была достойною въ указанныхъ отношеніяхъ.

Такъ, прежде всего, какъ бы на память объ участіи преосвященнаго Сергія въ открытіи мощей святителя Тихона, а главнымъ образомъ, конечно, въ прославленіе новоявленнаго угодника Божія, въ Курскомъ кафедральномъ Знаменскомъ соборѣ устроенъ былъ на хорахъ храмъ во имя святителя Тихона. По освященіи этого храма, которое совершалъ самъ преосвященный Сергій, онъ сказалъ слово на текстъ: *Внидите во врата Его во исповданіи* (Псал. 99, 1). Этотъ текстъ, оказывается, святитель Тихонъ положилъ въ основаніе своего краткаго увѣщанія, „какъ подобаетъ въ святые храмы входить на славословіе“, и разослалъ это увѣщаніе во всѣ приходы своей паствы, часть которыхъ ¹⁾, и не малозначительная, сто лѣтъ тому назадъ принадлежавшая къ Воронежской епархіи святителя Тихона, теперь принадлежитъ Курской епархіи ²⁾. Преосвященный Сергій, въ своемъ словѣ, сущность этого „увѣщанія“ излагаетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „отъ смѣху и разговоровъ крайне берегися. Понеже кто въ церкви смѣется, или разговариваетъ, Бога вельми раздражаетъ; не отдастъ бо чести святому мѣсту, и другимъ, соблазняя, препятствуетъ молиться. Слушай прилежно чтеніе и пѣніе, и оттого умиляйся. Аще мысль твоя отвлекается къ дому твоему, или къ мірскимъ вещамъ: всячески тщися умъ твой обращать къ слушанію славословія Божія, псалмовъ и молитвъ чтомыхъ да съ пользою изъ церкви изыдеши“ ³⁾. Въ своемъ словѣ преосвященный

¹⁾ Именно восточная.

²⁾ Упомянувъ объ этомъ, проповѣдникъ не преминулъ сказать и о недавнемъ открытіи мощей Святителя Тихона, также какъ и о томъ, что „инне изъ насъ“ сами видѣли открытіе и исцѣленія, которыя при семъ совершались. См. *Слова и рѣчи* Сергія, архіеписк. Херсонскаго и Одесскаго. Изданіе Одесскаго Свято-Андреевскаго Братства. Т. II, стр. 119. Одесса, 1893.

³⁾ См. въ томъ же изданіи и томѣ, стр. 120.

Сергій раскрываетъ двѣ мысли, заключающіяся въ „увѣщаніи“: „первая—чтобы въ церкви стоять скромно, вторая—чтобы не напрасно“¹⁾. И между тѣмъ какъ первая мысль относится болѣе къ благоповеденію во храмѣ при богослуженіи, вторая касается и внутренней стороны молитвы. Вотъ какъ раскрываетъ эту послѣднюю мысль преосвященный Сергій. Указавъ на примѣръ мытаря, какъ достойный подражанія въ исполненіи того благочестиваго дѣла, за которымъ пришелъ онъ въ храмъ, проповѣдникъ далѣе говоритъ: „безъ вниманія къ чтенію и чтенію нѣтъ даже пользы отъ частаго хожденія въ церковь. Слаба та лампада, въ которую къ маслу подлито воды: плаваетъ масло поверхъ воды, но съ трескомъ горящій свѣтильникъ уже ощущаетъ враждебную себѣ влагу, и скоро угасаетъ. Входитъ иной въ церковь, возжегши въ себѣ усердіе, благоговѣніе и любомудріе; но поелику сіи святаго расположенія не объяли всей души, то разсѣянные помыслы, вторгаясь въ нее, производятъ шумъ, какъ водъ многихъ,—и свѣтильникъ молитвы и духовнаго умудренія тотчасъ угасаетъ. Разсѣянный слышитъ часто повторяемыя слова, но остается не знающимъ ихъ значенія; видитъ священныя дѣйствія, но не постигаетъ внутренней ихъ силы. Сколько разъ повторяется это возглашеніе: „премудрость, прости!“ Но сколько на свѣтѣ людей, которые такъ и жизнь оканчиваютъ, не узнавъ, что это за „премудрость“ и что значитъ „прости“! А между тѣмъ, во всемъ, что совершается въ храмѣ, есть великая премудрость. и послѣ каждой службы церковной христіанинъ можетъ вынести отсюда не малую пользу для души. Посему данныя святителемъ Тихономъ предостереженія не излишни и нынѣ для входящихъ во врата сего обширнаго святилища²⁾. Если храмъ сей великъ: то не для того, чтобы со многими знакомыми можно было здѣсь видѣться, а чтобы всѣмъ желающимъ удобнѣе было молиться. Если благолѣпный: то не для того, чтобы и долгую службу не скучно было стоять, а чтобы и образованному и простому удобнѣе было ощущать, что это есть дѣйствительно *мѣсто селенія славы Господней* (Псал. 25, 8). Всѣмъ

1) Тамъ же.

2) Т. е. Курскаго Знаменскаго каедральнаго собора.

сюда отверсты двери; но одно здѣсь занятіе для всѣхъ—молитва. Аминь“¹⁾. И много другихъ случаевъ представлялось преосвященному Сергію въ разныхъ мѣстахъ, въ разныхъ епархіяхъ, съ церковной кафедрой, раскрывать то понятіе о молитвѣ какъ бесѣдѣ съ Богомъ²⁾, какъ духовномъ горѣніи³⁾, то значеніе ея, значеніе внутренней и вѣшней (напримѣръ, значеніе поклоновъ въ молитвѣ)⁴⁾ сторонъ ея особенно въ богослуженіи, то причины протяженной молитвы въ богослуженіяхъ церковныхъ⁵⁾, и т. д. Когда высокопреосвященный Сергій возведенъ былъ на Московскую кафедру и здѣсь, по силѣ самаго Высочайшаго рескрипта о своемъ назначеніи на нее, вышеприведеннаго. долженъ былъ заботиться, по примѣру великаго предшественника и учителя своего митрополита Филарета, о благочивіи церковномъ и объ охраненіи древнихъ церковныхъ уставовъ, „кои такъ дороги и любезны православному русскому народу“, онъ между прочимъ, какъ извѣстно, возстановилъ прежнее общее пѣніе духовенства при богослуженіяхъ въ большомъ Успенскомъ соборѣ, самъ, не смотря на старость, участвовалъ въ крестныхъ ходахъ, измѣряя многоверстныя пространства въ Москвѣ отъ Кремля до того или другого монастыря или храма, съ любовію совершалъ освященіе новосозданныхъ храмовъ Божіихъ, величественно и съ глубокимъ или возстановленнымъ благоговѣніемъ совершалъ самое богослуженіе, и под. Во всемъ этомъ онъ, какъ и на прежнихъ кафедрахъ, въ себѣ самомъ подавалъ паствѣ образъ, какъ должна быть совершаема *молитва*, въ обширномъ смыслѣ понимаемая и въ этомъ смыслѣ объемлющая собой вѣру, надежду и любовь, вообще все религіозно-нравственное состояніе человѣка—православнаго христианина, словомъ съ церковной кафедры раскрывая ея смыслъ и значеніе, а примѣромъ подтверждая свое слово⁶⁾. Вотъ по-

1) *Слова и рѣчи* Сергія II, 121. 122. Одесса, 1893.

2) Тамъ же, стр. 199.

3) Тамъ же, стр. 197—201; см. 386—388.

4) Тамъ же, I, 175—177. Одесса, 1893.

5) Тамъ же, II, 212—217.

6) Срав. напр. его слово, въ которомъ раскрывается духъ и значеніе крестныхъ ходовъ, тамъ же, I, 368—373. Всмотрѣваясь въ ходъ мыслей этого слова, представляющаго участіе въ крестномъ ходу какъ подвигъ и крестоношеніе по

чему, когда онъ, послѣ двадцатилѣтняго почти управленія Курскою епархіею, своею первородною духовною дочерію, перемѣненъ былъ въ началѣ 1880 года на высшую кафедру Казанскую съ возведеніемъ въ санъ архіепископа, при весьма трогательномъ прощаніи паствы съ нимъ ¹⁾, въ одной изъ прощальныхъ рѣчей между прочимъ высказано было ему слѣдующее: „Благодаримъ ваше высокопреосвященство за православное ученіе о покаяніи и вѣрѣ въ Господа Спасителя и о любви къ Нему, которое мы удостоились слышать изъ вашихъ святительскихъ устъ и назидаться осуществленіемъ сего ученія въ вашей жизни; благодаримъ за ваши архипастырскія молитвы, которыми вы ограждали насъ какъ отъ внѣшнихъ такъ и отъ внутреннихъ враговъ спасенія; благодаримъ за богослуженіе, которое было совершаемо вами съ глубокимъ вниманіемъ и такъ благообразно и торжественно, что къ участію въ ономъ стекались во храмъ Божіемъ многія тысячи вѣрующихъ“, и т. д. ²⁾. Равнымъ образомъ и при прощаніи съ Херсонскою паствою отправлявшемуся изъ Одессы въ Москву митрополиту Сергію (въ 1893 г.), въ одной изъ прощальныхъ рѣчей ему, сказано было: „Ищемъ хоть краткаго слова для тебя, и не находимъ другаго, болѣе прикладнаго твоему непродолжительному у насъ пребыванію ³⁾, какъ то, что находится въ церковной пѣсни одному изъ древнихъ святителей церкви ⁴⁾. Ибо думаемъ, что паства Херсонская можетъ сказать о тебѣ: *яви въ тебѣ Господь стаду своему правило вѣры, образъ кротости и воздержанія учителя*. По своему высокому смиренію, можешь, владыко, и не видѣть своихъ пастырскихъ достоинствъ и добродѣтелей, можешь отрицать ихъ въ себѣ. Но мы, видѣвшіе ихъ, не можемъ не скорбѣть. Ишася святителя имѣвшаго ихъ“ ⁵⁾. Все это, равно какъ и то образъ Господа Спасителя, нельзя не видѣть, что самъ проповѣдникъ живоначально проникнутъ былъ сознаніемъ того, о чемъ говорилъ.

¹⁾ Подробности этого прощанія можно видѣть въ нашемъ біографическомъ очеркѣ высокопреосвященнаго Сергія, помѣщенномъ въ *Душепол.* *Чтен.* за 1898—1899 г. (стр. 112—114 отд. оттиск. Москва, 1899).

²⁾ *Курск. Епархіал. Видом.* 1880 г. № 8.

³⁾ Съ 1891 по 1893 годъ.

⁴⁾ Св. Николаю Чудотворцу.

⁵⁾ *Херсонск. Епархіал. Видом.* 1893 г. № 17, стр. 424 неоффич. отдѣла.

что видѣла Московская паства въ святителѣ Сергіи въ томъ же отношеніи, ясно доказываетъ, что онъ вѣрно исполнилъ преподанное ему святителемъ Филаретомъ наставленіе, чтобы молитва его была „крѣпка и чиста“ и чтобы „вѣра и любовь къ Богу“ были у него „крылами молитвы“. И онъ ни разу не поколебался на этомъ добромъ, хотя и трудномъ пути и въ этомъ направленіи. Ибо онъ, безъ сомнѣнія, по собственному опыту, въ одной изъ проповѣдей своихъ о молитвѣ поучаетъ, какъ избѣгать столь обычнаго при молитвѣ развлеченія и разсѣянія: „Смотри на икону Спасителя, и воображай, что самъ онъ здѣсь; слушай евангеліе, и помни, что это самъ Христосъ говоритъ. Отъ такого благоговѣнія возгорается теплота молитвенная, при которой сердце рвется и стремится къ Богу крѣпкому и живому (Псал. 41, 3). *Предзрѣтъъ*, говорятъ Давидъ, т. е. ясно вижу Господа предо мною, яко одесную мене есть (Псал. 18, 8¹).

Кромѣ молитвы, преосвященному Сергію, при рукоположеніи его во епископа, святителемъ Филаретомъ заповѣдало было еще „ученіе“ и внушено было, чтобы это ученіе было „православно“ и чтобы слово Божіе было непреложнымъ основаніемъ ученія, а руководителями „жизни“, которая должна быть выраженіемъ проповѣдуемаго ученія, были бы „правила и примѣры святыхъ отцевъ“. Эту заповѣдь высокопреосвященный Сергій также тщательно исполнялъ и въ точности исполнилъ, такъ какъ это было въ то же время и заповѣдію св. апостола, изрекшаго: *аще благовѣствую, нѣсть ми похвалы: горе же мнѣ есть, аще не благовѣствую* (1 Кор. 9, 16). Состоя на службѣ при академіи, преосвященный Сергій имѣлъ возможность и досугъ, кромѣ проповѣдей, писать также различныя статьи учено-литературнаго содержанія. Но, сдѣлавшись епископомъ, онъ до того поглощенъ былъ исполненіемъ многосложныхъ обязанностей новаго своего служенія, что не имѣлъ досуга даже и для дружеской переписки, не говоря объ учено-литературныхъ изслѣдованіяхъ. Когда одинъ изъ друзей его, съ которымъ раньше онъ велъ довольно оживленную переписку, именно протоіерей Александръ Васильевичъ Горскій (+1875)

¹) Слова и рѣчи преосв. Сергія, т. II, стр. 200.

вступилъ въ должность ректора Московской духовной академіи и ему, какъ епископу, прислалъ въ даръ два оттиска статьи своей: „О санѣ епископскомъ въ отношеніи къ монашеству въ церкви восточной“: 1) то преосвященный Сергій отъ 15 декабря 1862 года 2) писалъ ему слѣдующее: „Высокопочтеннѣйшій отецъ протоіерей и ректоръ академіи Александръ Васильевичъ! Привѣтствую васъ со вступленіемъ въ новую должность 3), и отъ полноты моего сердца, искренно васъ уважающаго и вамъ преданнаго, желаю, чтобы Господь вамъ помогъ проходить ваше новое служеніе, съ тою ревностію, какою горитъ душа ваша и которой требуютъ современные обстоятельства, и съ тою великою пользою, которая такъ справедливо ожидается отъ вашей опытности и вашего ученаго авторитета. Душевно благодарю за два экземпляра вашей статьи. Собранныя въ ней свѣдѣнія такъ убѣдительно, что еслибъ въ настоящее время могло быть полезно изъятіе изъ обычая, важность котораго вы защищаете, то развѣ только въ отношеніи къ вамъ самимъ 4). Вы жалуетесь въ письмѣ ко мнѣ на свое молчаніе. Что до меня, я совершенно достоинъ того, что вы не пишете ко мнѣ. Трудно найти человѣка, который бы менѣе меня любилъ переписку и меньше находилъ досуга для нея 5). Дѣла поглощаютъ все мое время, и я прошу у васъ только снисхожденія, чтобы вы не упрекали меня за мое молчаніе, и не сочли его признакомъ уменьшенія моей къ вамъ глубочайшей признательности 6). Умноженіе книжекъ вашего журнала 7) принимаю не только какъ вообще пріятное явленіе въ нашей

1) Напечатана въ академическомъ повременномъ изданіи: *Прибавл. къ Теор. Св. Отцевъ* за 1862 г. ч. XXI.

2) Замѣчательно, что это единственное письмо изъ Курска, тогда какъ до Курска ихъ было много.

3) Ректора академіи.

4) А. В. Горскій, въ видѣ исключенія, получилъ санъ священства, какъ извѣстно, не бывъ женатымъ и везъ жизнь истинно монашескую.

5) Не надобно забывать, что Курская епархія не имѣетъ и доселѣ викаріатства. А потому преосв. Сергій и со стороны управленія въ многолюдной епархія не имѣлъ помощника (викарія).

6) А. В. Горскій уже издавна, какъ членъ конференціи, былъ ближайшимъ и лучшимъ совѣтникомъ ректоровъ М. д. академіи, въ томъ числѣ и преосв. Сергія.

7) *Теор. Св. Отц.* съ *Прибавленіями*.

духовной литературѣ, но и какъ побужденіе для меня заботиться болѣе прежняго о выпискѣ этого изданія въ здѣшнюю епархію. Въ отношеніи къ выпискѣ духовныхъ книгъ у меня не мало борьбы со священниками. Теперь вновь я предписалъ, чтобы въ каждый благочиннической округъ были выписываемы *Творенія Св. Отцевъ*. Съ душевною преданностію и глубочайшимъ почтеніемъ“ и пр. ¹⁾). Но если даже для дружеской переписки преосвященный Сергій не находилъ досуга, то одинъ видъ учено-литературной дѣятельности, гомилетической, онъ не желалъ, не могъ и не долженъ былъ оставлять. И онъ дѣйствительно до конца жизни своей усердно проповѣдывалъ слово Божіе, хотя, по смиренію, и въ этомъ отношеніи упрекалъ себя въ лѣности и небреженіи ²⁾). Его проповѣди, которыя до половины 1893 года, въ изданіи Одесскаго Свято-Андреевскаго Братства, составили два тома (Одесса, 1893) ³⁾), весьма обильны и разнообразны по содержанію, очень характерны по тону, методѣ и направленію и строго православны, всюду опираясь на непреложномъ основаніи слова Божія, ученія Церкви и святоотеческихъ твореній. Послѣ обстоятельнаго обзорѣнія ихъ со всѣхъ этихъ сторонъ (по Одесскому изданію сдѣланнаго лицомъ компетентнымъ, профессоромъ Кіевской духовной академіи В. Ѳ. Пѣвницкимъ ⁴⁾), мы не находимъ нужнымъ долго останавливаться на разсмотрѣніи всѣхъ этихъ сторонъ. Мы обратимъ вниманіе лишь на нѣкоторыя изъ нихъ, именно тѣ, въ которыхъ видно исполненіе наставленія святителя Московскаго Филарета о томъ, каково должно быть „ученіе“ архипастыря Курскаго.

И прежде всего, почти всѣ слова преосвященнаго Сергія, отличающіяся краткостію ⁵⁾), простотою и ясностію изложенія,

1) Подлинникъ письма хранится въ архивѣ А. В. Горскаго въ библиотекѣ Московской дух. академіи. Только часть этого письма напечатана нами въ биографическомъ очеркѣ митроп. Сергія въ *Душепол. Читен.* (стр. 119 отдѣльн. оттиск. Москва. 1899).

2) См. *Душепол. Читен.* 1898 г. ч. I, стр. 576. Срав. отгѣльный оттискъ составленный нами биографія митр. Сергія (М. 1899), стр. 120. 121.

3) Вышедшій въ 1870 г. въ Москвѣ одинъ томъ проповѣдей преосв. Сергія вошелъ въ составъ этого Одесскаго изданія.

4) См. *Труды Кіев. дух. академіи* за 1893 г. т. III, стр. 569—584.

5) Нерѣдко проповѣдь занимаетъ всего лишь двѣ страницы крупнаго шрифта,

общедоступностию, въ основаніи своемъ и въ видахъ указаніи на предметъ проповѣди имѣютъ какой либо текстъ священнаго писанія Ветхаго или Новаго Завѣта, слѣдовательно словъ Божія. Безъ такового текста встрѣчаемъ лишь весьма немногихъ проповѣдей у преосвященнаго Сергія, обусловленныхъ, конечно, особыми для сего причинами ¹⁾. Притомъ, если встрѣчающіеся нерѣдко у преосвященнаго Сергія и среди проповѣди тексты св. Писанія иногда приводятся по русски, то лежащій въ основаніи проповѣди текстъ приводится у него непременно по славянски ²⁾. Въ этомъ, безъ сомнѣнія, также сказалась школа митрополита Московскаго Филарета, который въ извѣстной запискѣ своей: „О догматическомъ достоинствѣ и охранительномъ употребленіи греческаго семидесяти и славенскаго переводовъ Священнаго Писанія“ ³⁾ между прочимъ говоритъ: „Въ церковныхъ поученіяхъ тексты Священнаго Писанія должны быть приводимы по существующему славенскому переводу. Такое приведеніе можетъ сопровождаться изложеніемъ текста на русскомъ нарѣчій, если нужно по свойству текста, или по степени образованія слушателей“ ⁴⁾. А записка эта печаталась въ повременномъ изданіи Московской духовной академіи именно въ ту пору, какъ ректоромъ этой академіи былъ преосвященный Сергій и какъ уже разрѣшенъ былъ въ высшихъ духовныхъ сферахъ въ положительномъ смыслѣ вопросъ о возобновленіи русскаго перевода священнаго писанія. Кромѣ того, и въ серединѣ почти каждой проповѣди преосвященнаго Сергія, въ подтвержденіе мыслей проповѣдника, обыкновенно приводится много текстовъ

какъ напр. въ I, 50. 112. 178. 180 и др. II, 14. 30 и др., а самое большее — шесть страницъ (напр. I, 91. 201 и нѣкот. др.). Важность этой черты въ современной и для современной церковной проповѣди см. упомянутого проф. В. Пѣвницкаго въ *Труд. мѣск. дух. акад.* 1893, III, 571 и дал.

¹⁾ Такъ, напримѣръ, см. въ I томѣ, на стр. 363 слово въ день явленія Божіей : наменской иконы Божіей Матери. См. также т. II, стр. 270. 272 и нѣк.

²⁾ См. напр. въ I т. съ самыхъ первыхъ словъ.

³⁾ Писана въ 1845 г. Напечатана впервые въ *Теор. Св. Отц. съ Прибл.* духовнаго содержанія, издана при Московской дух. академіи за 1858 г., откуда она вышла и отдѣльною брошюрою. Москва, 1858.

⁴⁾ Стр. 24 отдѣльнаго оттиска Записки.

Священнаго Писанія ¹⁾; а въ иныхъ проповѣдяхъ встрѣчается и послѣдовательное изъясненіе текста Св. Писанія ²⁾. Но твердо опираясь на словѣ Божіемъ, проповѣди преосвященнаго Сергія, за тѣмъ, не только не оставляютъ безъ вниманія и церковное преданіе, а и напротивъ, обильно имъ пользуются, какъ вторымъ источникомъ строго-православнаго ученія, чрезъ что весьма оживляется обыкновенно и самое поученіе. Такъ, въ нихъ встрѣчаются то выдержки изъ церковныхъ пѣсней ³⁾, изъ Четіихъ-Миней ⁴⁾ и святоотеческихъ твореній ⁵⁾, то поучительныя и интересныя сказанія изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ ⁶⁾, то достопамятныя и также глубокопоучительныя свѣдѣнія изъ обширной области церковнаго преданія ⁷⁾, и т. п. Все это придаетъ проповѣдямъ преосвященнаго Сергія чисто церковный, строго православный характеръ, а при ихъ краткости и простотѣ, даетъ имъ полное право быть достояніемъ и лучшимъ украшеніемъ библіотекъ не только духовенства и духовно-учебныхъ заведеній, но и публичныхъ, даже прямо народныхъ, гдѣ онѣ должны быть одною изъ самыхъ полезныхъ и назидательныхъ книгъ для чтенія.

Что касается до „управленія“, то оно со стороны преосвященнаго Сергія во всѣхъ епархіяхъ, гдѣ ему приходилось быть іерархомъ, было по истинѣ и отечески „благопопечительно“.

¹⁾ Такъ, напримѣръ, въ I т. см. стр. 5—11. 39—42 и мн. др. II т., стр. 8—11. 14—16 и мн. др.

²⁾ См. напр. т. II, стр. 33 и дал. 150 и дал., особенно стр. 161—166.

³⁾ См. напр. т. I, стр. 22 (стихира на летні въ праздникъ Срѣтенія Господня); стр. 31 (веч. стих. Среды 1 седми. вел. п.); 46 (веч. стих. на стих. въ Понед. Сирн. и Вторн. 1 нед. в. п.); также стр. 48. 50. 58. 69. 141 и мн. др. т. II, стр. 3. 4. 8. 14 и т. д.

⁴⁾ Напр. I, 21 (Ч. Мин. февр. 3 о праведномъ Симеонѣ); 58 (— 2 февр. Срѣт. Госп.);—78 (—4 окт. объ Антоніи великомъ и Павлѣ препростомъ; также 95. 194. 196. 199 и др.; т. II, стр. 19. 47. 59. 64 (два раза). 88. 95. 117 и др.

⁵⁾ Т. I, стр. 4 (изъ св. Ефрема Сиряна). 29 (Варсавуфія и Іоанна вопр. и оти.). 33 (бл. Иеронима). 39—40 (св. Іоанна Злат. и Аввы Дорофея). 59 (св. Григорія Богослова). 79 (св. Амвросія Медиол. и Кирилла Ал.); также 85. 86. 90 и мн. др. II, 2. 11. 15. 16. 20. 21. 24. 26 и дал. 35 и мн. др.

⁶⁾ Т. I, 20 (изъ книги: „Достоп. сказан.“). 33 (оттуда же). 46 (Древн. Патерикъ); также 95. 99. 186 и др.; II, 45. 57. 62. 99 и др.

⁷⁾ Т. I, 56. 57 (Синаксарь). 68. 69. (тоже). 157. 259. 260. 290 и др. II, 28 (изъ Метафраста). 123 (Лавсанкъ). 319. 322 и др.

Объ этомъ ясно свидѣлствуютъ тѣ сооруженія и учрежденія, которыя остались послѣ него въ Курской, Кишиневской, Московской и Тульской епархіяхъ,—тѣ начинанія, которыя онъ предпринялъ въ Базанской и Херсонской епархіяхъ, на которыхъ онъ былъ сравнительно не много времени. Такъ, въ Курской епархіи, кромѣ построения благолѣпнаго соборнаго храма Воскресенія Христова въ Курскомъ Знаменскомъ монастырѣ, основанія духовнаго органа печати—*Курскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей* (въ 1870 г.), полной подготовки къ перемѣщенію подвѣдомой ему духовной семинаріи изъ Бѣлгорода (уѣзднаго города) въ Курскъ (губернскій городъ), и т. д. одно основаніе и благоустроеніе епархіальнаго женскаго училища (съ 1866 года), являющагося однимъ изъ самыхъ лучшихъ во всѣхъ отношеніяхъ, есть величайшее благодѣяніе его дочерямъ духовенства ввѣренной ему епархіи и несокрушимый памятникъ его отеческой благопечительности о ней ¹⁾. Подобное же благоустройство Кишиневскаго епархіальнаго училища; пріютъ для неизлѣчимыхъ больныхъ въ Москвѣ, сиротопитательное заведеніе на родинѣ его—въ Тулѣ и др. служатъ такими же памятниками его благопечительности. Но это наружныя, такъ сказать, знаменія его благопечительности: со стороны же внутренней его управленіе преемственно ввѣряемыми ему епархіями, будучи также благопечительно вообще, въ частныхъ случаяхъ опиралось на строгой законности. руководствовалось правилами и примѣрами св. отцевъ, также какъ и производимый имъ церковный судъ, растворявшій въ себѣ, когда нужно было, правду съ милостію. Такъ, относительно Курской епархіи объ этомъ ясно засвидѣтельствовано было въ той же прощальной рѣчи одного изъ тамошнихъ ораторовъ, часть которой мы уже приводили въ свое время. Въ ней онъ продолжаетъ: „благодаримъ за ваше управленіе, предметомъ котораго было устроеніе не только временнаго нашего благополучія, но и душевнаго спасенія и при томъ среди вѣтвовъ и скорбей, въ духѣ долготерпѣнія и снисхожденія къ нашимъ немощамъ и въ духѣ любви къ самымъ навѣтникамъ

¹⁾ Срав. для сего между прочимъ *Курск. Епарх. Вѣдом.* 1880 г. №№ 6—8.

и оскорбителямъ вашимъ ¹⁾), воздавая имъ за зло ихъ добромъ; благодаримъ за отправленіе вами церковнаго суда, въ которомъ правда растворялась милостію къ виновнымъ кающимся въ своей винѣ, оказывалась защита и объявлялось оправданіе невиннымъ" ²⁾). Равнымъ образомъ и самъ преосвященный Сергій, если при вступленіи на Казанскую паству, по особенноти края, въ своемъ словѣ обратилъ особенное вниманіе на миссіонерскія цѣли предстоявшаго ему служенія, то при вступленіи на паству Кишиневскую прямо „указалъ тѣ начала, которыми онъ руководствуется въ своемъ высшемъ іерархическомъ служеніи церкви,—это—слово Божіе, ученіе Церкви и требованіе закона" ³⁾). То же самое должно сказать и о вступительномъ словѣ его на паству Херсонскую, по особенноти состава населенія самаго города Одессы съ одной ⁴⁾), и о томъ, что онъ почти всѣмъ и вездѣ высказывалъ по вступленіи своемъ на кафедрѣ Московской митрополіи съ другой стороны ⁵⁾). Иначе сказать, дѣйствованіе высокопреосвященнаго Сергія по епархіальному управленію и производству церковнаго суда всегда и вездѣ одинаково основывалось твердо на словѣ Божіемъ, ученіи церкви и требованіи закона. И такъ какъ въ немъ дѣло никогда не было въ противорѣчій съ словомъ и наоборотъ, то мы имѣемъ сильное подтвержденіе сказаннаго сейчасъ ближе всего, въ проповѣдяхъ его. Въ этомъ отношеніи, не говоря о проповѣдяхъ, прямо и произнесенныхъ, напримѣръ, по случаю освященія новаго зданія окружнаго суда ⁶⁾), при открытіи

¹⁾ При этомъ разумѣется ложный доносъ одного Бѣлгородскаго священника на преосвященнаго Сергія въ Св. Синодъ, вызвавшій со стороны послѣдняго распоряженіе о производствѣ ревизіи, которая поручена была Харьковскому архіепископу Нектарію († 1874). Ревизія, разумѣется, нашла всѣ дѣла епархіальнаго управленія въ порядкѣ и самого преосвященнаго Сергія совершенно свободнымъ отъ обвиненія, хотя самъ преосвященный Сергій нисколько не вліялъ на ходъ ревизіи, удалившись на дачу въ то самое время, какъ преосвященный Нектарій пріѣхалъ въ Курскъ.

²⁾ *Курск. Епарх. Вѣдом.* 1880 г. № 8. Рѣчь кафедральнаго протоіерея Василія Красивтскаго.

³⁾ *Кишиневск. Епарх. Вѣдом.* 1883 г., № 13.

⁴⁾ См. и это слово во II томѣ собранія *Словъ и Рѣчей* высокопреосвященнаго Сергія (Одесса, 1893), стр. 272—275 и слово при вступленіи на Казанскую паству, тамъ же, стр. 270—272.

⁵⁾ См. для сего *Московскія Церковныя Вѣдомости* за 1893 г. №№ 36, 37 и 40.

⁶⁾ *Слова и рѣчи* преосв. Сергія II, 306 и дал.

окружнаго суда ¹⁾, при обновленіи храма въ тюремномъ замкѣ ²⁾, и под., гдѣ рѣчь о законѣ, правдѣ, судѣ и т. п. условливалась уже самымъ случаемъ, мы прежде всего замѣтимъ, что и во многихъ другихъ своихъ проповѣдяхъ, повидимому ничего общаго съ подобными случаями не имѣющихъ, преосвященный Сергій и касается этихъ предметовъ и приводитъ церковныя правила, законоположенія, также церковныя и гражданскія. Такъ, напримѣръ, въ одной изъ проповѣдей на Срѣтеніе Господне онъ говоритъ вообще объ „отмѣненіи ветхозавѣтнаго закона обрядоваго“, на текстъ: *по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ* (Евр. 7, 12). Но съ середины проповѣди ораторъ вдругъ начинаетъ вести такую рѣчь: „Между тѣмъ словамъ: *по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ*, даютъ совсемъ иной смыслъ, а именно: будто бы нужда сильнѣе закона и отмѣняетъ его. Что же происходитъ отъ такого превратнаго толкованія? Уличается воръ въ кражѣ. Его спрашиваютъ: что понудило его нарушить законъ? Онъ отвѣчаетъ: нужда заставила; ѣсть нечего; одѣться не во что. „По нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“. Иной въ тѣсныхъ обстоятельствахъ прибѣгаетъ къ обману, даетъ обѣщанія, которыхъ исполнять не станетъ; проситъ въ долгъ, никогда не думая отдавать его; рассказываетъ о несчастіяхъ, которыхъ не было, чтобы только выпросить себѣ пособіе. Ему говорятъ, что такъ поступать безчестно, а онъ объясняется, что нужда побуждаетъ прибѣгать къ хитрости: „по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“. Есть, которые любятъ разсуждать о различіи яствъ, и о степеняхъ поста по церковному уставу; а какъ скоро приходится имъ быть въ веселомъ обществѣ, на гостепріимномъ пиршествѣ, легко забываютъ и умѣренность, и различіе блюдъ постныхъ отъ скоромныхъ, и послѣ извиняютъ себя тѣмъ, что связями съ добрыми людьми надобно дорожить,—что „по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“.—Нѣтъ,—повторять, что нуждой отмѣняется законъ, значить то же, какъ если бы кто сказалъ, что по нуждѣ можно быть и безсовѣстнымъ. Основныя требованія закона начертаны въ нашемъ сердцѣ, хранятся въ

¹⁾ Тамъ-же, 303 и дал.

²⁾ Тамъ-же, 208 и дал.

нашей совѣсти. Еслибъ и никто человѣка не училъ, сама совѣсть напоминаетъ ему: „не проливай крови ближняго, не бери чужаго, не обманывай, не дѣлай никому, чего себѣ не хочешь“. Нужда можетъ иногда смягчать виновность преступленій, но не уничтожаетъ силы закона. „Не спускаютъ“, сказано въ Писаніи (Притч. 6, 30), „и тому вору, который крадетъ, да насчититъ душу свою алчущую“, но гораздо большаго заслуживаетъ взыскація, кто дѣлаетъ большія кражи, чтобы этимъ способомъ вести жизнь роскошную и развратную. На такомъ различіи виновности и основывается различная мѣра церковныхъ и гражданскихъ наказаній за проступленія. Но если бы за иной грѣхъ и не могло быть взыскаііе по суду, и еслибъ онъ допущенъ былъ по нуждѣ: то нѣтъ такой нужды, которая бы избавляла нашу совѣсть отъ упрековъ за него. Мы молимся, чтобы Господь очистилъ грѣхи наши не только вольные, но и невольные, въ которые впадаемъ внезапно противъ желанія, по невѣднію и неосмотрительности (Числ. 15, 27. Евр. 12, 1). Грѣхи невольные потому и тяготятъ душу, потому и требуютъ очищенія исповѣдію, что законъ Господень непреложенъ, и ему ни по какой нуждѣ прамѣненіе не бываетъ, и не будетъ до скончанія міра. Аминь¹⁾. Въ другомъ случаѣ, говоря слово на тотъ же праздникъ и исходя изъ текста: *Вознесоста Его во Іерусалимъ, поставити Его предъ Господемъ, якоже есть писано въ законъ Господни* (Лук. 2, 23) и естественно разумѣя здѣсь законъ ветхозавѣтннхъ обрядовый, проповѣдникъ продолжаетъ: „Утратилъ силу законъ обрядовый ветхозавѣтннхъ, но существуетъ законъ церкви Христовой, постановленія котораго мы обязаны неуклонно исполнять. Законъ церковный не только опредѣляетъ чинъ и порядокъ богослуженій, но и предписываетъ христіанамъ правила взаимныхъ отношеній ихъ. какъ членовъ одного духовнаго общества, ихъ поведенія и суда, и тѣ наружныя дѣйствія, по котрымъ сына церкви православной можно отличить отъ иновѣрца. Напримѣръ, почему мы полагаемъ на себя крестное знаменіе, дѣлаемъ предъ иконами поклоны поясные и земные?“

¹⁾ Слова и рѣчи высокопр. Сергія, I 48—50; срав. также стр. 19 и 20; 25 и дал.; 31 и дал.; 41 и 42; 62 и дал. и мн. др.

По тому что это и подобное предписано уставомъ церковнымъ. Церковный законъ важенъ по самой древности своей. Не нынѣ установлено то, что нынѣ нами соблюдается; остается непреложнымъ чрезъ нѣсколько вѣковъ то, что служить правильнымъ выраженіемъ нашей православной вѣры. „Древнія постановленія“,—замѣчаетъ Василій Великій ¹⁾,—„всегда внушаютъ благоговѣніе, представляя въ самой древности своей, какъ бы въ нѣкоей сѣдинѣ, досточтимый видъ“. Но церковныя законоположенія еще болѣе для насъ важны потому, что въ самомъ происхожденіи своемъ священны и святы. Седьмой Вселенскій Соборъ (Прав. 1) оставилъ намъ примѣръ уваженія къ нимъ, такъ изъяснивъ высоту ихъ происхожденія: „Начертанныя правила несокрушимы и непоколебимы. По сему мы со улажденіемъ приедемъ оныя, и всецѣлое содержимъ постановленіе сихъ правилъ, изложенныхъ отъ всехвальныхъ Апостолъ, отъ шести Вселенскихъ соборовъ, и помѣстно собиравшихся для изданія таковыхъ заповѣдей, и отъ святыхъ отецъ нашихъ. Ибо всѣ они отъ единого и того же Духа бывъ просвѣщены,—полезное узаконили. „Мы вѣруемъ въ Духа святаго, дѣйствующаго въ соборной и апостольской Церкви. Какъ же дерзнемъ отказывать въ уваженіи тому, что они подъ освѣщеніемъ Святаго Духа законоположили?“²⁾ Здѣсь же мы встрѣчаемъ и ссылку на церковныя правила. И такихъ ссылокъ весьма много въ проповѣдяхъ преосвященнаго Сергія ³⁾. Нерѣдко ссылается онъ и на законы гражданскіе. Такъ, напримѣръ, говоря еще разъ слово въ праздникъ Срѣтенія, на тему: „О женскомъ празднословіи во храмѣ“, проповѣдникъ между прочимъ высказываетъ слѣдующія мысли: „Если бы такія церковныя собесѣдницы были вообще неуважительны къ святой нашей вѣрѣ, то можно бы имъ указать на нашъ законъ гражданскій, который требуетъ въ церквахъ „во время совершенія службы никакихъ разговоровъ не чинить“, и нарушителямъ

¹⁾ Прав. 92. Книга прав. стр. 332. *Примѣчаніе самою преосв. Сергія.*

²⁾ *Слова и рчи* преосв. Сергія I, 53. 54. Далѣе (стр. 55 и 57) и раскрываются подробнѣе польза церковнаго закона и удобосовмѣстимость его съ требованіями общественной жизни.

³⁾ См. напр. тѣхъ же *Словъ и рчей* т. I, стран. 62 и 63; 228; 313; т. II, 49; 86; 92 и 93; 255 и др.

сего предостереженія угрожаетъ взыскавіемъ ¹⁾. Но обыкновенно забывающія это священное приличіе, показываютъ видъ благочестія, моляся съ наружнымъ усердіемъ. Посему надобно имъ знать, что имъ внушаетъ законъ церковный ²⁾. Что касается правды законной на судѣ, ея отношенія къ милости и проч., то яснѣ всего мысль объ этомъ раскрыта у пресвященнаго Сергія въ особенной проповѣди. Эта проповѣдь и тему имѣетъ: „Правда въ судахъ“. Она собственно есть рѣчь, не имѣющая въ основаніи своемъ никакого текста и сказанная при освященіи новаго зданія Кишиневскаго окружнаго суда, 20 декабря 1887 года. Какъ рѣчь, она не велика и потому мы приведемъ ее вполнѣ. „Это зданіе,—такъ начинаетъ ораторъ,—по внѣшнему виду, скорѣе можно назвать храмомъ, нежели домомъ. Оно и дѣйствительно есть храмъ, а не простой домъ,—храмъ правосудія. Безспорно, устройство сего зданія удовлетворяетъ важности его назначенія; и кто изъ насъ не пожелаетъ, чтобы и служеніе правосудію въ этомъ храмѣ вполнѣ соответствовало своей цѣли, чтобы здѣсь всегда господствовала правда, согласно желанію нашихъ законодателей: „правда да царствуетъ въ судахъ“? Нѣтъ правосудія безъ правды; ложь не должна лежать въ основаніи судебныхъ дѣйствій. Божественный законодатель изрекъ: *не сотворите неправды на судѣ* (Лев. 19, 15),—въ чемъ бы она ни заключалась, въ изложеніи ли и оцѣнкѣ дѣла, или въ рѣшеніи его. *Сотворите судъ и правду* (Иерем. 22, 3). Такъ Господь, заповѣдая судъ, напоминаетъ и о правдѣ. Она поставлена быть не отлучною спутницею суда. Но всегда ли правда являлась въ нашихъ судахъ? Но бывали ли случаи, когда на судопроизводствѣ черное признавалось бѣлымъ и бывшее какъ бы не бывшимъ? Мало ли освобождено намѣренныхъ, избличенныхъ и сознавшихъ убійцъ, которыхъ въ судебной хранилѣ объявляли невинными; и милосердіе такихъ освободителей не превзошло ли мѣру того обычая, по которому у іудеевъ одного только въ годъ отпускали преступника, и въ силу котораго

¹⁾ Своякъ Зак. т. XIV. О прес. прест. разд. 1, гл. 1, ст. Т. XV. Улож. о наказ. ст. 249. — Суд. Уст. о наказ. гл. 3, отд. 1, ст. 35. *Примѣчаніе самого пресв. Сергія.*

²⁾ Тѣхъ же *Словъ и рѣчей*, т. II, стран. 311. См. такія и подобныя ссылки еще въ I, 260; II, 217; 291; 391 и вѣк. др.

получилъ свободу разбойникъ Варавва? Если бы ненаказуемость преступниковъ вызывалась единственно человѣколюбіемъ, то и сіе высокое побужденіе не сдѣлаетъ извинительною судебной неправды. Похвальна *милость на судъ* (Іак. 2, 13), но тогда, когда она *срѣтается съ истиною* (Псал. 84, 11) и не противодѣйствуетъ дѣлямъ правосудія, существенная черта котораго—точное соотвѣтствіе закону, даже и строгому. Не надобно забывать, что на судѣ милость нужна преступникамъ, а правда всѣмъ. Сего требуетъ самое чувство правды, въ насъ врожденное. Хотя бы кто и не былъ на судѣ, но когда слышитъ о несогласномъ съ истиною рѣшеніи какого либо дѣла, его душа возмущается невольно, недоумѣваетъ, гдѣ же правосудіе, и, возлетая мыслию къ своему безсмертію, успокоивается въ вѣрѣ, въ чаяніи *нова небесе и новы земли, въ низше правда живетъ* (2 Петр. 3, 18) и не будетъ жить неправда. А между тѣмъ, доколѣ человѣкъ остается на этой многоятежной землѣ, чѣмъ онъ можетъ защищать свою честь, собственность, свои права? Придетъ обиженный къ дверямъ сего зданія; если и ничего не скажетъ языкомъ, то въ его слезномъ взорѣ, на его грустномъ лицѣ ясно будетъ выражаться таящаяся въ сердцѣ мольба: *отверзите мнѣ врата правды* (Псал. 117, 9). Недостатокъ правды въ судѣ усиливаетъ порчу нравовъ въ обществѣ. Если законъ не отмщаетъ за обиженных: кто отмститъ? Рука сильного или самоуправство? ¹⁾ Если судящіе по совѣсти ²⁾ увѣряютъ потерявшаго совѣсть и взятаго съ украденными вещами татя, что онъ не виновенъ, какъ будто онъ и не крадъ: то этою неправдою не поощряютъ ли его къ повторенію преступленій, не вкореняютъ ли глубже въ его испорченномъ сердцѣ убѣжденіе, что *вода татъбы сладка* (Притч. 9, 17)? Послѣ сего каждая не крѣпкая въ добрѣ душа подумаетъ: ежели большія преступленія не вмѣняются въ вину, то мои увлеченія и Богъ проститъ. *Во мнози правды крѣпость многа* (Притч. 15, 5). Ею повышается достоинство судебныхъ рѣшеній; она поддерживаетъ въ обществѣ уваженіе къ судопроизводству. Итакъ, правда да

¹⁾ Срав. особенную проповѣдь о самоуправствѣ въ I, 155—158, въ великій платокъ, на текстъ: *еси бо пріймийше ножъ, можемъ погибнуть* (Матѣ. 26, 52).

²⁾ Т. е. присяжные засѣдатели.

царствуетъ въ судахъ; да пребудетъ и это зданіе навсегда вѣрнымъ храмомъ правосудія. Ревнителю же и покровителю правды, Благочестивому Государю нашему пожелаемъ долготѣія и во всемъ благаго поспѣшевія¹⁾.

Когда же милость допускается въ правосудія?—При искреннемъ раскаяніи преступника. „Нераскаянность есть черта ожесточенія, злымъ духамъ свойственнаго; раскаяніе есть призывъ души, не совсѣмъ погибшей для добра. Поэтому, когда преступникъ показываетъ правду, обвиняетъ самъ себя, плачетъ о своемъ преступленіи: онъ чрезъ это самое возбуждаетъ въ ближнихъ состраданіе къ нему, прибѣгаетъ подъ покровительство чловѣколюбиваго закона, пріобрѣтаетъ права, чтобъ ему облегчена была степень судебного взыскапія... Нѣтъ сомнѣнія, что преступникъ, раскаявающійся предъ судомъ гражданскимъ, можетъ и у Бога обрѣсти милость. Мы знаемъ великихъ злодѣевъ, которые, путемъ раскаянія исправивъ жизнь свою, сподобились помилованія отъ Бога. Такъ, на примѣръ, пишется о Моисей Муринъ и о разбойникъ Давидъ, которые, почувствовавъ, наконецъ, всю тяжесть своихъ преступленій, провели остатокъ дней своихъ въ трудолюбіи, незлобіи, молитвѣ и изъ людей отверженныхъ сдѣлались святыми. Но не знаемъ никого, кто бы, оставаясь въ нераскаянности и злобѣ противъ ближнихъ, услышалъ гласъ прощенія свыше. Конечно, не сказалъ бы Господь и разбойнику, съ Нимъ распятому, этихъ отрадныхъ словъ: *днесь со Мною будешь въ раи*, еслибъ прежде тотъ разбойникъ не осудилъ самъ себя, призывая къ покаянію и своего собрата: „мы осуждены праведно, и достойное по дѣламъ нашимъ воспреемлемъ“ (Лук. 23, 41)²⁾.—Или, при открытіи Курскаго окружнаго суда 20 ноября 1867 года, произносилъ рѣчь и по прежнему требуя отъ новаго суда первѣе всего безпристрастія, велицепріятія (Второз. 1, 17), ораторъ говоритъ за тѣмъ: „Для не привыкшихъ къ такому судоустройству можетъ показаться въ немъ оттѣнокъ суровости, забывающей святое изреченіе: *хвалится милость на судѣ*“ (Іак. 2, 13). Но если спросить, за что чаще подвергалось упрекомъ прежде правосудіе: то утвердительно можно сказать,

¹⁾ *Слова и рѣчи* II, 306—308; срав. также стран. 280; 294; особенно 303—305.

²⁾ *Слова и рѣчи* II, 209—211.

что за поблажку виновнымъ и обижающимъ. Милость судей не можетъ служить къ раскрытію правды въ судѣ; а правда можетъ сообщить милости высшее значеніе. Только при безпристрастномъ и строгомъ разсмотрѣніи дѣла имѣютъ подлинную цѣну смягчающія обстоятельства. Народъ нашъ жаждал не поблажки виновнымъ, не покровительства недобрымъ, а справедливости ко всѣмъ. Здѣсь-то срѣтаются *милость и истина* (Псал. 34, 11): ибо законы наши, требуя строгой справедливости, проникнуты виѣстѣ и духомъ евангельской любви¹⁾.

Такъ, шествуя царскимъ путемъ золотой середины между правдою и милостію, преосвященный Сергій дѣйствовалъ и въ своемъ собственномъ епархіальномъ управленіи и производствѣ церковнаго суда²⁾, и долговременнымъ опытомъ того и другаго пріобрѣлъ вполне справедливую славу образцоваго администратора и глубокаго знатока законовъ. „На всѣхъ кафедрахъ высокопреосвященный Сергій,—говорилось о немъ по вступленіи его на Московскую кафедру,—пользовался славою осторожнаго и мудраго правителя, благоговѣйнаго совершителя таинъ Божіихъ и ревностнаго проповѣдника слова Господня, челоувѣка высокаго ума, обильныхъ свѣдѣній, богатаго жизненнаго опыта, строгой во всемъ мѣры, настойчиваго труда и неослабной эвергіи“³⁾. По этому-то съ 1880 года онъ неоднократно вызываемъ былъ въ Святѣйшій Синодъ для участія въ дѣлахъ высшаго церковнаго управленія. Особенно много потрудился онъ тамъ надъ окончательною редакціею уставовъ духовно-учебныхъ заведеній, Высочайше утвержденныхъ въ 1884 (академической уставъ) и 1885 (—остальныхъ духовно-учебныхъ заведеній) годахъ; для чего еще въ 1881 году назначенъ былъ предсѣдателемъ учрежденнаго съ сею цѣлію при Св. Синодѣ Комитета⁴⁾. Эти заслуги въ Бозѣ почившаго архипастыря не

¹⁾ Тамъ же, стр. 305.

²⁾ Примѣры этого указаны нами въ біографическомъ очеркѣ высокопреосв. Сергія, напечат. въ *Душепол. Ученіи* за 1898—99 г. (отд. оттиски, стран. 106—108. Москва, 1899).

³⁾ *Церк. Вѣдомости*, издав. при Св. Синодѣ, за 1893 г., за № 34, стран. 1226 и 1227 „Прибавленій“. Не нужно забывать, что это органъ высшаго церковнаго управленія.

⁴⁾ Это и было причиною, что преосв. Сергій, бывъ назначенъ на Кляшневскую кафедру 21 августа 1882 года, только послѣ коронаціи 15 мая 1883 года, въ которой онъ также участвовалъ, именно 24 іюня сего 1883 года, впервые

только для тѣхъ епархій, которыми онъ преемственно управлялъ, но и для всей Русской церкви, достойно оцѣнены были въ 1896 году съ высоты Царскаго Престола, по случаю коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ Государя Императора Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны, во всѣхъ торжествахъ коего высокопреосвященный Сергій принималъ дѣятельное участіе. Въ Высочайшемъ рескриптѣ отъ 14 мая означеннаго 1896 года награжденіе архипастыря Московскаго брилліантовымъ крестомъ для ношенія на митрѣ сопровождено было слѣдующими достопамятными словами: „Ознаменовавъ долговременное, дѣятельное и просвѣщенное святительское служеніе ваше въ разныхъ епархіяхъ многочисленными и разнообразными трудами на пользу святой Церкви и Отечества, вы и нынѣ, назидая съ ревностною попечительностію ввѣренную вамъ паству словомъ и дѣломъ и охраняя дорогія Нашему сердцу преданія Церковной старины ¹⁾, являетесь достойнымъ преемникомъ приснопамятныхъ предшественниковъ вашихъ на святительской каѳедрѣ первопрестольнаго града Москвы. Въ совѣщаніяхъ же Святѣйшаго Синода просвѣщенною вашею опытностію и ревностнымъ усердіемъ вы приносите великую пользу дѣлу высшаго церковнаго управленія“ ²⁾. Этого достаточно для оцѣнки значенія въ Божь почившаго архипастыря, какъ епархіальнаго архіерея и іерарха Россійской церкви, чтобы приступить теперь къ характеристикѣ его личной.

Профессоръ И. Корсунскій.

(Окончаніе будетъ).

вступилъ въ предѣлы своей новой епархіи; о чемъ см. *Кишиневскія Епарх. Вѣдомости* 1893 г. № 13, стр. 430. Какъ бывшему ректору академіи и хорошему знатоку уставовъ и строя среднихъ и низшихъ духовно-учебныхъ заведеній, преосвященному Сергію естественно поручено было предсѣдательство въ комитетѣ по преобразованію сихъ заведеній. Срав. слова, произнесенныя преосвщ. Сергіемъ — по освященіи храма въ Казанской духовной семинаріи (*Слова и рчи* II, 235—238) и въ трехсвятительскомъ храмѣ Кишиневской духовной семинаріи (тамъ же, стр. 67—94—шесть проповѣдей).

¹⁾ Высокопреосвященный Сергій, по вступленіи на Московскую каѳедру и вступительное слово говорилъ на текстъ: *Тѣмже убо, братіе, стойте и держите преданія* (2 Сол. 2, 15), при чемъ тогда же не преминулъ указать между прочимъ и на важность общаго пѣнія въ Успенскомъ соборѣ. См. *Моск. Церк. Вѣдомости* 1893 г. № 37. См. *Душен. Чтеніе* 1893, III, 177—179.

²⁾ *Церк. Вѣдомости* изд. при Св. Синодѣ 1896 г. №№ 19—20, стр. 158.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Бл. Августинъ,—этотъ великій философъ и богословъ западной церкви, въ своихъ вышеуказанныхъ сочиненіяхъ высказалъ много мыслей о христіанскомъ идеалѣ воспитанія.

Бл. Августинъ строго стоитъ за религіозно-нравственный принципъ воспитанія дѣтей, видя въ такомъ воспитаніи единственный залогъ къ ихъ добродѣтельной жизни. Онъ совѣтуетъ родителямъ воспитывать дѣтей въ духѣ христіанской нравственности и строго воспрещаетъ давать воспитаніе, не соответствующее ученію Христа, славъ Божіей и высокому званію христіанина ¹⁾. Онъ совѣтуетъ чтобы въ основѣ отношеній воспитателей къ дѣтямъ лежала истинная христіанская любовь, не поблажающая порочнымъ наклонностямъ дѣтей. „Можно-ли сказать,—говоритъ онъ отцу,—что ты любишь дѣтей своихъ, когда все позволяешь имъ для ихъ удовольствія? Нѣтъ! только тогда ты будешь истинно любить своихъ дѣтей, когда станешь предпочитать имъ Иисуса Христа и любить ихъ въ томъ, Бже далъ ихъ тебѣ любить. Христіанинъ-ли ты, когда слышишь, что онъ злословитъ, и молчишь? Ты не хочешь показать себя отцомъ, готовымъ отказаться отъ своихъ дѣтей въ томъ случаѣ, когда, подобно Аврааму, долженъ принести ихъ на жертву, поелику отецъ, убивающій похоти своихъ дѣтей, приноситъ такую-же жертву, какую принесъ Авраамъ ²⁾).

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 18.

¹⁾ August de verb. apost. I Tim. Sermo. CLXXIV, с. 8, t. V, p. 580.

²⁾ Ibid. serm. CLXXIV, стр. 8.

Особенно ясно и картинно, хотя и отрицательными чертами, высказывает бл. Августинъ свой взглядъ на христіанское воспитаніе въ „Исповѣди“, гдѣ онъ, описывая свое собственное воспитаніе, находитъ его несоотвѣтствующимъ идеалу христіанскаго воспитанія. Весь этотъ трактатъ представляетъ замѣчательный, по глубокому психологическому анализу,—педагогическій опытъ, въ которомъ авторомъ рельефно отбѣнены недостатки тогдашняго воспитанія, пагубно отразившіеся на немъ самомъ ¹⁾. Онъ осуждаетъ это воспитаніе главнымъ образомъ за то, что никто здѣсь не заботился о нравственномъ развитіи воспитанниковъ. Все зло тогдашняго воспитанія состояло въ томъ, что воспитатели, „заставляя меня,—говоритъ Августинъ,—учиться, ничего не имѣли въ виду, кромѣ того, чтобы мнѣ въ этомъ мірѣ сдѣлаться славнымъ, успѣть въ наукахъ и особенно отличиться въ искусствѣ краснорѣчія, служащемъ къ

¹⁾ Прекрасно характеризуетъ педагогическое значеніе этого прозведенія бл. Августина К. Шмидтъ въ своей „Исторіи педагогика“ (т. II, стр. 61). Онъ говоритъ: „Августинъ въ своихъ „Исповѣдяхъ“ развилъ цѣлую психологію человѣческаго сердца, изъ которой педагогъ можетъ научиться болѣе, нежели изъ многихъ теорій воспитанія. Онъ обнаруживаетъ мощь посвященныхъ въ самой нѣжной юности религиозныхъ зародышей, и вмѣстѣ съ тѣмъ мощь матери надъ ребенкомъ: матерью насажденная вѣра въ истину и божественность христіанской религіи не покидала Августина даже въ самомъ манихействѣ; эта вѣра вывела его наконецъ изъ блужданій по духовному морю въ истинную родину, въ средоточіе Божьей жизни. Онъ показываетъ, какъ одно слово, одна мысль отъ мужей прошедшаго для настоящаго, благодаря встрѣчѣ съ дремлющими идеями въ душѣ человѣка, могутъ иногда пролагать совершенно новые пути, приводя въ ясное сознаніе высшія потребности духовной и нравственной природы и обнаруживая такимъ образомъ ничтожество всего, что до сихъ поръ считалось единственно желательнымъ. Онъ показываетъ наконецъ, какъ жизнь человѣка изъ періода беззаботнаго, дѣтскаго бытія переходитъ на поприще разлада съ самимъ собою,—внутренней борьбы,—что душевныя силы бушуютъ тѣмъ неукротимѣе, чѣмъ шире стремящаяся натура, что въ этой борьбѣ легко истощается духовная жизнь, если бури не обуздываются высшими, небесными силами, и что борьба тогда только закончится истиннымъ миромъ, когда человѣкъ, этотъ плаватель по житейскому морю, броситъ якорь въ основѣ бытія“. Такой почти взглядъ на педагогическое значеніе этого сочиненія бл. Августинъ высказываетъ и Пальмеръ. Онъ говоритъ, что Августинъ въ своей „Исповѣди“ описалъ свое собственное дѣтство и юность такимъ образомъ, что отсюда мы можемъ узнать не только тогдашніе приемы воспитанія, но также можемъ видѣть, какъ нужно разсуждать критически объ немъ съ основною богословской точки зрѣнія Августина“ (Die Päd. der Kirchen v. см. цит. жур. стр. 149).

приобрѣтенію мірскихъ почестей и богатствъ“¹⁾. Весь характеръ тогдашняго преподаванія былъ направленъ къ возбужденію порочныхъ склонностей дѣтей. Ихъ заставляли изучать произведенія языческихъ авторовъ, въ которыхъ описывались различныя безнравственныя сцены изъ жизни боговъ или людей, и тѣмъ „внушали дѣтямъ смѣлость къ совершенію порковъ“, и если-бы кто отказался отъ ихъ изученія, „то они (учители) стали-бы наказывать насъ, не слушая никакого здраваго оправданія“²⁾. Система наказаній носила самый развращающій характеръ: дѣтей наказывали тѣлесно за всякую провинность, не имѣющую злаго умысла: за излишнія игры, за нежеланіе читать безнравственныя книги, за рѣзвость и т. п., такъ-что, — говоритъ бл. Августинъ, — „они (наказанія) оставили въ душѣ моей самое тяжелое и грустное чувство“³⁾. Вся система преподаванія носила характеръ возбужденія въ воспитанникахъ глупаго соревнованія, поражающаго въ нихъ „зависть и досаду“⁴⁾, — и проникнута была насиліемъ: заставляли учиться „по принужденію“, не возбуждая въ дѣтяхъ истинной любви къ ученію⁵⁾. Осуждаетъ бл. Августинъ учителей и за то, что они заставляли ихъ, еще не выучившихся достаточно родному (латинскому) языку, изучать чужестранный — греческій, — считая такой методъ ихъ преподаванія не рациональнымъ⁶⁾. Жалуется бл. Августинъ и на то, что воспитатели, не понимая безнравственнаго вліянія тогдашнихъ театральныхъ зрѣлищъ, позволяли дѣтямъ посѣщать ихъ, даже побуждали къ тому⁷⁾. Осуждаетъ дурное товарищество, которое поощряло его на разные безнравственные поступки: распутство, воровство и пр.⁸⁾, воспоминанія о которыхъ вызвали у него невольное восклицаніе: „о пагубное товарищество, о необъяснимое увлеченіе ума и непонятное обольщеніе сердца“!...⁹⁾ Не падить онъ и отца, осуждая его за

1) „Исповѣдь“, русс.—п. т. I, кн. I, гл. 12 и 9, стр. 17 и 13.

2) Ibid. гл. 16, стр. 22—23.

4) Ibid., стр. 15 и гл. 19, стр. 27.

3) Ibid. гл. 9, стр. 14.

5) Ibid., гл. 12, стр. 17.

6) Ibid., гл. 13, стр. 18.

7) Ibid., стр. 15, гл. 10; гл. 19, стр. 26—27.

8) Ibid., кн. 2, гл. 3—9, стр. 34—44.

9) Ibid., гл. 9, стр. 44.

то, что онъ не только не удерживалъ его отъ безнравственныхъ поступковъ, но какъ-бы поощрялъ на то ¹⁾). Только идеальной личностію представляется у бл. Августина его мать (Моника), которая всѣми мѣрами заботилась о томъ, что-бы направить его на истинный путь христіанской жизни: старалась поскорѣе обратить его въ христіанство, часто указывала ему на всю пагубность его безнравственныхъ поступковъ и проч. ²⁾),—и все это,—по собственному признанію, не осталось для него впослѣдствіи безъ вліянія.

Бл. Августинъ негодуетъ на современныхъ воспитателей за то главнымъ образомъ, что они воспитываютъ дѣтей на безнравственныхъ принципахъ, какъ-бы забывая, что „всѣ пороки дѣтства переходятъ въ послѣдующіе затѣмъ возрасты въ соотвѣтствующемъ измѣненіи“ ³⁾).

Обобщая свой взглядъ на тогдашнее воспитаніе, бл. Августинъ восклицаетъ: „Виждь, Господи Боже! виждь и потерпи, что видишь, какъ тщательно сыны человѣческіе соблюдаютъ законы буквъ и слоговъ, передаваемые имъ преемственно отъ своихъ учителей, а принятыя отъ Тебя разъ навсегда неизмѣнные законы вѣчнаго спасенія оставляютъ безъ вниманія“ ⁴⁾).

Изъ этого отрицательнаго взгляда бл. Августина на тогдашнѣе воспитаніе видно и его положительное воззрѣніе на идеаль христіанскаго воспитанія, который онъ полагаетъ въ религіозно-нравственномъ развитіи дѣтей и въ непротиворѣчии этому развитію и умственнаго ихъ образованія. Послѣднее онъ ничуть не отвергаетъ, напротивъ,—считаетъ его необходимымъ; только желаетъ, что-бы оно носило нравственный характеръ и тѣмъ содѣйствовало главной цѣли христіанскаго воспитанія.

Въ основу христіанскаго образованія бл. Августинъ полагаетъ изученіе св. Писанія и христіанскихъ догматовъ, для чего считаетъ полезнымъ и изученіе свѣтскихъ наукъ.

Развивая планъ приготовленія къ изученію науки о Богѣ, бл. Августинъ въ сочиненіи „de ordine“ высказываетъ глубокія воззрѣнія на это дѣло. Онъ не одинъ только умъ считаетъ органомъ раскрытія и усвоенія истины, но и сердце, когда оно чи-

¹⁾ Ibid., гл. 8, стр. 34.

³⁾ Ibid., кн. I, гл. 19, стр. 27.

²⁾ Ibid., кн. I, гл. 11; кн. II, гл. 3.

⁴⁾ Ibid., кн. I, гл. 18, стр. 25.

сто, воздержно, цѣломудренно,—словомъ, когда оно добродѣтельно и нравственно—развито ¹⁾). Органами истины служатъ авторитетъ и разумъ. Авторитетъ необходимъ главнымъ образомъ на первой ступени человѣческаго развитія, когда человѣкъ только приступаетъ къ изученію, а разумъ нуженъ послѣ, когда человѣкъ приобрѣтетъ уже элементарныя свѣдѣнія. Авторитетъ сообщаетъ истину абсолютную, когда онъ божественный,—и истину затемненную, запутанную; ошибочную, когда онъ человѣческій. Разумъ даетъ достовѣрныя знанія, если онъ, для достиженія высшихъ истинъ, прошелъ рядъ предварительныхъ наукъ. Рядъ этихъ наукъ слѣдующій: грамматика, разсматривающая первичные элементы рѣчи; исторія, задача которой состоитъ въ томъ, чтобы передавать письменно все, что достойно перейти къ потомству; діалектика, это наука наукъ, сообщающая умѣнье учить и учиться; реторика, облакающая истину въ изящную форму, чаще болѣе необходимую для того, чтобы плѣнять сердца людей, чѣмъ способную просвѣтить простые умы; музыка и поэзія, тѣсно связанные между собою; арифметика, геометрія и астрономія, которыя, по выраженію бл. Августина, „составляютъ великое доказательство для людей религіозныхъ, но мученіе (пытку) для излишне — любопытныхъ“ ²⁾). Бл. Августинъ смотритъ на изученіе указанныхъ наукъ не просто, какъ только на украшенія или какъ на случайныя дополненія, которыми умъ, конечно, можетъ украшаться, но безъ которыхъ легко можетъ обходиться,—нѣтъ. напротивъ, по взгляду бл. Августина, человѣкъ, не изучившій указанныхъ наукъ, становится жертвою глубочайшихъ заблужденій, когда рѣшается разсуждать даже о своей собственной душѣ, не говоря уже о Высочайшемъ Существовѣ ³⁾). Практическая польза и теоретическое значеніе этихъ наукъ такъ велики, что ихъ необходимо изучать всякому, даже и обладающему наилучшими природными дарованіями ⁴⁾). Знаніе указанныхъ наукъ составляетъ такое необходимое условіе для всякаго

¹⁾ Соч. „de ord.“ Lib. VII, cap. VIII; русс. пер. ч. II, стр. 197—198.

²⁾ Ibid. lib 2, cap. VIII—XV; русс. пер. 8—15 гл., стр. 196—214.

³⁾ Ibid., cap. XVI, п. 44, col. 1015; русс. пер. 2 кн., гл. 15, стр. 215.

⁴⁾ Ibidem.

истинно-философствующаго христіанина, безъ котораго послѣдній не можетъ достигнуть обладанія истиною по высшимъ вопросамъ философіи 1). Добавленіемъ къ разсужденію объ изученіи наукъ въ сочиненіи „de ordine“ служитъ разсужденіе о нихъ въ сочиненіи „de doctrina christiana“.

Здѣсь бл. Августинъ говоритъ, что между науками однѣ—установленія чисто человѣческія и предполагаютъ существованіе общества, другія,—которыхъ предметъ предшествуетъ самому знанію, составляютъ плодъ наблюдений ума 2). Совокупность этихъ наукъ и составляетъ циклъ, такъ называемыхъ, „свободныхъ наукъ“—*artes liberales* 3). Правда, бл. Августинъ не всѣ науки, указанные имъ въ сочиненіи „de ordine“, перечисляетъ здѣсь поименно, но онъ подразумѣваетъ ихъ, называя общими названіями. Онъ упоминаетъ здѣсь исторію, науку о разсужденіи (*disciplina disputationis*) и науку о числѣ. Подъ наукой о разсужденіи бл. Августинъ понимаетъ діалектику и реторику 4); наука о числѣ, кромѣ ариѳметики, обнимаетъ геометрію; музыку и астрономію 5), а грамматика заключается въ первомъ классѣ человѣческихъ установленій—

1) *Ibid.*, гл. 17, русс. пер. стр. 215.

2) „Языки (*varietas linguarum*), искусство письма (*figurae litterarum*) воть знанія человѣческаго установленія; они произвольны, измѣнчивы и чисто условны. Нельзя того-же сказать объ исторіи и діалектикѣ. Хотя исторіи слагается изъ случайныхъ событій, но разъ они совершились, они становятся непреложными и независимыми отъ власти человѣческой. Діалектика основывается на вѣчномъ разумѣ, начало котораго въ Богѣ. Когда умъ человѣческій обращается къ изученію исторіи и діалектики, онъ только созерцаетъ, но не производитъ ничего вновь; это—науки, пристокающія изъ наблюдений“ (О хр. наукъ кн. 2, гл. 26 и далѣе. См. у Арх. Бориса цит. соч. Пр. Соб. 1887 г. 3 ч., стр. 278, пр. 3).

3) Это дѣленіе наукъ бл. Августина на два вида было принято и средневѣковыми писателями подъ другими только названіями: *trivium* и *quadrivium*. *Trivium* составлялъ низшій курсъ, состоявшій изъ грамматикѣ, реторикѣ и діалектикѣ, а *quadrivium*—высшій курсъ, куда входили: ариѳметика, геометрія, музыка и астрономія. (Daniel. *Des études classiques dans la société chrétienne* 1853 г. р. 53; Leblanc. *Essai historique et critique sur l'étude et l'enseignement*. р. 160).

4) О хр. наукъ, 2 кн., гл. XLVIII—LV. О реторикѣ онъ специально трактуетъ въ 4 кн., гдѣ говоритъ о необходимости изученія правилъ реторикѣ для желающаго быть краснорѣчивымъ, показываетъ условія, когда при этихъ правилахъ можно достигнуть цѣли и какииъ путемъ: говорить, что „легче сдѣлаться краснорѣчивымъ посредствомъ чтенія и слушанія ораторовъ, нежели черезъ точное исполненіе правилъ ораторскаго искусства“ и т. д. (гл. IV—V, стр. 242—246).

5) *Ibid.*, гл., LVI, XLV—XLVII.

въ начертаніи письменъ и языка ¹⁾),—а отсюда и выходитъ, что объемъ начертанной здѣсь программы содержится въ тѣхъ же „семи свободныхъ наукахъ“. Кроме того, бл. Августинъ совѣтуетъ здѣсь изученіе и, такъ называемыхъ имъ, описательныхъ наукъ, трактующихъ „о мѣстоположеніи странъ, о свойствахъ извѣстныхъ животныхъ, деревьевъ, травъ, камней и другихъ вещей“ ²⁾), а также наукъ, трактующихъ объ обществѣи человеческомъ ³⁾).

Совѣтуя изучать указанные науки, какъ необходимыя для надлежащаго пониманія св. Писанія, бл. Августинъ отвергаетъ пользу изученія такихъ наукъ, предметъ которыхъ такъ же нелѣпы, какъ и чужды истинному знанію, каковы: идолатрія, магія, астрологія ⁴⁾).

Указавъ науки, какія необходимо изучать для лучшаго пониманія св. Писанія, бл. Августинъ даетъ наставленія и относительно того, какъ должно изучать эти науки. Этому вопросу онъ посвящаетъ цѣлую главу (58). Здѣсь онъ совѣтуетъ съ благоразуміемъ и осмотрительностію относиться къ изученію свѣтскихъ наукъ, извлекая изъ нихъ только то, что не противно христіанству и полезно для общественной жизни. Совѣтуетъ отвергать всѣ науки вредныя и бесполезныя,—вообще даетъ для того слѣдующее руководительное правило: „ничего лишняго“ (*ne quid nimis*). Что касается метода преподаванія наукъ, то бл. Августинъ въ своемъ сочиненіи „*de catechisandis rudibus*“ требуетъ исторической основы преподаванія и наглядности, а также желаетъ, что-бы оно (преподаваніе) было интереснымъ для дѣтей и поддерживало въ нихъ веселое настроеніе ⁵⁾).

Изъ сказаннаго видно, что бл. Августинъ ничуть не отвергалъ пользы изученія свѣтскихъ наукъ и классическихъ сочиненій, какъ о томъ думаютъ Gaume и Lalanne ⁶⁾ на основа-

1) Ibid, гл. XL.

2) Ibid., гл. XLV. Эти науки по современному можно назвать физико-естественными.

3) Ibid. Это по нашему—науки политическія или юридическія.

4) 2 кн., LVIII гл., стр. 51.

5) См. у К. Шмидта и цит. соч. т. II, стр. 61.

6) Gaume. *Lettres sur le paganisme dans l'education*. p. 14, стр. 238; Lalanne *op. cit.* p. 97.

ни нѣкоторыхъ мѣсть „Исповѣди“¹⁾, въ которыхъ бл. Августинъ какъ-бы дѣйствительно вооружается противъ свѣтскаго образованія. Но вотъ какое прекрасное и вѣрное объясненіе даетъ этому недоразумѣнію Архим. Борисъ. „Прежде всего очевидно,—говоритъ онъ,—что бл. Августинъ говоритъ не вообще объ изученіи классической литературы, а о характерѣ ея преподаванія въ тѣхъ школахъ, въ которыхъ самъ учился. Изъ представленной имъ характеристики этихъ школъ видно, что преподаваніе въ нихъ литературы, дѣйствительно, было поставлено неправильно. Оно состояло главнымъ образомъ въ томъ, что учениковъ заставляли изучать наизусть отрывки изъ классическихъ произведеній и декламировать рѣчи на темы, взятая изъ классиковъ, преимущественно изъ повговъ. При этомъ какъ отрывки, назначенные для заучиванія, такъ и темы для рѣчей избираемы были безъ надлежащей разборчивости. Требованія нравственности были въ полномъ пренебреженіи. Все вниманіе сосредоточивалось на правильности и изяществѣ словеснаго выраженія; предметы-же, на которыхъ были упражняемы умъ и слово учащихъся, рассматривались, какъ нѣчто неважное или безразличное. Форма вполне преобладала надъ содержаніемъ. Нетрудно понять, какія печальныя послѣдствія должны были произтекать изъ такого крайне односторонняго направленія образованія для учащаго юношества и въ особенности для его нравственности. Пагубныя послѣдствія такого деморализующаго воспитанія бл. Августинъ испыталъ на самомъ себѣ. Съ ужасомъ вспоминая преступныя заблужденія своей юности, онъ съ одинаковымъ негодованіемъ смотритъ и на дѣйствительныя причины своихъ глубокихъ паденій, и на соединенныя съ ними, въ сущности непричастныя злу, обстоятельства. Онъ былъ слишкомъ взволнованъ воспоминаніями о своихъ прежнихъ прегрѣшеніяхъ, чтобы всегда соблюдать должную мѣру въ своихъ порицаніяхъ и съ надлежащею строгостію отличать заслуживавшее осужденія злоупотребленіе отъ того, что было предметомъ этого злоупотребленія, который самъ по себѣ представлялъ нѣчто полезное и почтенное. Но съ какою-бы горячностію бл. Августинъ ни нападалъ на злоупотребленія клас-

¹⁾ См. „Исповѣдь“ русс. пер. ч. I, кн. I, гл. 13—18, стр. 18—25 и др.

сическою литературою, онъ никогда не былъ отъявленнымъ и слѣпымъ противникомъ ея законнаго употребленія. По собственному его счастливому выраженію, онъ умѣлъ отличать „сосуды избранные и честные отъ грѣховнаго напитка, какимъ напояли юношей изъ нихъ безразсудные учителя“¹⁾. Что бл. Августина нельзя относить къ числу противниковъ классическаго образованія, какъ дѣлаетъ и силится доказать то Lalanne (въ цит. соч.),—это показываютъ его сочиненія: „De ordine“ и „De doctrina christiana“, въ которыхъ нужно искать выраженія истинныхъ его взглядовъ на этотъ важный предметъ²⁾.

Также несправедливо считаетъ бл. Августина противникомъ классическаго образованія и Пальмеръ³⁾, который основываетъ свое мнѣніе на письмѣ его къ Меморію (101). Въ этомъ письмѣ бл. Августинъ говоритъ не о бесполезности и ненужности классическаго образованія, а только критикуетъ нѣкоторыя классическія науки и литературу съ точки зрѣнія вообще научной истины и высшаго понятія о христіанской нравственности, какъ то имѣетъ право дѣлать и дѣлаетъ всякій истинный писатель.

На бл. Августинѣ мы могли-бы покончить свой историческій обзоръ педагогическихъ взглядовъ свв. отцовъ и учителей церкви на идеаль христіанскаго воспитанія, но считаемъ нелишнимъ и можетъ быть, не бесполезнымъ для большаго отгѣненія только-что указанныхъ взглядовъ отъ послѣдующихъ, начинающихъ какъ-то суживаться и проникаться своеобразнымъ духомъ⁴⁾,—указать еще на двухъ свв. отцовъ западной Церкви,—св. Бенедикта Нурсійскаго и св. Григорія Великаго, на которыхъ можно смотрѣть, какъ на представителей переходной эпохи отъ временъ святоотеческихъ къ среднему вѣкамъ.

Св. Бенедиктъ, основывая свой монастырь, имѣлъ цѣлю

1) „Исповѣдь“, кн. I, гл. 16, стр. 23.

2) Цит. соч. (Пр. Соб. 1887, 37 стр. 271—272).

3) „Die Pädag. d. Kirchenväter“ (см. Журн. Schulb, 1854, стр. 149).

4) Это сказалося съ особенною рельефностію въ средніе вѣка, когда все вниманіе было обращено на выработку одной формы, съ постепеннымъ подавленіемъ внутренняго содержанія. Что за причина такого дальнѣйшаго регрессивнаго поворота въ педагогическомъ дѣлѣ, мы не беремъ на себя обязанности это выяснить, такъ-какъ данный вопросъ стоитъ внѣ нашей темы и требуетъ спеціальнаго разсмотрѣнія.

осуществить на практикѣ христіанскій принципъ повиновенія нравственному закону, смиренія, самоотверженной любви, внутренней свободы и общенія имуществва. Правильный образъ жизни, заранѣе опредѣленный съ мелочною точностію, постоянное затворничество, отреченіе отъ мірскихъ благъ и отъ личной собственности, нищета и цѣломудріе, безусловное повиновеніе старшимъ, непрерывное занятіе, состоящее то въ молитвахъ, то въ полезныхъ механическихъ работахъ, то въ чтеніи душеспасительныхъ книгъ,—вотъ основы Бенедиктинскаго ордена. Вся жизнь монаховъ подчинена была строго-неизмѣннымъ правиламъ. Такимъ-же строго монашескимъ духомъ было проникнуто и воспитаніе мальчиковъ въ этомъ монастырѣ. Ближайшею цѣлію воспитанія св. Бенедиктъ поставилъ—приготовить изъ воспитанниковъ послушныхъ, строго-ревностныхъ служителей церкви, къ чему и направлена была вся его строго-дисциплинарная и чисто-формальная система педагогикъ. Мальчики, предназначенные къ духовному званію (*pueri oblati*), воспитывались съ отеческою строгостію. Уклоненія отъ порядка и точности, а также ошибки въ пѣніи и чтеніи, шалости, лѣньность, невниманіе наказывались розгами; за болѣе важные проступки наказывались бичемъ. Такой строгой дисциплинѣ питомцы подвергались отъ пяти или семи лѣтъ до пятнадцати. Жили они отдѣльно отъ монаховъ, только находились подъ строгимъ ихъ присмотромъ (глл. 30, 39, 63, 79, его прав.).

Весь недостатокъ этой системы состоялъ въ ея крайней формальности и дисциплинарности, которыя воспитывали не „людей“, въ истинномъ смыслѣ этого слова, а узкихъ, бездушныхъ клериковъ.

Въ основѣ этого монастырскаго образованія было положено изученіе св. Писанія и вообще религіозно-нравственныхъ истинъ. Между различными отдѣлами св. Писанія, которые всѣ нужно было пропѣть въ теченіе одной недѣли, первое мѣсто занимали псалмы. Поэтому самыми обыкновенными и главными предметами преподаванія были: чтеніе, письмо и пѣніе псалмовъ. Но св. Бенедиктъ ничуть не отвергалъ пользы изученія классическихъ, свѣтскихъ наукъ, которыя нашли себѣ хорошій пріютъ въ его педагогической системѣ. Здѣсь позволялось чте-

ніе древнихъ писателей, поэтовъ и допускалось упражненіе въ стихотворномъ искусствѣ. Кромѣ того изучались: грамматика, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, геодезія, астрономія, географія, естествознаніе, исторія и медицина. Курсъ образованія былъ здѣсь, какъ видимъ, обширенъ, но способъ преподаванія былъ слишкомъ формаленъ и схоластиченъ.

Сначала уставъ св. Бенедикта былъ предназначенъ исключительно для „*regi oblati*“. Но такъ-какъ въ то время былъ вообще большой недостатокъ въ школахъ, и такъ-какъ бенедиктинскіе монастыри, по своей отрѣшенности отъ міра, отвѣчали требованіямъ времени, то вскорѣ стали въ нихъ поступать и дѣти изъ свѣтскихъ, знатныхъ фамилій, такъ-что бенедиктинскіе монастыри стали не только школой для пригтовленія духовныхъ, но и школой для пригтовленія свѣтскихъ государственныхъ дѣятелей. Для свѣтскихъ школьниковъ были отводимы особыя помѣщенія, былъ выработанъ и нѣсколько особый курсъ образованія (были здѣсь *Scholae interiores* и *exteriores*), но въ общемъ и курсъ былъ проникнутъ клерикально-монастырскимъ духомъ ¹⁾.

Въ этихъ педагогическихъ взглядахъ св. Бенедикта выразился переходный духъ къ средне-вѣковой схоластикѣ, которая нашла въ его „Правилахъ“ довольно подробную практическую систему воспитанія и болѣе развила ее. „Правила Бенедикта привели насъ къ той границѣ, гдѣ древне-церковный духъ переходитъ въ римско-католическій“ ²⁾,—справедливо замѣчаетъ Палмеръ, разобравши уставъ св. Бенедикта,—а мы добавимъ:—и въ средне-вѣковой, схоластическій.

Хотя св. Бенедиктъ полагалъ въ основу воспитанія тотъ-же религіозно-нравственный принципъ, что и предшествовавшіе церковные писатели, но онъ придалъ ему сухой, узко-практический и спеціально-клерикальный оттѣнокъ.

Св. Григорій Великій въ основу христіанскаго воспитанія

¹⁾ О св. Бенедиктѣ и его педагогическихъ взглядахъ см. у Palmer'a: „*die Pädagog. d. Kirchenvet*“ (Scholbot. 1854 г. сар. 163—164), у Шмидта: „Исторія педагогик“, т. II, сар. 116—117; у Модзалевскаго „Исторія педагогик“, т. I, сар. 251—253; у Кемница „Очеркъ воспитанія и обученія въ средніе вѣка“ („Учитель“ 1886 г. т. 6, сар. 67—68).

²⁾ Цит. соч. ст. 163.

полагаетъ также религіозно-нравственный принципъ, какъ то видно изъ его письма къ привцессѣ Теокистѣ, въ которомъ онъ пишетъ: „я прошу Васъ обратить главное вниманіе на это, чтобы юноши, которыхъ Вы воспитываете, преимущественно были направляемы къ нравственному образу жизни“¹⁾),—но старается, какъ и св. Бенедиктъ, облечь воспитаніе въ дисциплинарно-схоластическую форму. По его мнѣнію, религіозно-нравственное воспитаніе должно быть проникнуто суровымъ характеромъ, и наказанія, по нему, лучшее средство къ достиженію благихъ въ этомъ отношеніи результатовъ²⁾. Въ IV кн. (гл. 18) своего „Диалога“ св. Григорій приводитъ примѣръ нравственной гибели дитяти отъ излишней снисходительности къ нему отца и безразсудной его любви³⁾.

Въ комментаріяхъ на кн. Іова (гл. 21, 19) св. Григорій проводитъ мысль, что родители отвѣтственны всецѣло за нравственность дѣтей и своимъ примѣромъ они могутъ или нравственно воспитывать ихъ или развратить, за что могутъ поплатиться какъ они-родители, такъ и дѣти, несущія иногда наказанія за грѣхи родителей⁴⁾.

Стоя за религіозно-нравственное воспитаніе, св. Григорій сильно возстаетъ противъ классическаго образованія, находя его вреднымъ и опаснымъ для цѣли христіанскаго воспитанія. Взглядъ этотъ онъ высказалъ въ своемъ письмѣ къ Дезидерію, еп. Виндобонскому (Вѣнскому)⁵⁾. Въ этомъ письмѣ св. Григорій сильно обличаетъ Дезидерія за преподаваніе въ школахъ классическихъ авторовъ, доказывая, что похвалы Юпитеру не должны выходить изъ устъ, посвященныхъ прославленію Иисуса Христа. Можетъ-ли епископъ позволить себѣ повтому то, что неприлично было-бы даже для благочестиваго мірянина?⁶⁾.

Вообще св. Григорій неблагоклонно относится къ класси-

1) См. у Пальмера въ цит. соч. стр. 129.

2) 3 часть „Пастыр. правилъ“, см. у Пальмера цит. соч., стр. 128.

3) Ibid., стр. 129.

5) Ibid., стр. 129.

4) Еп. Дезидерій содержалъ при своей кафедрѣ школу для преподаванія классическихъ наукъ и литературы и въ этой школѣ самъ объяснялъ сочиненія классическихъ писателей.

6) S. Greg. Magn. Ep. XI, 64 Cf. Dialog. II, sub. init. Guillon Bibliothéque t. XXIV, p. 129.—Ebert. s. 525.

ческому образованію, и существуетъ мнѣніе, поддерживаемое протестанскими и даже католическими учеными ¹⁾, что онъ приказалъ сжечь бібліотеку, существовавшую на Палатинскомъ холмѣ въ Римѣ, съ цѣлію устранить соблазнъ, проистекавшій отъ изученія христіанами языческихъ сочиненій. „Ба- жется,—говоритъ Архим. Борисъ,—что это обвиненіе не лишено основаній. Досто вѣрно извѣстно, что папа Григорій I отличался благосклоннымъ отношеніемъ къ свѣтской учености, что подтверждается и его письмомъ къ Деиздерію, и нѣкоторыми выраженіями въ другихъ его твореніяхъ, подобными содержащимся въ этомъ письмѣ ²⁾. Если принять во вниманіе съ другой стороны, всѣмъ извѣстную ревность этого папы къ защитѣ интересовъ Церкви, то не представится ничего невероятнаго въ томъ, что онъ старался устранивъ вредъ, происходящій, по его мнѣнію, отъ чтенія языческихъ сочиненій. Не сжегъ-ли онъ Палатинскую бібліотеку, или другимъ какимъ способомъ прекратилъ доступъ къ ней, если только она существовала въ это время, опредѣленно высказаться по этому поводу невозможно, за неимѣніемъ положительныхъ свидѣтельствъ. Во всякомъ случаѣ одинъ уже фактъ существованія указаннаго мнѣнія относительно папы Григорія Великаго вноситъ свою черту въ характеристику отношенія этого представителя церковной власти въ данное время къ классическому образованію и, находясь въ согласіи съ другими фактами, получаетъ извѣстное значеніе“ ³⁾.

Вообще о педагогическихъ воззрѣніяхъ св. Григорія нужно сказать, что они отличаются суровостію и проникнуты нетерпимостію къ классическому образованію. Св. Григорій замѣчательная личность въ переходный періодъ, представляющая изъ себя противника установившейся уже педагогической системы и своими своеобразными взглядами полагавшая начало средневѣковой педагогикѣ.

Разсмотрѣвъ воззрѣнія западныхъ отцовъ и учителей Церк-

¹⁾ Brucker. Hist. critic. phil. p. 479. Formey. Hist. abrégée de la philos., p. 201.

²⁾ См. Смирновъ Ист. Хр. Церкви, вых. II, сар. 381, изд. 2-е; Meeren. Geschichte d. class. Literatur im Mittelalter t. I, s. 79—80.

³⁾ Цит. соч. См. Пр. Соб. 1889 г., ч. 3, стр. 472—473.

кви, мы можемъ сказать, что большинство изъ нихъ рисуютъ педагогическій идеаль тѣми-же чертами, какими изобразили его и восточные,—только нѣкоторые изъ нихъ враждебно относятся къ изученію свѣтскихъ классическихъ наукъ и литературы.

Обобщая воззрѣнія всѣхъ нами разсмотрѣнныхъ отцовъ и учителей церкви на идеаль христіанскаго воспитанія, мы должны сказать, что идеаль этотъ раскрытъ и уясненъ большинствомъ изъ нихъ, съ основныхъ его сторонъ, вполне правильно и такъ, какъ дѣйствительно онъ представляется христіанствомъ.

Цѣлю идеальнаго воспитанія поставляется свв. отцами и учителями церкви развитіе въ питомцахъ религіозности и нравственности, чтобы они, получивъ такое развитіе, могли вести истинно-христіанскую жизнь на землѣ и достигли за гробомъ вѣчнаго спасенія. Все стремленіе христіанскихъ педагоговъ должно быть направлено на то, чтобы создать изъ питомца „человѣка“ въ истинномъ значеніи этого слова, и чтобы такое воспитаніе не ограничивать извѣстною націей, сословіемъ, поломъ и проч. питомцевъ, а примѣнять его ко всѣмъ безъ различія. Индивидуальная личность питомца, какъ личность богоподобная, сама по себѣ, по христіанству,—имѣетъ абсолютное значеніе, и потому именно въ развитіи личности и полагается вся задача истиннаго воспитанія. Человѣкъ, по христіанству, не можетъ быть средствомъ для чего-то другаго, внѣшняго,—и каждая личность сама-по-себѣ есть нѣчто особенное и незамѣнимое и, слѣдовательно, должна быть сама цѣлью. Такая универсальность—характерная черта христіанскаго идеала воспитанія.

Чтобы воспитать истиннаго человѣка, какъ нравственно-разумную, богоподобную личность, необходимо обратить вниманіе на гармоническое развитіе всѣхъ его силъ—духовныхъ и тѣлесныхъ; но въ виду существенной важности первыхъ, преимущественно и развивать ихъ, при этомъ не пренебрегая развитіемъ послѣднихъ и не отдавая ему предпочтенія. Умственное и эстетическое образованіе, развивая двѣ духовныя силы человѣка должны содѣйствовать развитію третьей (волевой) силы—дѣятельности, которая должна носить исключительно нравственный характеръ.

Всякое образованіе, разъ оно вредно отзывается на нравственности воспитанниковъ, не заслуживаетъ, по взгляду отцовъ, названія истиннаго образованія и должно быть отвергнуто, какъ вредное. Вообще, вся педагогическая дѣятельность христіанскаго воспитателя должна быть проникнута, по взгляду отцовъ церкви, нравственнымъ характеромъ, въ виду того, что человекъ прежде всего есть нравственная личность и конечную свою дѣлю имѣетъ возстановленіе, при помощи благодати и черезъ нравственное совершенствованіе, утраченнаго имъ образа Божія. Но такъ—какъ возстановленіе этого образа Божія возможно при помощи благодати, то и воспитаніе, по воззрѣнію отцовъ, должно идти подъ руководствомъ церкви. Самыя воспитательныя средства, по ихъ воззрѣнію, должны носить характеръ нравственный, и отношенія между воспитателемъ и воспитанниками должны быть основаны по искренней любви, и только при такомъ отношеніи могутъ получиться благіе результаты отъ воспитанія. А такъ какъ всякое жизненное явленіе всего болѣе вызывается и опредѣляется самою-же жизнію, то, что-бы достигнуть дѣли христіанскаго воспитанія, необходимо самому воспитателю быть истиннымъ примѣромъ для дѣтей не только на словахъ, но главнымъ образомъ на дѣлѣ.

Н. Миряиловъ.

Въ церковномъ отдѣлѣ 20-й книжки ж. за н. г., на страницѣ 531, въ строкѣ 10-й снизу, ошибочно напечатано: *отдамъ*; надобно читать: *дѣламъ*.

РЕЛИГІЯ МОСКОВИТАНЪ

или подробное описаніе начала, продолженія и тепершняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній.

(ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКОЙ РУКОПИСИ 1702 ГОДА).

(Продолженіе *).

ГЛАВА VI.

О церквахъ москвитянъ и объ ихъ церемоніяхъ.

Всѣ церкви москвитянъ заканчиваются кругомъ, подобно небу и строятся какъ своды, чтобы указать, какъ говорятъ они, на безконечное величіе и всемогущество Бога. На этихъ церквахъ всегда находится пять круглыхъ башенъ съ восьми-конечнымъ крестомъ, изъ которыхъ четыре меньшія поставлены кругомъ средней, самой высокой и самой обширной. Въ ихъ церквахъ нѣтъ ни стульевъ, ни скамей, и именно по той причинѣ, что москвитяне должны выразать свое благоговѣніе или стоя, или колѣнопреклоненно, или же, смиряясь предъ Богомъ, съ лицомъ повергнутымъ на землю.

Свои церкви они считаютъ очень святыми мѣстами, такъ что супруги, исполнившіе супружескую обязанность, не должны входить въ нихъ до тѣхъ поръ, пока не омоютъ себя въ своихъ баняхъ. Они не допускаютъ также, чтобы въ нихъ употреблялась музыка, и потому не терпятъ ни органа, ни иного подобнаго инструмента, точно также, какъ и изображеній, вырѣзанныхъ на деревѣ или камнѣ. Иконы, которыя они имѣютъ въ своихъ церквахъ, всѣ должны быть нарисованы

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 19.

на деревѣ или на полотнѣ. Такъ какъ городъ Москва весьма великъ, то въ немъ насчитывается около 200 церквей.

Московитяне очень любятъ колокола и въ богослуженіи приписываютъ имъ большую силу.

Церкви, на которыхъ нѣтъ креста, у нихъ не считаются истинными церквами, потому что по ученію, которое они всегда проповѣдуютъ, крестъ есть гербъ и знаменіе всѣхъ христіанъ. Подобно тому какъ они думаютъ, что нѣтъ ничего святѣе ихъ церквей, они также уважаютъ и свои церковные погосты какъ весьма святая мѣста, поэтому нужно быть внимательнымъ, чтобы не сдѣлать на нихъ какой либо нечистоты и не привести съ собою собаки.

Они держатся того мнѣнія, что церковное отлученіе, которое они употребляютъ въ своихъ церквахъ, есть дѣло весьма справедливое; поэтому они отлучаютъ отъ церкви всѣхъ тѣхъ, которые публично грѣшатъ и совершаютъ соблазнъ, и это церковное отлученіе на ихъ языкѣ называется Obscha. Никто не долженъ имѣть общенія съ отлученнымъ, не долженъ вести съ нимъ знакомства, и до тѣхъ поръ, пока продолжается Obscha или отлученіе, ему не дозволяется ходить въ церкви. Эта Obscha или это церковное отлученіе московитяне подобно тому, какъ и римляне, въ каждый великій четвергъ произносятъ противъ всѣхъ тѣхъ, которые не исповѣдуютъ ихъ вѣры. Что касается ихъ единовѣрцевъ, которые подпали отлученію, они получаютъ разрѣшеніе, если они покаались въ своихъ грѣхахъ и представили удостовѣренія истиннаго покаянія.

Что же касается ихъ исповѣди, то она, точно также, какъ и римско-католическая, состоитъ въ исповѣданіи всѣхъ грѣховъ одного за другимъ, не опуская ни единого.

Они вѣруютъ, что священники, которымъ по примѣру Христа ясно не были сказаны въ ухо эти слова: *Примите Духъ Святъ, Имъ же* и т. д., не получили власти совершать отлученіе.

ГЛАВА VII.

О членахъ вѣры московитянъ вообще.

Московитяне исповѣдуютъ открыто Троичность въ Божескомъ Существовѣ по апостольскому, никейскому и аѳанасіевскому сим-

волу. Они говорятъ, что первое Лицо есть Богъ, Творецъ неба и земли, и Отецъ нашего Господа Иисуса Христа.

Второе Лицо есть Иисусъ, совершенный человекъ, рожденный отъ Дѣвы Маріи, Который всегда пребываетъ существеннымъ Словомъ Бога вмѣстѣ съ Отцомъ и Святымъ Духомъ.

Духъ Святой, какъ третье Лицо Божества, вмѣстѣ съ Отцомъ и Сыномъ есть вѣчный и истинный Богъ. Только въ отношеніи этого члена, подобно тому какъ я греки, они находятся въ грубомъ заблужденіи, поелику учатъ, что Святой Духъ исходитъ только отъ Отца и не исходитъ отъ Сына. И по этой причинѣ они упрекаютъ другихъ христіанъ за то, что въ никейскомъ символѣ къ слову а Patre они прибавили Filioque, что, говорятъ они, противно правильности и истинѣ, потому что чрезъ это Святому Духу усвоается два свойства, двѣ воли и два начала (Principia).

Когда греки, называемые у римскихъ католиковъ Uniti, были на Флорентійскомъ соборѣ, происходившемъ при папѣ Евгеніи IV въ 1439 году, на которомъ находился и митрополитъ Исидоръ, проповѣдавшій въ Москвѣ, какъ мы упомянули выше, что они должны подчиниться святому римскому престолу, они, наконецъ, сильными и убѣдительными доводами, имъ предложенными, вынуждены были исповѣдывать, что Святой Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына; но рѣшеніе этого собора не принимается у московитянъ, и они признаютъ, какъ мы сказали, только первые семь соборовъ.

Какъ и всѣ христіане, они оплакиваютъ наслѣдственный грѣхъ, и исповѣдуютъ, что человѣческая природа совершенно повреждена, такъ что пренебреженіе Божественнаго всемогущества, несправедливость и безбожіе въ ней заняли мѣсто равнообразія святости и истинной справедливости Бога. Они исповѣдуютъ также, что въ нашей плоти не живетъ ничто доброе и что всѣ люди равно погребены во тьмѣ и въ темной ночи заблужденія и невѣдѣнія, а заповѣди Божіи оскверняютъ и искажаютъ. Они говорятъ о томъ, что изъ поврежденнаго сердца человекъ, какъ изъ неисчерпаемаго источника, истекаетъ все злое и нечистое, и что великій всемогущій Богъ ни въ какомъ случаѣ не виновникъ грѣха, но что напротивъ

Онъ есть неисчерпаемый источникъ всего добраго. Это—приблизительно тѣ слова, которыя они употребляютъ въ своемъ исповѣданіи вѣры.

Свободную волю въ грѣхопадении Адама и Евы они считаютъ чистою химерою и воображеніемъ, они вѣруютъ и утверждаютъ, что Христосъ никого не поставилъ въ столь великую свободу, чтобы онъ, какъ Адамъ и Ева въ своемъ состояніи невинности, могъ дѣлать добро и зло по своей волѣ.

Они совершенно отвергаютъ Десятисловіе или десять заповѣдей Божіихъ, потому что апостолы, какъ они думаютъ, въ Новомъ Завѣтѣ отмѣнили ихъ какъ законъ, написанный Моисеемъ въ Ветхомъ; они признаютъ только двѣ слѣдующія: *возлюбишь Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ, и ближняго твоего какъ самаго себя*. Они открыто говорятъ и пишутъ о томъ, что неприлично христіанину отъ ученія Евангелія переходить къ закону и что тотъ, кто это дѣлаетъ, отвергаетъ Иисуса Христа и вмѣстѣ съ іудеями еще разъ распинаетъ Его, потому что десять заповѣдей Божіихъ отринуты и уничтожены были кровію Христа.

Изъ десяти московитянъ едва ли встрѣчается одинъ, знающій Отче нашъ и почти ниодного умѣющаго произнести символъ апостоловъ. Относительно этого говорятъ они, хотя и неосновательно, что столь священная тайна не должна быть общимъ достояніемъ и публично выражаемою. Впрочемъ, хотя они и отвергаютъ десять заповѣдей Божіихъ, тѣмъ не менѣе они пользуются ими какъ правиломъ и руководствомъ своей жизни слѣдующимъ образомъ.

Что касается первой заповѣди, то хотя они съ глубочайшимъ благоговѣніемъ молятся Пресвятой Троицѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ призываютъ также и умершихъ святыхъ и оказываютъ ихъ образамъ большую честь.

Они призываютъ также Дѣву Марію, какъ посредницу челоуѣческаго блаженства, чрезъ которую Богъ снова примирися съ нами. Basilides Cap. 13 Resp. пишетъ, что она достойна того, чтобы ее призывали, потому что она—матерь Бога, и родила вмѣстѣ Бога и челоуѣка, что чрезъ свое посредническое упоуваніе много можетъ у своего Сына; что она исправляетъ наши

погрѣшности и слабости, молить за все человѣчество и защищаетъ его.

Они хвалятся также, что имѣютъ изображеніе Маріи, Матери Божіей, нарисованное святымъ апостоломъ Лукою, и говорятъ, что святая Дѣва повелѣла, чтобы оно было поставлено и хранилось въ городѣ Москвѣ,—и при томъ съ слѣдующими словами: *Моя милость и Моя сила будутъ съ этимъ образомъ!* По этой причинѣ Basilides превозноситъ и восхваляетъ Марію, какъ блаженную Царицу неба, и повелѣваетъ съ большою тщательностію хранить это изображеніе. Его собственныя слова такъ гласятъ объ этомъ: До тѣхъ поръ, пока этотъ образъ, по повелѣнію Божію, будетъ пребывать и сохраняться въ нашемъ стольномъ городѣ, христіанство не будетъ безпокоемо. Я здѣсь не хочу изслѣдовать, былъ ли въ Москвѣ святой Лука, бывшій живописцемъ, или это только легенда московитянъ. Какъ бы то ни было, этотъ народъ вѣруетъ твердо, что все, что сказано ему объ этомъ образѣ всенародно, безспорно правда, такъ что, если бы кто нибудь сказалъ противъ этого самое незначительное, у него вырвали бы языкъ и сожгли бы его затѣмъ живымъ.

Московитяне не только почитаютъ апостоловъ, но и призываютъ ихъ, а также и падаютъ ницъ предъ ихъ реликвіями, равно какъ и предъ реликвіями пророковъ, святыхъ отцовъ, мучениковъ и другихъ святыхъ, чтобы они тѣмъ скорѣе могли получить отъ нихъ помощь.

Basilides установилъ порядокъ образовъ и научилъ московитянъ, какъ разставлять ихъ по мѣстамъ, которыя они должны занимать. На первомъ мѣстѣ онъ помѣщаетъ изображеніе Господа нашего Иисуса Христа, на второмъ—образъ Дѣвы, Матери Божіей, а затѣмъ—небесное воинство и всѣхъ святыхъ, которые, по ихъ мнѣнію, приводятъ людей къ блаженству и идутъ къ нимъ на помощь.

Въ городѣ Москвѣ эти образы можно обмѣнивать, ибо они не говорятъ—продавать, въ опредѣленномъ мѣстѣ, называемомъ рынкомъ святыхъ и образовъ. Изъ всѣхъ святыхъ они въ особенности почитаютъ *Николая Барскаго*, котораго они избрали своимъ покровителемъ—святымъ и которому они ока-

зываютъ почти божескую честь. Они распускаютъ много молвъ объ его чудесахъ, строятъ въ честь его церкви то въ одномъ, то въ другомъ мѣстѣ и считаютъ его покровителемъ—богомъ всей страны. Московитяне говорятъ, что они научились почитавію иконъ отъ святого *Дамаскина*, и не хотятъ сознаться, что такое почитаніе есть идолопоклонство, потому что они полагаютъ большое различіе между языческими идолами, которые были сдѣланы въ честь нѣкоторыхъ не-святыхъ лицъ, какъ, напр., Діавы, Аполлона, Юпитера и т. д., и т. д. и иконами, которыя нарисованы въ честь святыхъ. Первые, говорятъ они, должны быть отвергнуты съ проклятіемъ, а эти должно почитать.

Когда имъ приводятъ то, что написано въ Евангеліи Мате. гл. 4, ст. 10: *Ты долженъ поклоняться Богу твоему Господу и Ему одному служить*, то они тотчасъ отвѣчаютъ, что это говорилъ Христосъ сатанѣ, а между тѣмъ написано также, что Богъ святится чрезъ Своихъ святыхъ, когда ихъ просятъ о помощи.

Что касается второй заповѣди, то московитяне имѣютъ глубокое благоговѣніе къ имени Бога, и знатные, какъ и простые всегда произносятъ его съ выраженіемъ великаго почтенія. Утромъ они не выходятъ изъ дома прежде, чѣмъ не призовутъ имя Божіе и не поклонятся святымъ своего дома, когда нѣкоторые находятся въ углахъ ихъ комнаты или избы; а если они за дверьми дома, то обращаютъ лицо свое къ церкви и совершаютъ свою молитву, а потомъ уже идутъ на свои работы. Когда они вступаютъ въ чужой домъ, они не кланяются никому, хотя бы тамъ было двадцать князей страны или иные какіе либо великіе господа, пока не увидѣли святыхъ этого дома, которыхъ они ищутъ, не говоря ни единого слова, какъ бы они были нѣмыми, и если тотчасъ не находятъ ихъ, то говорятъ: *Nimate rog, t. e. y васъ нѣтъ Бога?* Но когда имъ съ большимъ благоговѣніемъ укажутъ святыхъ, они дѣлаютъ свой *Puclon* т. е., наклоняютъ трижды голову, ударяютъ себя также трижды въ грудь и въ то же время трижды произносятъ слѣдующія слова: *Gospodi Pomilui*, что значитъ: Господи, сжапись надо мною! Когда эта церемонія окончена, они пріѣтствуютъ присутствующихъ слѣдующимъ еврейскимъ сло-

вомъ: *Schalom*, которое употребляли древніе и которое значить Миръ съ вами! затѣмъ уже они дѣлаютъ, что должны дѣлать.

Московитяне приписываютъ большое значеніе путешествіямъ, даже такъ, что самъ царь каждый годъ совершаетъ два путешествія, первое—въ праздникъ Троицы въ монастырь *Foigensi*, который посвященъ Троицѣ и находится въ 12 нѣмецкихъ миляхъ отъ города Москвы. Второе—около *Михаила*—въ монастырь святаго Сергія, который былъ нѣкогда у московитянъ отшельникомъ и въ 1593 году умеръ въ этомъ монастырѣ, въ немъ онъ былъ игуменомъ, а это то же, что у римско-католиковъ *Priog*, и впоследствии былъ причисленъ къ лику святыхъ. Такъ какъ въ этомъ монастырѣ лежатъ его кости, то послѣднюю полу-милю царь изъ благоговѣнія идетъ пѣшкомъ.

Они рассказываютъ о многихъ забавныхъ событіяхъ изъ жизни этого святаго, который сначала былъ солдатомъ, а потомъ отшельникомъ, и думаютъ, что въ этой уединенной жизни онъ прожилъ очень свято и, наконецъ, пришелъ въ монастырь, который ему посвященъ. Если бы я захотѣлъ рассказывать обо всемъ, что говорятъ объ немъ московитяне, я написалъ бы цѣлую книгу.

Есть различныя другіе монастыри, куда они странствуютъ, а по многимъ мѣстамъ во всей Московіи находится много такого рода святыхъ, которые за ихъ мнимыя чудеса были канонизованы; а поелику московитяне воображаютъ, что они имѣютъ силу исцѣлять болѣзни, то каждый годъ въ видѣ процессіи идетъ большая толпа народа въ ихъ монастыри или церкви, что однако же при такихъ благочестивыхъ упражненіяхъ производитъ много безобразій и большіе безпорядки, ибо при такихъ случаяхъ московитяне охотно предаются обжорству, пьянству и компаніи съ непотребными женщинами; они совершаютъ даже убійства и другія тому подобныя преступленія.

Когда московитяне совершаютъ свою молитву, то они очень часто бьютъ лбомъ о землю и благословляютъ себя крестомъ такимъ образомъ: прежде всего они начинаютъ пальцами у лба, чтобы указать на вознесеніе Христа на небо; затѣмъ они кладутъ пальцы на грудь, чтобы дать понять, что она есть мѣсто, въ которомъ находится сѣмя слова Божія, наконецъ,

они снова начинаютъ у праваго плеча и оканчиваютъ у лѣваго, чтобы указать въ воскресеніи на тѣхъ, которые будутъ назначены къ правой рукѣ Христа и къ жизни, и на тѣхъ, которые будутъ осуждены къ Его лѣвой рукѣ и къ вѣчному наказанію.

Здѣсь я не долженъ пройти молчаніемъ того, что нѣсколько лѣтъ тому назадъ патріархъ установилъ знаменіе креста такимъ образомъ, именно, чтобы міряне или тѣ, которые не получили священническаго посвященія, дѣлали его только двумя перстами, а не такъ, какъ прежде,—тремя, именно—большимъ, указательнымъ и среднимъ перстами. Когда предприняли эту реформацію, московитяне не хотѣли ей подчиняться и приводили свои основанія, доказывая, что, поелику Троичность состоитъ въ трехъ Лицахъ, они также по своему древнему обычаю должны дѣлать крестное знаменіе тремя перстами. Увидѣвъ это сопротивленіе, патріархъ побудилъ царя, чтобы онъ повелѣлъ архипатріарху константинопольскому вмѣстѣ съ двумя другими восточными патріархами прійти въ Москву, его столичный городъ,—что могло совершиться не безъ большихъ затратъ. Когда они прибыли, былъ составленъ соборъ, на которомъ постановили, чтобы народъ благословлялъ себя только двумя перстами, и рѣшили силою заставить его соблюдать это постановленіе. Такимъ образомъ всѣ тѣ, которые противились этому собору, потеряли голову, и затѣмъ можно было видѣть, что эти простые люди бѣжали на смерть съ такою стойкостію, какъ будто бы они шли на танецъ.

Впрочемъ, не смотря на это насиліе, московитяне не перестаютъ благословлять себя тремя перстами, но они дѣлаютъ это не публично.

Среди московитянъ есть много суевѣрныхъ людей и (дабы коснуться мнѣ чего либо изъ ихъ суевѣрія) *ὀφιολατρεία*, т. е. почитаніе, оказываемое змѣямъ, у нихъ столь же распространено, какъ и у самоѣдовъ, такъ что, если въ ихъ семействахъ случается несчастіе, таковое тотчасъ приписываютъ той причинѣ, что о домашнихъ змѣяхъ, которыя въ Россіи водятся во множествѣ, не хорошо заботились и не давали имъ ѣсть чего либо хорошаго и лакомаго. Поэтому они потомъ присматриваютъ, чтобы эти змѣи лучше содержались.

Они не вѣруютъ, что грѣхъ давать ложную клятву во вредъ ихъ врагу, а особенно—римскому католику; въ иныхъ же случаяхъ они считаютъ клятву дѣломъ весьма святымъ, такъ что московитянинъ не легко присягаетъ предъ судомъ, потому что за это онъ подвергается презрѣнiю и ему на три года отказывается въ причащенiи, хотя бы онъ давалъ истинную и справедливую клятву; но если онъ далъ ложную клятву, и это можно доказать, то онъ наказывается кнутомъ, то есть, его бьютъ по спинѣ, пока совершенно не отпадетъ кожа, а кровь не польется сильно со всѣхъ сторонъ. Потомъ его связываютъ и отсылаютъ въ Сибирь, гдѣ онъ въ продолженiе всей жизни долженъ ходить на соболю охоту.

Въ торговлѣ московитяне возмутительно клянутся безъ всякой совѣсти; но чѣмъ больше они клянутся, тѣмъ меньше вѣрятъ имъ нѣмцы.

Когда у нихъ заболѣваютъ богатые и замѣчаютъ, что они не могутъ уже выздороветъ, они часто даютъ монашескiе обѣты и подтверждаютъ таковыя клятвою, позволяютъ постричь себѣ голову и надѣть монашеское одѣяние. Надѣвъ таковое, они, по ихъ мнѣнiю, должны оставаться въ немъ восемь дней, не употребляя никакой пищи и никакого лѣкарства, послѣ этого они воображаютъ себѣ, что они превратились уже въ ангеловъ. Но если больной этотъ выздоравливаетъ, что впрочемъ, случается рѣдко, то ему не дозволяется нарушить его обѣтъ, а напротивъ онъ долженъ оставить свою жену и дѣтей и идти въ монастырь. Вотъ то, что соблюдаютъ они изъ второй заповѣди, въ чемъ они подражаютъ просто другимъ народамъ, ибо, какъ я уже указалъ выше, они отвергаютъ десять заповѣдей, какъ законъ Ветхаго Завѣта, данный Моисеемъ.

Что касается третьей заповѣди, то хотя они празднуютъ воскресный день, но когда оканчивается богослуженiе, знатные люди проводятъ остальное время дня въ обжорствѣ и пьянствѣ, а простой народъ долженъ работать. Знатнѣйшiе граждане и ремесленники, идя опять на свою работу, обыкновенно говорятъ, что лучше что-либо дѣлать, чѣмъ проводить этотъ день въ пьянствѣ и играхъ.

Но праздникъ Рождества Христова и праздникъ Пятидесят-

ницы московитяне должны проводить съ величайшимъ благоговѣнiемъ, и въ эти дни никто не долженъ работать.

Они празднуютъ также и дни многихъ святыхъ, важнѣйшіе изъ которыхъ суть слѣдующіе.

Первый это—новый годъ, который начинается перваго сентября, и я видѣлъ, какъ его праздновали въ городѣ Москвѣ слѣдующимъ образомъ. На площади крѣпости, называемой *Kremelin*, въ которой цари имѣютъ свою резиденцію, были устроены большіе подмостки, на которыхъ были сдѣланы двѣ ложи изъ прекраснѣйшаго кристалла и великолѣпно вызолочены, что весьма пышнымъ казалось для глазъ. Въ этихъ ложахъ сидѣли оба цари, которые тогда царствовали вмѣстѣ; они были одѣты въ роскошныя платья, украшенныя многими драгоценными камнями. Вокругъ этого мѣста стояла очень большая толпа народа и усиленная стража стрѣльцовъ вмѣстѣ съ царскою лейбъ-гвардіею, которые должны были осаждать народъ. Между этою стражею и ступенями подмостковъ былъ большой кругъ, на которомъ находились по правую сторону придворные савонники и бояре, а по лѣвую—офицеры, купцы, художники и нѣмецкая нація, которая была обыкновенно приглашаема на этомъ праздникѣ. Когда всѣ люди собрались такимъ образомъ, на подмостки взошелъ патріархъ, имѣвшій въ рукѣ золотой крестъ, украшенный прелестнѣйшими драгоценными камнями, вмѣстѣ съ молодымъ отрокомъ, державшимъ въ рукѣ кадильницу; онъ облобызалъ обоихъ царей. затѣмъ далъ имъ облобызать крестъ, окропилъ ихъ при посредствѣ кропила святою водою, а также и весь народъ, и пожелалъ по-своему, какъ умѣлъ, прежде всего ихъ царскимъ величествамъ счастливаго царствованія и непрерывнаго благоденствія, а затѣмъ—всѣмъ савонникамъ и народу—счастливаго новаго года вмѣстѣ съ духовнымъ и временнымъ благословеніемъ Божиимъ,—послѣ чего весь народъ сталъ кричать: аминь, аминь. По окончаніи этой церемоніи цари благоволили спрашивать прежде бояръ и вышихъ савонниковъ, а затѣмъ нѣмцевъ, какъ идутъ ихъ дѣла, и находятъ ли они въ совершенномъ здравіи: каковой вопросъ считается высокою милостью и особеннымъ выраженіемъ благосклонности царей.

Со стороны нѣмцевъ рѣчь держалъ графъ фонъ Грегамъ, генераль маюръ, и отъ имени своихъ земляковъ благодарилъ ихъ царскія величества за милость, которую они оказали имъ и которая обнаруживается въ ихъ благосостояніи, и съ своей стороны пожелалъ имъ всякаго благоденствія.

Наконецъ, по всей Москвѣ раздался колокольный звонъ, цари снова отправились въ замокъ или дворець Kremlin, а каждый пошелъ домой, чтобы повеселиться и съѣсть что-либо хорошее.

Другой большой праздникъ совершается 8-го сентября. На своемъ языкѣ они называютъ его Prasnik Rosustua priziste Bogorodice, то есть, святой праздникъ Рождества святой Матери Божіей.

Третій—14-го того же мѣсяца, который они называютъ Prasnik Uzemirna Wosduisenja,—что значитъ—святой праздникъ возвышенія креста.

Четвертый—21-го ноября; москвитяне называютъ его Vedinia Priciste Bogorodice, то есть, жертва Маріи.

Пятый, который совершается 25-го декабря, называется Rosostua Christova, Рождество Христа.

Шестой праздникъ приходится на 6-е января; онъ называется Воје javiena, то есть, Огкровеніе Христа, или, праздникъ святыхъ трехъ королей. Въ этотъ день въ городѣ Москвѣ происходитъ освященіе воды. Я видѣлъ, что эта всенародная церемонія совершается слѣдующимъ образомъ.

На рѣкѣ *jausa*, которая течетъ чрезъ Москву, посрединѣ устроили большое зданіе, на которомъ были нарисованы различныя историческія событія изъ библіи и въ особенности—крещеніе Христа Иоанномъ Крестителемъ у Иордана. Послѣ того какъ туда отправились оба царя, они уѣлись на двухъ великолѣпныхъ стульяхъ, которые были для нихъ приготовлены. Затѣмъ въ процессіи шель туда патріархъ слѣдующимъ образомъ. Впереди шли два попа, изъ которыхъ одинъ несъ прекрасный золотой крестъ, на которомъ были представлены четыре евангелиста, а другой—изображеніе крещенія Христа на Иорданѣ, которое было покрыто небольшимъ бѣлымъ шелковымъ и очень красивымъ покровомъ. За этими двумя попами

слѣдоваль патриархъ, украшенный своимъ священнымъ облаченіемъ, въ каждой рукѣ онъ имѣлъ крестъ и пѣлъ съ мальчикомъ, который шелъ позади его и держалъ въ рукѣ книгу. За патриархомъ слѣдовали многіе знатные сановники и духовныя лица, и наконецъ простой народъ вмѣстѣ съ женщинами и дѣтьми, которыя всѣ несли въ рукахъ восковыя свѣчи. Позади всей этой толпы шелъ пономарь съ зажженною свѣчю въ рукѣ, сдѣланною изъ многихъ вмѣстѣ скрученныхъ восковыхъ церковныхъ свѣчъ.

Такъ какъ въ то время рѣка замерзла, то во льду была сдѣлана большая круглая дыра около 6-ти аршинъ въ окружности. Когда патриархъ и вся процессія прибыли къ этому мѣсту, около получаса происходило пѣніе и чтеніе, затѣмъ патриархъ взялъ у пономаря горящую свѣчу, бросилъ ее въ воду. и всѣ другіе тотчасъ потушили свои восковыя свѣчи. онъ погрузилъ также въ воду трижды два креста, которые держалъ въ каждой рукѣ, и потомъ приказалъ черпать оттуда воду въ сосуды. Эта первая вода считается самою святою, ее хранятъ для царя, чтобы онъ могъ употреблять ее при большой опасности. Когда эта церемонія приходила къ концу. сюда бросился толпою весь народъ, нѣкоторые,—чтобы почерпнуть освященной рѣчной воды, которую они имѣютъ обыкновеніе сохранять весь годъ, а другіе,—чтобы окунуть своихъ маленькихъ дѣтей въ эту какъ ледъ холодную воду. Когда одна женщина окунала въ нее свое дитя, которому было только полгода, она, толкаемая людьми, упустила его въ рѣку и оно потомъ должно было утонуть, потому что изъ-подъ льда его нельзя было вытащить. Эта женщина начала потомъ такъ ужасно вѣть и все рвать на себѣ, что безъ содроганія ее нельзя было ни видѣть, ни слышать. Я видѣлъ также и старыхъ людей, которые не имѣли совсѣмъ никакого покрова, купающимися въ этой же замерзшей водѣ, потому что они воображали себѣ, что этою водою освящается все тѣло. Наконецъ, москвитяне вели сюда также своихъ лошадей, быковъ, коровъ и другой скотъ, чтобы напоить ихъ этою, по ихъ мнѣнію, святою и цѣлительною водою. Когда все, какъ я рассказаль. окончилось, они опять возвратились въ церковь, чтобы тамъ

получить благословеніе, и въ ней произвели такой страшный шумъ, какой бываетъ только въ кабакахъ, такъ что нельзя было слышать своихъ собственныхъ словъ.

Такое освященіе воды бываетъ не только въ городѣ Москвѣ, но также по всѣмъ городамъ и деревнямъ во всей Россіи.

За этимъ праздникомъ трехъ королей слѣдуетъ седьмой, который совершается 2-го февраля и который они называютъ *Stretenia Gospoda Boga*, то есть, очищеніе Маріи.

Восьмой праздникъ бываетъ 25-го марта. Они называютъ его *Blagavesenia priceste bogorodice*, то есть, Благовѣщеніе Маріи.

Девятый праздникъ называется *Werbna Woschreschenia*, то есть, Пальмовое Воскресенье. Въ этотъ день они празднуютъ входъ Христа въ Іерусалимъ, который, какъ я видѣлъ, совершается слѣдующимъ образомъ.

Послѣ того, какъ цари выслушали обѣдню въ большой Маринской церкви, предъ Кремлевскимъ дворцомъ собралась большая толпа народа, чтобы поджидать тамъ процессію, которая шла изъ дворца въ слѣдующемъ порядкѣ.

Прежде всего показалось дерево, которое тащили на низкой колесницѣ, и которое повсюду было наполнено фруктами, навязанными на него. На этомъ деревѣ сидѣли четыре мальчика въ прекрасныхъ бѣлыхъ рубахахъ, которые пѣли: *Осанна*. За этою колесницею слѣдовало много поповъ, которые были облачены въ бѣлыя ризы и во всѣ украшенія употребляемыя ими при совершеніи литургіи. Они пѣли и несли кресты, хоругви и иконы, а нѣкоторые имѣли кадильницы, которыми они кадили народъ, на нихъ глазѣвшій. Тотчасъ за попами шли князья, бояре и другіе знатные сановники; они шли по—два въ рядъ и всѣ почти несли въ рукахъ пальмовыя вѣтви. За ними слѣдовали оба цари, Иванъ и Петръ Алексѣевичи, которые, такъ какъ они были братья, царствовали вмѣстѣ; они были сопровождаемы двумя боярами, которые были великолѣпно одѣты, и оба вели лошадь патріарха за узду, поводъ которой былъ очень длиненъ. Эта лошадь, съ придѣланными длинными ушами для уподобленія ослу, была покрыта длиннымъ чернымъ чапракомъ, на которомъ сидѣлъ патріархъ, облаченный во всѣ

свои священныя украшенія. На своей головѣ онъ имѣлъ шапку, покрытую жемчугомъ, а въ своей правой рукѣ держалъ золотой, украшенный драгоценными камнями крестъ, которымъ давалъ благословеніе народу. За патриархомъ шли митрополиты, епископы и другія духовныя лица, изъ которыхъ одни несли книги, а другіе кадильницы. Все это шествіе замыкалъ гости (Gossen) или знатнѣйшіе купцы и простой народъ. Между прочимъ, на пути было поставлено нѣсколько мальчиковъ, которые простирали на немъ свои платья или что либо другое, чтобы по этому могли идти цари и патриархъ.

Я слышалъ, какъ говорили, что оба царя за то, что вели такимъ образомъ патриарха, получили отъ него 400 рублей, которые равняются 800 талерамъ. Но они должны были дѣлать это и по христіанскому смиренію въ честь нашего Спасителя Иисуса Христа и ради воспоминанія о Немъ.

Этотъ пальмовый праздникъ совершается также повсюду во всей Москвѣ, и внѣ города Москвы, гдѣ епископы или священники занимаютъ мѣсто патриарха, а Woivodi—мѣсто великаго князя.

Десятый и важнѣйшій праздникъ ихъ—тотъ, который они называютъ Wosreschenia Christova, то есть, воскресеніе Христа или Пасха. Въ этотъ день москвитяне бываютъ очень радостными, какъ потому, что это—день воскресенія нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, такъ и потому, что оканчивается ихъ великій постъ.

Въ этотъ праздникъ Пасхи каждый имѣетъ свободу, какъ говорятъ они, видѣть свѣтлыя и ясныя очи царя, т. е. онъ допускается къ цѣлованію руки и получаетъ отъ него на память красное яйцо.

Знатные люди и простой народъ, старики и юноши носятъ при себѣ такія яйца сорокъ дней послѣ пасхи. Существуетъ великое множество людей, которые торгуютъ ими на улицахъ.

Когда въ эти продолжающіеся у нихъ священныя дни кто либо встрѣчаетъ другого, то онъ привѣтствуетъ и цѣлуетъ его съ слѣдующими словами: Christos Wosgresti, Христосъ воскресъ, а лицо привѣтствуемое цѣлуетъ его съ своей стороны и отвѣчаетъ: Woistin Wosgresti, Онъ истинно воскресъ.

Ни одинъ человѣкъ, какого бы онъ ни былъ сословія, мужчи-
на или женщина, не долженъ отклонять ни такого поцѣлуя, ни
краснаго или въ иной какой либо цвѣтъ окрашеннаго яйца.

Существуетъ также обычай, что въ эти дни царь посѣщаетъ
заключенныхъ,—что онъ дѣлаетъ утромъ до восхода солнца;
онъ даетъ имъ красное яйцо и грубый бараній мѣхъ, и гово-
рить имъ: Радуйтесь, ибо Христосъ, умершій за наши грѣхи,
воскресъ.

Одиннадцатый праздникъ, который они называютъ *Wosnesce-
nia Christova*, есть Вознесеніе на небо, двѣнадцатый—Пяти-
десятница, который они называютъ *Schiestwie snetaca dusa*,
Сшествіе Святаго Духа.

Тринадцатый называется *Preobrosienja Gospoda Christova*,
Преображеніе Христа на горѣ Ѡаворѣ; онъ празднуется 6-го
августа.

Есть у нихъ еще одинъ 15-го того-же мѣсяца, называемый
Uspenia priziste Wojorodice, Воснесеніе на небо Маріи.

Всѣ эти упомянутые праздники москвитяне необходимо дол-
жны праздновать; что же касается другихъ, какъ, напр., Ю-
анна, Михаила, апостоловъ, мучениковъ и другихъ святыхъ,
то ихъ можетъ праздновать, кто хочетъ: впрочемъ, духовныя
лица обязаны праздновать ихъ чтеніемъ и пѣніемъ литургіи.

Во всѣ воскресные дни и большіе праздники москвитяне
ходятъ въ церковь три раза: 1) предъ восходомъ солнца,—
что у нихъ называется *Saffrerini* (заутреня?), 2) въ полдень,
что они называютъ *Obeedni*, 3) вечеромъ—*Wedscherni*.

Такимъ образомъ когда говорятъ, что уже зазвонили *Wed-
scherni*, то каждый идетъ домой, потому что въ праздничные
дни, когда начинается ночь, въ Москвѣ на улицахъ не безо-
пасно. Ибо въ это время москвитяне напиваются водки, что
бываетъ причиною того, что они бѣгаютъ за распутными
женщинами и совершаютъ грабежи и убійства, такъ что
ни одинъ праздникъ не обходится безъ того, что бы не
было нѣсколько убійствъ. Хотя царя время отъ времени уни-
чтожаютъ часть многихъ кабаковъ или шинковъ, находящихся
въ Москвѣ, и дозволяютъ открывать ихъ только въ извѣстное
время, тѣмъ не менѣе они не могутъ воспрепятствовать лю-
дямъ очень часто ходить туда по воскресеньямъ.

Московитяне совершенно не проповѣдуютъ въ своихъ церквахъ, но читаютъ только громкимъ голосомъ нѣкоторыя главы изъ Священнаго Писанія, какъ, напр., псалмы Давида и Евангелія. Они читаютъ въ нихъ также нѣкоторыя изъ бесѣдъ или проповѣдей святаго Златоуста и афанасіевскій символъ, что они дѣлаютъ просто безъ всякаго объясненія. Они присоединяютъ также нѣкоторыя молитвы и между прочимъ часто говорятъ слѣдующія слова: *Gospodi Pomilui*, т. е. Господи, сжалуйся надо мною, что народъ повторяетъ трижды, осѣняя себя крестомъ.

Причина, почему они не проповѣдуютъ въ своихъ церквахъ, та, что они воображаютъ, будто бы проповѣдями оскверняется домъ Божій, потому что иной въ аффектаціи станетъ говорить въ немъ все, что ему взбредетъ въ голову, и станетъ затрогивать такіе вопросы и возбуждать такіе споры, которые собьютъ съ толку простой народъ и дадутъ поводъ къ новымъ ученіямъ; такія проповѣди въ послѣдствіи часто приносятъ слушателямъ больше досады и вреда, чѣмъ утѣшенія и пользы; напротивъ чтенія Новаго Завѣта, когда оно происходитъ въ церквахъ, достаточно для того, чтобы научить добрымъ нравамъ и всѣмъ христіанскимъ добродѣтелямъ. Къ этому они присоединяютъ еще, что первые христіане чрезъ такое чтеніе устроили церковь и были исполнены Святого Духа, и при этомъ говорятъ, что если бы и нужно было нѣкоторое объясненіе Священнаго Писанія, то было бы гораздо лучше, по ихъ мнѣнію, читать въ церкви проповѣди святыхъ отцовъ, чѣмъ позволять какому либо невѣжественному, надутому и высокомерному человѣку, любящему совопросничать, навязывать его собственныя измышленія народу, съ цѣлію порисоваться и приобрести благорасположеніе своихъ слушателей. Поэтому они совершенно отвергаютъ всякіе диспуты, а также *Philosophiam* или свѣтскую мудрость, и указываютъ на свои основанія, что она не пригодна ни на что иное, какъ на то, чтобы производить раздоръ, что она является препятствіемъ къ упражненію въ благочестіи, потому что она дѣлаетъ умъ заносчивымъ и гордымъ, и что она поэтому уничтожила бы совершенно простоту христіанства.

Послѣ чтенія псалмовъ, Евангелій и нѣкоторыхъ изреченій въ отцовъ, они совершаютъ литургію, которая происходитъ слѣдующимъ образомъ. Приступивъ къ алтарю вмѣстѣ съ своимъ капелланомъ, попъ прежде всего становится на молитву, потомъ, по церковному чину учителя церкви, Василія Великаго, онъ беретъ чашу, вливаетъ въ нее красное вино, потому что москвитяне никакого другого вина не употребляютъ для причащенія; затѣмъ онъ примѣшиваетъ къ нему тепловатую воду, беретъ окисленный хлѣбъ и вынимаетъ въ немъ частицы, совершаетъ освященіе, читаетъ и молится въ продолженіи почти полчаса, потомъ одинъ разъ онъ вынимаетъ лжицею то, что содержится въ чашѣ, и одинъ только такимъ образомъ причащается; исключеніе бываетъ, когда принесутъ въ церковь больное дитя, ибо въ такомъ случаѣ, если его принесутъ сюда, то даютъ ему отъ хлѣба, напитаннаго виномъ. Большая часть благочестія народа состоитъ такимъ образомъ въ этой службѣ, во время которой они жгутъ много восковыхъ свѣчей, кадятъ, лобызаютъ иконы и совершаютъ другія подобныя суевѣрныя вещи. Москвитяне думаютъ, что воспоминаніе смерти и страданій Иисуса Христа должно совершать необходимо такимъ образомъ, въ служеніи святой литургіи, которая была установлена Василіемъ Великимъ.

Въ своихъ церквахъ они не имѣютъ ни стульевъ, ни скамей, потому что они думаютъ, что безбожно поступаютъ, когда въ столъ святомъ мѣстѣ, какъ это, куда собираются для призванія Бога, сидятъ и заботятся тамъ о своемъ спокойствіи. Они говорятъ, что, молясь всемогущему Господу неба и земли, нужно это дѣлать колѣнопреклоненно, или стоя, или съ повернутымъ лицомъ на землю.

Москвитяне не терпятъ въ своихъ церквахъ никакой инструментальной музыки; поэтому они не употребляютъ въ нихъ ни органа, ни скрипки, ни какого либо другого инструмента. Они указываютъ какъ на свои основанія на то, что такія вещи неприличны для призванія Бога и не могутъ служить ко славѣ и прославленію Его имени, потому что они не имѣютъ въ себѣ ни духа, ни жизни, а напротивъ они разстраиваютъ только мысли и богослуженіе, и чрезъ это препятствуютъ правильному

теченію благоговѣнія. Они говорятъ также, что поелику первые христіане никогда не употребляли такой музыки при богослуженіи, то она ни въ какомъ случаѣ не прилична для служенія Новаго Завѣта.

Такимъ образомъ москвитяне держатъ или исполняютъ третью заповѣдь, относительно воскреснаго дня, праздниковъ и церемоній, которыя совершаются въ такіе дни въ ихъ церквахъ. Что касается четвертой, то хотя они исповѣдуютъ, что должно повиноваться родителямъ и тѣмъ, которые заступаютъ ихъ мѣсто, но они весьма плохо соблюдаютъ это, потому что часто приходится видѣть, что сынъ оскорбляетъ своего отца, а дочь свою мать, равнымъ образомъ, что братья и сестры такъ ссорятся между собою, что они говорятъ другъ другу ужаснѣйшія и постыднѣйшія слова, которыя я не могу здѣсь повторить изъ страха, чтобы не оскорбить цѣломудренныя уши.

Что касается пятой заповѣди, то хотя москвитяне наказываютъ за убійство смертію, но ругательныя и поносныя слова они оставляютъ ненаказанными, такъ что нѣтъ ничего проще, какъ видѣть, какъ они грызутся ртами. Простой народъ въ этомъ подражаетъ старымъ женщинамъ, и такимъ образомъ нерѣдко доходитъ до побоевъ. Поелику же дуэли строго запрещены, они употребляютъ хитрость и предательство, чтобы умерщвлять другъ друга.

Князья и другіе великіе сановники часто бьются на лошади плетми и разстраиваются ужасно, впадая въ немилость у царя, когда онъ узнаетъ объ этомъ; но они никогда не бьются, какъ въ Польшѣ и въ другихъ мѣстахъ, пистолетами, саблями и шпагами.

Хотя москвитяне хвалятся, что они въ высшей степени любятъ своихъ ближнихъ, но тѣмъ не менѣе на дѣлѣ оказывается, что они имѣютъ очень плохую любовь къ нимъ или даже—ни какой.

Когда арестованъ совершившій убійство, то шесть недѣль его держатъ въ темницѣ, чтобы онъ имѣлъ время совершить покаяніе, потомъ онъ получаетъ причастіе, а затѣмъ ему отсѣкаютъ голову.

Москвитяне живутъ совершенно вопреки шестой заповѣди, ибо

у нихъ терпится постыднѣйшее безстыдство, и хотя по ихъ законамъ супружеская вѣрность не должна быть нарушаема, но тѣмъ не менѣе въ Московіи нарушеніе супружеской вѣрности — дѣло обычное; потому что, по ихъ обычаю и мнѣнію, то не есть нарушеніе супружеской вѣрности, когда кто либо спитъ у другой женщины, — развѣ только когда онъ ее соблазнилъ и держитъ въ своемъ домѣ; въ такомъ случаѣ совершившій этотъ порокъ строго наказывается плетьюми, нѣсколько лѣтъ онъ долженъ просидѣть въ темницѣ, а потомъ ссылается въ Сибирь. Что касается прелюбодѣйцы, то она отсылается въ монастырь, въ которомъ и подвергается эпитиміи; но ея мужу дается свобода — принять ее опять или оставить ее въ монастырѣ и жениться на другой.

Между супругами въ Московіи нѣтъ особенной любви, — что потомъ и бываетъ причиною того, что они часто разводятся. Если царь или великій князь не получаетъ царевича отъ своей супруги, то, по закону, онъ можетъ ее вмѣстѣ съ княжнами, если ихъ нѣсколько, заключить въ монастырь и жениться на другой.

Что касается простого блуда, то москвитяне не считаютъ его большимъ грѣхомъ, тѣмъ не менѣе они не допускаютъ публичныхъ мѣстъ, хотя блудницъ терпятъ и рѣдко ихъ наказываютъ. Не очень жестоко они наказываютъ и содомскій грѣхъ, который у нихъ столь же употребителенъ, какъ и у персіянъ. Причина, которая возбуждаетъ москвитянъ къ столь ужаснымъ порокамъ, это — праздность и то чрезмѣрное пьянство, которымъ они превосходятъ всѣ другіе народы.

Женщины у нихъ не имѣютъ свободы: знатныя всегда заперты въ домѣ, какъ и дѣвицы, и если онѣ позволяютъ мущинамъ увидѣть себя, то они считаются нечестными и безпутными.

Въ домѣ онѣ также не должны ничего говорить или приказывать: онѣ тамъ ничего не дѣлаютъ (я имѣю въ виду тѣхъ, которыя выше простыхъ), а въ хозяйствѣ все дѣлаютъ Galopp или рабы. Вмѣстѣ съ своими сѣнными дѣвушками, которыхъ богатые и знатные имѣютъ довольно большое число, онѣ проводятъ свое время въ вышиваньяхъ или иной работѣ золотомъ, серебромъ, шелкомъ и т. д.

Все, что убивается рукою женщины, у москвитянъ считается нечистымъ. Они имѣютъ къ этому такое отвращеніе, что если нѣтъ въ домѣ мужа или рабовъ, а женщина должна приготовить курицу или иную какую либо птицу, она сама не должна зарѣзывать: въ такомъ случаѣ съ своею птицею и ножомъ въ рукѣ она становится у воротъ и если видитъ какого либо мимо проходящаго мужчину, то она призываетъ его и проситъ, чтобы онъ зарѣзалъ курицу или другое животное, которое она хочетъ приготовить.

Большую радостью бываетъ для женщинъ и дѣвицъ, когда въ день огня и особенно въ день святыхъ Петра и Павла онѣ получаютъ отъ своихъ мужей или родителей позволеніе идти гулять на луга, гдѣ онѣ забавляются прыганьемъ и качелями или на вѣтвяхъ деревьевъ, согнутыхъ для этого особеннымъ образомъ, или на доскѣ, которая кладется на чень либо поперекъ на подобіе вѣсовъ. Если обыкновенно онѣ все время живутъ запертыми, не наслаждаясь ни какимъ весельемъ, то теперь ихъ можно видѣть и слышать радостно поющими, танцующими и прыгающими.

Мнѣ кажется, я не сдѣлаю лишняго, если нѣсколько коснусь здѣсь свадьбъ москвитянъ, потому что онѣ нѣкоторымъ образомъ относятся къ шестой заповѣди. Слѣдуетъ знать, что если москвитянинъ имѣетъ взрослую дочь, то его величайшею заботою является то, чтобы пристроить ее, съ каковою цѣлію онъ старается приготовить ей хорошее имущество, которое на своемъ языкѣ они называютъ *Pritanna*.

Поедику молодымъ парнямъ и дѣвицамъ не позволяется вести между собою знакомство, то они не могутъ также знать душевнаго настроенія и склонности другъ друга, какъ это можетъ быть, напр., въ Германіи и въ другихъ мѣстахъ, благодаря частымъ встрѣчамъ и разговорамъ, или *Conversations*, на которыхъ молодые люди обыкновенно изучаютъ чистые нравы. Такимъ образомъ москвитяне женятся не по склонности или любви къ извѣстному лицу, и молодой парень также не хлопочетъ о дѣвицѣ, но отецъ предлагаетъ ее. Если онъ накинулъ глазомъ на какую либо семью, въ которую онъ думаетъ привести свою дочь, то онъ идетъ къ родителямъ этого

молодого парня и говорить имъ, что онъ хочетъ дать за свою дочью столько-то *Prianna* или имущества, назначеннаго для невѣсты. Если это предложеніе нравится родителямъ, то съ обѣихъ сторонъ визируютъ партіи, которыя хотять соединиться бракомъ, чтобы узнать, не имѣютъ ли онѣ въ себѣ такого либо важнаго недостатка? и если все находится въ хорошемъ состояніи, то они продолжаютъ уговариваться относительно приданнаго, которое должна принести съ собою дѣвица и назначаютъ день для сговора.

Ошибка—думать, какъ пишутъ нѣкоторые авторы, что тѣ, которые вступаютъ въ бракъ, у московитянъ до дня своей свадьбы никогда не видѣли другъ друга, такъ что часто будто бы случается, что молодой парень вмѣсто того, чтобы найти благообразную, красивую и чистую дѣвицу, напротивъ встрѣчаетъ безобразную, одноглазую, горбатую или хромую, отвратительную или, наконецъ, такую, поведеніе которой не всегда было безупречнымъ. Все это могло быть въ прежнія времена, когда не такъ все было мудрено, какъ теперь. Теперь же московитяне вовсе не такъ глупы, чтобы они принимали женщину на свое ложе, не зная, какова она на видъ и кто она?

Тѣмъ не менѣе я ничего не могу завѣрять относительно цѣломудрія, ибо, хотя московитская спальня для женщинъ всегда заперта, но все таки двери ихъ темницы иногда открываются, и естественная любовь, которая бываетъ искусною, точно такъ же, какъ и у другихъ народовъ, даетъ имъ для этого средства въ руки.

Ближайшіе родственники приглашаются на сговоръ, и тогда отецъ вызываетъ свою дочь, которая находится въ другой комнатѣ, закутанную покрываломъ, и которая входитъ, не раскрывая себя, почти такъ же, какъ новобрачная у древнихъ римлянъ. Потомъ онъ спрашиваетъ ее, согласна ли она выйти замужъ за такого-то. Если она отвѣчаетъ: да, то онъ тихонько бьетъ ее два или три раза новымъ прутомъ, который онъ держитъ въ рукѣ, и говоритъ ей: Любезная дочь моя, это—последніе удары, которые ты получаешь отъ меня. До сихъ поръ ты была въ моей волѣ; теперь же твой мужъ, здѣсь при-

сутствующій, заступить мое мѣсто и будетъ тебя наказывать, если ты не будешь его слушаться. Сказавъ эти слова, онъ передаетъ пруть своему зятю, который беретъ его какъ подорокъ, тѣмъ не менѣе при этомъ уклоняется и говоритъ, что онъ считаетъ его ненужною вещью, потому что онъ не думаетъ, что будетъ когда либо имѣть причину употребить его. Послѣ этого онъ цѣлуетъ свое невѣсту.

То, что рассказываютъ нѣкоторые, какъ напр. Iohannes Barclaius, Petrus Petraeus въ Chron. Moscovit. и др., именно, что московскія жены охотно смотрятъ, когда ихъ бьютъ ихъ мужа и что чѣмъ больше онѣ получаютъ ударовъ, тѣмъ больше онѣ вѣрятъ, что онѣ ими любимы,—есть чистая басня, противная разуму и природѣ. Когда бьютъ собаку или другое животное, то и онѣ стараются защищать себя, тѣмъ болѣе разумное твореніе будетъ питать ненависть къ тому, кто поступаетъ съ нимъ дурно. Особенно учать насъ примѣры; ибо я видѣлъ, что такія женщины, которыя получали побои отъ своихъ мужей, не только отвѣчали ужасными и постыдными ругательствами, но и всячески старались отнять у нихъ жизнь. Вообще же ни одинъ разумный человекъ не будетъ заключать, что женщина такъ глупа, что должна не только съ терпѣніемъ переносить побои, которые она получаетъ отъ своего мужа, но и считать ихъ даже доказательствомъ его любви.

Причина, почему москвитяне такъ часто бьютъ своихъ женъ, та, что послѣднія большую часть времени пьянствуютъ и затѣмъ бранятъ своихъ мужей; или же случается это потому, что онѣ подаютъ имъ поводъ къ ревности и подозрѣнію, держа себя въ отношеніи къ другимъ мушкетерамъ свободно и любезно. Это вѣдь обыкновенныя причины несогласія и побоевъ, которые получаютъ жены отъ своихъ мужей.

Чтобы снова возвратиться къ ихъ свадьбамъ, то нужно знать, что существуетъ большое различіе между свадьбою знатныхъ и простыхъ людей, хотя Copulation или вѣнчанье совершается одинаковымъ образомъ. Когда приближается день, назначенный для свадьбы, знатные люди нанимаютъ за извѣстную плату двухъ женщинъ, которыхъ москвитяне называютъ Schwacha.

то есть, смотрительницы и которыя устрояютъ свадьбу въ домѣ и за всѣмъ смотрятъ. Въ день свадьбы Schwacha невесты, вмѣстѣ со многими рабами, которые всѣ великолѣпно одѣты и несутъ нѣкоторые подарки, идетъ въ домъ жениха: въ немъ она приготовляетъ брачную постель, гардины которой изъ шелковой матеріи, вышиты золотомъ, на 40 въ порядкѣ сложенныхъ зерновыхъ снопахъ, на которыхъ прежде почивалъ женихъ. Вокругъ этой постели ставятъ кадки, наполненныя пшеницею, ячменемъ и овсомъ, чтобы указать на изобиліе, какого желаютъ молодымъ супругамъ.

За день до свадьбы женихъ, чрезъ свою Schwacha, съ которою идутъ и нѣкоторые рабы, посылаетъ своей невестѣ прекрасное платье и другія украшенія вмѣстѣ съ сундучкомъ, наполненнымъ драгоценными камнями, гребешкомъ, зеркаломъ и маленькою шкатулкою полною румянъ и бѣлилъ, потому что у московитянъ есть обычай, что женщины и дѣвицы бѣлятся и румянятся, какъ бы онѣ ни были красивы, такъ что, когда какая либо изъ нихъ явится на свадьбу ненарумяненною, ее каждый наградитъ презрѣніемъ и осмѣетъ.

Когда все уже готово, женихъ со всѣмъ своимъ семействомъ и попомъ, который ихъ долженъ вѣнчать, отправляется въ домъ своей невесты, гдѣ ея родственники, которые уже всѣ тамъ находятся, встрѣчаютъ его съ улыбающимся или радостнымъ лицомъ и большою вѣжливостію. Первыми садятся къ столу родственники жениха, а потомъ и женихъ, послѣ того, какъ нѣкоторыми подарками, по обычаю страны, онъ одарилъ мальчика, садится на его мѣсто. Когда онъ уже сѣлъ, приводятъ невесту, которая великолѣпно и роскошно украшена, но закрыта покрываломъ, и которая садится рядомъ съ нимъ, не раскрываясь. Между женихомъ и невестою виситъ гардина изъ красной тафты, которая поддерживается двумя мальчиками, чтобы они не могли видѣть друга друга. Въ это время Schwacha жениха расчесываетъ невесту, свертываетъ или сплетаетъ ей волосы, изъ которыхъ она дѣлаетъ двѣ косы, и полагаетъ ей на голову корону, сдѣланную изъ очень тонкаго золота и украшенную жемчугомъ и драгоценными камнями, и оставляетъ ее такъ си-

дѣтъ, не снимая съ нея покрывала. Эта же Schwacha расчесывает также и жениха, и потомъ снимаетъ красную тафтяную занавѣсь. Тогда невѣста обязана держать свои щеки возлѣ лица своего жениха и въ такой позитурѣ обоимъ должны смотрѣть въ зеркало и выразить другъ другу знаки своей любви чрезъ радостную улыбку влюбленныхъ. Въ то время какъ они дѣлаютъ эти кривлянья, подружки и Schwacha бросаютъ на присутствующихъ хмель, женщины вскакиваютъ на скамьи и стулья, бьютъ въ ладоши и поютъ такія неприличные пѣсни, что я не могу привести здѣсь слова ихъ изъ страха, чтобы не оскорбить цѣломудренныхъ ушей. Затѣмъ приступаетъ къ нимъ попъ и благословляетъ жениха и невѣсту хлѣбомъ и большими сыромъ, совершенно закрытыми собольимъ мѣхомъ, которые приносятся двумя мальчиками и такимъ же образомъ относятся въ церковь. Послѣ этого отецъ жениха и отецъ невѣсты встаютъ изъ за стола и обмѣниваютъ кольца молодыхъ супруговъ. Когда оканчиваются всѣ эти церемонии, жениха и невѣсту ведутъ въ церковь, гдѣ прежде всего приносится жертва попу, который иногда такъ бываетъ пьянъ, что почти не можетъ стоять. Эта жертва состоитъ въ пирогахъ, паплетѣ и небольшомъ количествѣ денегъ, которыя ему даются. Послѣ этого приносятъ изображенія святыхъ, которыхъ женихъ и невѣста избрали своими патронами, и держатъ ихъ надъ ихъ головами, между тѣмъ какъ попъ даетъ имъ благословеніе. Сдѣлавъ это, онъ беретъ между обѣихъ своихъ рукъ правую руку жениха и лѣвую руку невѣсты, и спрашиваетъ ихъ трижды, согласны ли они и хотятъ ли жить другъ съ другомъ. Послѣ того, какъ они отвѣтятъ: да, онъ обводитъ ихъ вокругъ церкви и поетъ 128 псаломъ, который они повторяютъ отъ слова до слова. Когда псаломъ пропѣтъ, мальчикъ приноситъ два красивыхъ вѣнца, которые попъ возлагаетъ на головы жениха и невѣсты, если они вѣнчаются въ первый разъ, если же есть здѣсь вдовецъ или вдова, то такіе вѣнцы онъ полагаетъ имъ на плечи. Затѣмъ онъ благословляетъ ихъ и говоритъ имъ: Что сочеталъ Богъ, того человекъ не долженъ разлучать: растите и множитесь! Между тѣмъ всѣ поѣзжане за-

жигаютъ небольшія восковыя свѣчи, а попъ выпиваетъ полный стаканъ краснаго вина за здоровье жениха и невѣсты, и послѣдніе трижды отвѣчаютъ ему на его тостъ.

Когда они выпили, женихъ бросаетъ стаканъ на землю, растаптываетъ его вмѣстѣ съ своею невѣстою ногами, пока онъ не превратится въ маленькіе кусочки, и говоритъ при этомъ слѣдующія слова: *такъ должны быть сокрушены и уничтожены ость тѣ, которые хотятъ произвести между нами ненависть и несогласіе*. Затѣмъ приходятъ всѣ женщины, бросаютъ на нихъ льбяное и конопляное сѣмя и желаютъ много счастья и постояннаго благоденствія. Когда такимъ образомъ оканчивается эта церемонія, женихъ на повозкѣ или саняхъ везетъ свою невѣсту въ свой домъ, гдѣ приготовлена брачная постель. Всѣ поѣзжане слѣдуютъ туда за ними, и какъ только они прибыли, просятъ всѣхъ гостей садиться за столъ вмѣстѣ съ женихомъ; ихъ угощаютъ превосходно, и послѣ того, какъ они хорошо наѣдятся и напьются, они начинаютъ весело танцовать. Что касается невѣсты, то она не садится вмѣстѣ съ другими за столъ, а, какъ только прибыла, раздѣвается и ложится въ постель. Когда она пребыла на ней нѣкоторое время, позванный женихъ встаетъ изъ-за стола и отправляется къ своей невѣстѣ, которая, какъ только онъ вошелъ въ комнату, встаетъ съ постели и надѣваетъ сарафанъ. Онъ беретъ ее любезно на руки, а когда она сѣла, имъ приносятъ нѣкоторыя яства, которыя они ѣдятъ вмѣстѣ, потомъ молятся и ложатся въ постель. Въ то время, какъ они находятся на ней, старшій слуга долженъ стоять на стражѣ предъ комнатною дверью и часъ спустя спросить молодыхъ супруговъ, исполнили ли они свою обязанность? Послѣ того какъ женихъ отвѣтитъ, что это сдѣлано, раздаются барабаны и бубны, и вмѣстѣ съ тѣмъ натапливается комната, украшенная прекрасными коврами и надушенная различными благоуханіями, въ которой готовятъ ванну, наполненную благоухающими травами. Спустя нѣсколько часовъ туда вводятъ молодыхъ супруговъ которые тамъ моются, сколько угодно. Тамъ невѣста даритъ своему жениху прелестную золотомъ вышитую и во-

кругъ шеи жемчугомъ украшенную рубаху вмѣстѣ съ роскошнымъ платьемъ.

Что касается вопроса о дѣвствѣ, какъ это бывало прежде, то таковой обычай у московитянъ уже исчезъ, и таковыя вопросы теперь считаются у нихъ глупыми и вельфными.

Свадебное веселье продолжается два дня и болѣе, въ которые гости, по обычаю этого народа, принимаются радушно: въ яствахъ и винѣ, музыкѣ и танцахъ недостатка никогда не бываетъ, при чемъ они напиваются тогда чрезмѣрно. Но при такомъ роскошествѣ, какъ и у другихъ народовъ, происходятъ часто комическія вещи. Ибо если женихъ, напр., пѣетъ слишкомъ много, то его молодая жена находитъ средство привести его подъ великое братство Астаеоп'а, и вмѣстѣ съ своимъ любовникомъ воспользоваться удобнымъ случаемъ, котораго быть можетъ, давнымъ давно желала.

Послѣ такихъ веселыхъ и радостныхъ дней бывшія на свадьдѣ женщины и дѣвицы, каждая, отправляются опять въ свои терема, въ которыхъ онѣ, какъ и прежде, запираются и остаются безъ всякаго общенія съ мужчинами. Что касается воровства, которое имѣетъ въ виду седьмая заповѣдь, то въ Москвитии оно строго запрещено. Впрочемъ, такъ какъ воровъ тамъ не вѣщаютъ, то они воруютъ, сколько хотятъ. Если воровство небольшое, напр., на два талера, то преступникъ присуждается къ наказанію, которое они называютъ *Batokki*, т. е., онѣ кладется на землю, и въ то время, какъ одинъ человекъ держитъ его за голову, а другой за ноги, такъ что онѣ не можетъ двигаться, его сбѣкутъ двумя прутами по спинѣ и ниже такимъ образомъ, что онѣ чувствуетъ это нѣсколько дней. Если онѣ часто совершалъ такое маленькое воровство, то ему даютъ *Batokki* съ такимъ усердіемъ, что онѣ долженъ лежать въ постели, будучи не въ силахъ двигаться. Если воровство большое, и воръ поймался въ первый разъ, и не можетъ возмѣстить того, что онѣ укралъ, то его наказываютъ плетью ужаснымъ образомъ; судья отрѣзываетъ ему правое ухо, затѣмъ его бросаютъ въ темницу, въ которой онѣ содержится два года на водѣ и хлѣбѣ, и наконецъ освобождается.

По обычаю москвитянъ, ростовщичество и обманъ въ торговлѣ не есть грѣхъ, а напротивъ того, который можетъ обмануть въ ней другого, считаютъ умнымъ и ловкимъ человѣкомъ.

Клевета и ложное свидѣтельство, запрещаемыя восьмою заповѣдію, у москвитянъ весьма употребительны, и они мастерски умѣютъ это дѣлать; но если они не могутъ доказать того, что они распространяютъ, то они очень строго наказываются. По теперешнимъ Constitutiones или уставамъ не требуется доказательства, какъ прежде, чрезъ представленіе свидѣтелей, потому что легко можно подкупить за деньги безбожныхъ людей, всегда готовыхъ дать ложное свидѣтельство и совершить ложную клятву относительно другого; но обвинитель подвергается ударамъ плетью или пыткѣ. Если онъ выдерживаетъ ихъ, настаивая на своемъ обвиненіи, то такимъ же мученіямъ подвергается и обвиняемый, не обращая вниманія на то, виновенъ ли онъ или невиновенъ, и въ такихъ {мукахъ и страданіяхъ оставляютъ его до тѣхъ поръ, пока боли заставятъ его сознаться въ преступленіи, въ которомъ онъ ложно или по правдѣ обвиняется. Впрочемъ, первый обвинитель рѣдко проигрываетъ свое дѣло, потому что въ Московіи судей легко подкупить деньгами; а если онъ богаче своего противника, то можетъ быть увѣренъ, что онъ останется побѣдителемъ.

Что касается девятой и десятой заповѣдей, то москвитяне не задумываются хитростью захватить себѣ имущество ближняго, соблазнить его домочадцевъ и дѣлать тому подобное, хотя все это законами воспрещается. Съ этою цѣлію они прибѣгаютъ къ такой хитрости, что за нее не слѣдовало бы уважать столь грубаго народа.

Всѣ указанные пункты суть только подражаніе десяти заповѣдямъ Божиимъ, которыя даны были Моисеемъ на горѣ Синаѣ и которыя москвитяне совершенно отвергаютъ, потому что они думаютъ, что Христосъ отмѣнилъ весь законъ Ветхаго Завѣта.

Изъ Священнаго Писанія они не читаютъ ничего другого, кромѣ псалмовъ Давида и Евангелія, и говорятъ, что слово Божіе не могло бы быть понятно, если бы не дано было это

Евангеліе; по этому, прибавляютъ они, долженъ быть соблюдаемъ только Новый Заветъ, потому что теперь Христосъ научилъ насъ, какъ должно исполнять заповѣди Его Отца и Святаго Духа. Если бы слѣдовало соблюдать законъ, то нужно было бы приниматьъ также и обрѣзаніе и слѣдовать такимъ образомъ примѣру іудеевъ,—что однако же было бы неприлично христіанамъ, поелику Христосъ далъ намъ иной законъ, именно—свою благодать и истину.

Поэтому они думаютъ, что тотъ, кто, кромѣ Евангелія, болѣе или менѣе держится ветхаго закона, отрицаетъ Іисуса Христа. Vid. Basilides, с. 5. Resp.

* * *

(Окончаніе будетъ).

ВЫНУЖДЕННОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ.

Въ послѣднее время у насъ чрезвычайно размножились критики... особаго рода. Критика вообще—дѣло хорошее, а для писателя, противъ котораго она направляется, даже весьма полезное. Своимъ добросовѣстнымъ критикамъ мы лично чрезвычайно благодарны. Разумныя и основательныя замѣчанія ихъ мы всегда принимали во вниманіе, и слѣдовали имъ въ нашихъ дальнѣйшихъ работахъ. Непогрѣшимости мы себѣ никогда не приписывали и вполне сознаемъ, что можемъ дѣлать ошибки. Охотно допускаемъ и то, что наши ошибки со стороны замѣтить легче, чѣмъ намъ самимъ, хотя, по правдѣ сказать, очень много замѣчаній наши критики дѣлали намъ совершенно неосновательно. Къ сожалѣнію, есть у насъ даже и такіе критики, которые берутъ чужія, намъ никогда не принадлежавшія работы, и начинаютъ казнить насъ за чужіе взгляды. Тѣмъ и другимъ критикамъ, мы никогда не отвѣчали. Въ послѣднее время критики наши, впрочемъ, значительно измѣнили свою тактику: они стали нападать уже не на наши работы, а на наши религіозныя вѣрованія и убѣжденія,—и нельзя не отдать справедливости ихъ инквизиторскимъ способностямъ: они умѣютъ какъ-то отыскивать неправославіе тамъ, гдѣ его, повидимому, уже никакъ нельзя было бы найти. Иногда бывали при этомъ и курьезные случаи. Такъ, любуясь проникательностью своихъ критиковъ, мы однажды выставили имъ положенія, почти буквально взятые изъ православнаго катихизиса и святоотеческихъ твореній,—и наши критики, не задумываясь, обозвали ихъ неправославными. Именно,—въ одномъ изъ своихъ разсужденій мы употребили слѣдующую фразу: „Какъ изъ зараженнаго источника течетъ зараженный потокъ, такъ оказывается совершенно естественнымъ, если отъ грѣхознаго

Адама произошло зараженное потомство“. Эта мысль—безсловно православная! Въ Пространномъ Православномъ Катихизисѣ каждый гимназистъ учить: „Какъ отъ зараженнаго источника естественно течетъ зараженный потокъ: такъ отъ родоначальника зараженнаго грѣхомъ и потому смертнаго естественно происходитъ зараженное грѣхомъ, и потому смертное потомство“ (чл. 3-й). Такъ же учать всѣ святые отцы, прибѣгая даже къ сравненію съ „зараженнымъ источникомъ“; такъ учить и Православное Исповѣданіе Вѣры. Св. *Амеросіи Медиоланскій*, напр., пишетъ (Apol. David II, с. 12 и 71): „черезъ преемство естества распространилось отъ одного на всѣхъ преемство и во грѣхѣ“. Изъ русскихъ богослововъ—догматистовъ преосв. *Макарій* (Догм. Бог. т. I. Спб. 1856. стр. 391) говорить: „Всѣ люди, происходящіе отъ него (согрѣшившаго и повредившаго свою природу Адама), естественно уже раждаются съ прародительскимъ грѣхомъ.... Непонятнаго и невѣроятнаго тутъ нѣтъ ничего. Мы видимъ на опытѣ, что дѣти получаютъ въ наслѣдство болѣзнь своихъ родителей... Мы знаемъ изъ опыта и по простымъ соображеніямъ, что не можетъ древо злое плоды добры творити (Мат. 7, 18), что изъ зараженнаго источника течетъ зараженный потокъ, что когда испорченъ корень дерева“.... и т. д. И что же? Ни Православный Катихизисъ, ни Православное Исповѣданіе Вѣры, ни святоотеческія творенія, ни знаменитые православные богословы не спасли насъ отъ обвиненія въ неправославіи! Нашелся ученый богословъ (Е. А. Будринъ) который за указанную фразу сталъ укорять насъ въ неправославіи и *атавизмъ*! Въ другомъ мѣстѣ мы употребили такое выраженіе: „Адамъ могъ впасть въ грѣхъ и безъ діавола“. Критика нашла неправославнымъ и это выраженіе! А между тѣмъ прежде, чѣмъ мы рѣшились употребить его въ своемъ трудѣ (Зло, его сущность и происхожденіе), мы нѣсколько разъ перечитали слѣдующее мѣсто въ Твореніяхъ св. Іоанна Златоустаго (изд. спб. дух. акад. 1895. т. I. кн. I. стр. 175): „Предположимъ, что діаволь не ввѣшилъ бы ничего Евѣ и ни слова не сказалъ бы ей о дрѣвѣ: неужели въ такомъ случаѣ прародители не пали бы никогда? Нельзя этого сказать. Кто такъ легко послушался жены, тотъ и безъ діавола, самъ по себѣ, скоро впасть бы въ грѣхъ... Говорю

это не съ тѣмъ, чтобы освободить діавола отъ обвиненій въ коварствѣ, но чтобы показать, что еслибы первые люди не пали добровольно, то никто не заставилъ бы ихъ пасть. Кто такъ легко принялъ оболъщенье отъ другого, тотъ и прежде оболъщенья былъ безпечень и невнимателень“. Очевидно, что приведенное выраженіе наше, обозванное неправославнымъ, такъ до буквальности сходно съ ученіемъ Златоуста, что еслибы послѣднее было извѣстно нашему рецензенту, то не безъ нѣкотораго основанія онъ устыдился бы самъ своего приговора.

Что бы не утомлять читателя, не будемъ *здесь* упоминать объ остальныхъ курьезахъ. Пока насъ обвиняли богословы и пока рецензіи на наши труды печатались только въ духовныхъ журналахъ, мы хранили гробовое молчаніе, въ увѣренности, что читатели духовныхъ журналовъ и другіе безпристрастные богословы сами съумѣютъ отличить истину отъ лжи, правду отъ тенденціозныхъ обвиненій. Но теперь положеніе дѣла измѣнилось. Наши критики стали обвинять насъ въ неправославіи, если не въ совершенномъ невѣріи, уже въ свѣтскихъ журналахъ, читатели которыхъ не всегда имѣютъ возможность провѣрить ихъ обвиненія непосредственно по нашимъ трудамъ. Дѣло въ томъ, что теперь насъ обвиняетъ въ неправославіи и тѣмъ беретъ подъ свою защиту Православную Церковь и ея ученіе—знаете кто?—„Русскій Трудъ“, издателемъ и редакторомъ котораго состоитъ извѣстный С. Шараповъ. Это—тотъ самый журналъ, который еще въ этомъ году злонамѣренно бросилъ грязью въ наше высшее церковное управленіе и старался недостойнымъ образомъ унижить въ глазахъ православныхъ русскихъ людей выдающихся изъ нашихъ архипастырей.

Въ № 43 этого журнала (отъ 28-го октября) извѣстный писатель *Василій Розановъ* помѣстилъ замѣтку объ одномъ изъ нашихъ разсужденій. Чтобы отклонить отъ себя упрекъ въ неточности изложенія, мы приводимъ здѣсь эту замѣтку полностью. Вотъ она. „Въ августовской книжкѣ прекраснаго философско—богословскаго журнала „Вѣра и Разумъ“, издающагося въ Харьковѣ, извѣстный профессоръ Т. Буткевичъ напечаталъ окончаніе интересной статьи: „Невѣріе XIX вѣка“. Статья посвящена разбору механическаго воззрѣнія на природу, котораго родоначальникомъ слѣдуетъ считать въ евро-

пейской философіи Декарта, и доказательству, что живыя и жизненныя явленія выходятъ изъ схемы механическихъ отношеній и требуютъ для объясненія себя Бога Промыслителя и Управителя міра. Это мысль многихъ ученыхъ; но между ними никто такъ много не работалъ надъ нею, какъ Лейбницъ въ своемъ ученіи о предустановленной гармоніи и о монадахъ. Г. Буткевичъ приводитъ имена Ньютона, Кеплера, Галилея, Бойля, Эйлера, Галлера, Ампера, Паскаля, Либиха и изъ нашихъ ученыхъ—Иноземцева, Боткина, Пирогова, Данилевскаго, которые всѣ были очень религіозны, т. е., они всѣ чувствовали въ мірѣ и его явленіяхъ Бога. Самъ г. Буткевичъ много вращается въ области фізіологическихъ (?) явленій, изъ которыхъ, собственно говоря, ни одно не можетъ быть исполнѣнъ, до дна, разъяснено механикой и химіей. Намъ давно хочется обратить вниманіе на огромное недоразумѣніе, которое замѣчается во всѣхъ подобныхъ спорахъ и ускользаетъ вовсе отъ спорщиковъ. Вѣдь г. Буткевичу, съ его специальной точки зрѣнія, и въ специальныхъ задачахъ православной апологетики, нужно доказать не то вовсе, что Богъ есть въ мірѣ, но что есть Премірный Богъ, т. е., внѣ, за предѣлами міра, существующій и міромъ управляющій... конечно, механически. Въ протівномъ случаѣ, т. е., ведя аргументацію такъ, какъ онъ ведетъ, онъ ничего не доказываетъ, кромѣ божественной сущности, разлитой въ самыхъ явленіяхъ міра, въ твари міра, въ сложеніи міра; но это есть точка зрѣнія Гете, за которую отъ протестантскихъ богослововъ онъ былъ прозванъ „великимъ язычникомъ“. Профессору русской духовной академіи (!) нельзя быть менѣе точнымъ, чѣмъ протестантскіе богословы, и нельзя, *возстановляя языческую пантеистическую философію*, думать, что отстаиваешь свою специальную, специально въ духовныхъ академіяхъ проходимую, догму. Послѣдовательное ученіе христіанства представляетъ обратный полюсъ пантеизму, и признавая, что Богъ сотворилъ міръ, однако, точно опредѣляетъ и способъ сотворенія: „сотворилъ словомъ“. Черезъ повелѣніе же Божіе произошли и законы природы, которые легли на міръ внѣшнимъ, т. е., конечно и непремѣнно въ такомъ случаѣ, механическимъ регуляторомъ. Ибо силы, дѣйствующія внѣшнимъ образомъ, суть механическія; а дѣйствующія вну-

тренно, суть органическія. И какъ по христіанскому воззрѣнію, все въ мірѣ зависитъ отъ Бога, а Богъ вѣщенъ для міра, то, конечно, и способъ дѣйствія Божія даже въ организмѣ есть непремѣнно механическій, и только онъ кажется намъ, по незнанію, внутреннимъ и субъективнымъ. Съ этимъ совершенно прямымъ и непрекаемымъ воззрѣніемъ нашихъ догматикъ безусловно согласны тенденціи новыхъ ученыхъ найти механическое объясненіе жизненныхъ, живыхъ явленій. Такимъ образомъ, входя въ чужой и именно языческій храмъ для совершенія въ немъ научныхъ жертвоприношеній, г. Буткевичъ изгоняетъ изъ православнаго храма механическую теорію, которая совершенно нераздѣлима съ основнымъ догматомъ нашей церкви—о премірности Бога. Какимъ образомъ ученый богословъ и очень свѣдущій философъ можетъ до такой степени путаться между разными религіями, для насъ это остается какимъ-то страннымъ недоразумѣніемъ“.

И такъ, г. В. Розановъ обличаетъ насъ... *въ пантеизмъ!* Послѣ этого мы нисколько не удивимся, если на свѣтъ Божій всплыветъ еще какой-либо критикъ и станетъ упрекать насъ за то, что именно мы убѣдили злосчастнаго Чемберлена обогреть руки кровію ни въ чемъ неповинныхъ боэровъ. Однако обвиненіе насъ въ пантеизмѣ чрезвычайно тяжело, какъ было бы оно тяжело и для всякаго другого православнаго священника. И въ этомъ заключается поводъ къ появленію въ свѣтъ настоящаго нашего нравственно *вынужденнаго объясненія*. Обвинять кого либо въ пантеизмѣ—то же, что и обозвать его *безбожникомъ* и *атеистомъ*. Извѣстныхъ пантеистовъ—Спинозу и Фихте современники обвиняли въ атеизмѣ. И, по нашему убѣжденію, они были правы. Между пантеизмомъ и атеизмомъ существеннаго отличія указать нельзя. Въ этомъ сознаются и сами пантеисты. Такъ извѣстный пантеистъ Шопенгауэръ совершенно вѣрно сказалъ: „Пантеизмъ есть только вѣжливый атеизмъ. Истина пантеизма состоитъ въ уничтоженіи дуалистической противоположности между Богомъ и міромъ, въ познаніи, что міръ существуетъ изъ своей внутренней силы и чрезъ самаго себя. Положеніе пантеизма: „Богъ и міръ—одно“ есть только вѣжливый изворотъ—распрощаться съ Господомъ Богомъ“. Это признаніе Шопенгауэра вполне раздѣляетъ и эво-

люціонистъ Геккель въ только что изданномъ имъ сочиненіи „Die Welträthsel. Bonn, 1899. Стр. 336.

Но какое же г. Розановъ имѣлъ основаніе обвинять насъ въ пантеизмѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ безбожій?—Совершенно никакого! Повидимому, онъ знакомъ со многими изъ нашихъ литературныхъ трудовъ; а въ такомъ случаѣ онъ долженъ хорошо знать, что за все время своей многолѣтней литературной дѣятельности мы были противниками пантеистическаго міровоззрѣнія, какъ міровоззрѣнія ложнаго, ненаучнаго, самопротиворѣчащаго, а потому и несостоятельнаго предъ судомъ челоѣческаго разума: 20 лѣтъ тому назадъ Фетъ перевелъ на русскій языкъ сочиненіе Шопенгауэра „Міръ какъ воля и представленіе“,—и пишущій эти строки напечаталъ въ „Православномъ Обозрѣніи“ подробный и обстоятельный критическій разборъ пантеистическаго міровоззрѣнія Шопенгауэра и ясно представилъ русскимъ читателямъ его научную несостоятельность именно какъ міровоззрѣнія пантеистическаго. Въ 1883 году въ томъ же періодическомъ изданіи мы помѣстили свой разборъ пантеистической философіи Гегеля; несостоятельность гегельянскаго пантеизма мы отмѣтили и въ своей книгѣ „Жизнь Господа нашего Иисуса Христа“ (Спб. 1887. стр. 6 и сл.). Въ своей книгѣ „Зло, его сущность и происхожденіе“ мы указали на несостоятельность пантеизма вообще и въ частности—пантеизма Спинозы, Фихте, Гегеля, Шеллинга и ихъ послѣдователей. Въ 1890 г. была издана Н. М. Минскимъ его книга: „При свѣтѣ совѣсти. Мысли и мечты о цѣли жизни“. Въ ней авторъ излагаетъ свое пантеистическое міровоззрѣніе въ духѣ Шопенгауэра. И въ русской періодической печати только мы одни подвергли ее обстоятельному критическому разбору и указали на совершенную неудовлетворительность пантеистическаго ученія Минскаго. (См. Вѣр. и Раз. 1899. II. Стр. 191—235). Въ самой статьѣ, на которую нынѣ обратилъ свое вниманіе Розановъ, мы вездѣ являемся непримиримымъ противникомъ пантеистическаго міровоззрѣнія, хотя мы предлагаемъ только историческій очеркъ философскихъ міровоззрѣній. Мы осуждаемъ Фихте за то, что понятіе о Богѣ онъ свелъ только къ понятію нравственнаго міропорядка. Мы отвергаемъ пантеизмъ Шеллинга. Пантеистическую философію Гегеля мы называемъ „всеразрушающимъ

врагом христіанской религіи“. Существенными признаками пантеистическаго міровоззрѣнія справедливо признаются: отрицаніе бытія живого личнаго Бога и тождество между міромъ и Богомъ. Но ни въ нашей настоящей статьѣ, ни во всѣхъ остальныхъ нашихъ работахъ г. Розановъ не можетъ указать ничего подобаго, какъ нѣтъ у него никакого основанія увѣрять, будто бы мы ничего „не доказываемъ, кромѣ божественной сущности, разлитой въ самыхъ явленіяхъ міра, въ ткани міра, въ сложениі міра“, и такимъ образомъ „возстановляемъ языческую пантеистическую философію“. Правда, нашъ критикъ указываетъ на одно мѣсто въ нашей статьѣ гдѣ мы „приводимъ имена Ньютона, Кеплера, Галилея, Бойля, Эйлера, Галлера, Ампера, Паскаля, Либиха и изъ нашихъ ученыхъ—Иноземцева, Боткина, Пирогова, Данилевскаго, *которые все были очень религіозны т. е.* (поясняетъ Розановъ) *они все чувствовали въ мірѣ и его явленіяхъ Бога*“. Но это мѣсто въ нашей статьѣ, хотя и искаженное Розановымъ, не даетъ никакого права обвинять насъ въ пантеизмѣ. Мы говоримъ здѣсь о томъ, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ мыслителей, источникомъ атеизма служить *естествознаніе*; въ частности мы приводимъ мнѣніе Бюхнера: „tres physici, duo athei“. Въ опроверженіе этого мнѣнія мы, между прочимъ, указываемъ длинный рядъ выдающихся представителей естествознанія, которые „не чувствовали въ мірѣ и его явленіяхъ—Бога“, какъ передаетъ невѣрно наши слова Розановъ, а которые (какъ мы сказали) „не раздѣляютъ атеистическаго легкомыслія грубыхъ матеріалистовъ“. Гдѣ же здѣсь основаніе для Розанова обвинять насъ въ пантеизмѣ? Такое основаніе было бы только въ томъ случаѣ, если бы мы, вмѣсто указанныхъ ученыхъ, привели имена пантеистическихъ философовъ Спинозы, Фихте, Гегеля или Шеллинга, которые хотя и говорятъ часто о Богѣ, но это слово употребляютъ вовсе не въ общепринятомъ, а въ спеціально-пантеистическомъ смыслѣ Мы этого однако же нигдѣ и никогда не дѣлали. Мы привели имена такихъ ученыхъ представителей естествознанія, которыхъ теистическая вѣра намъ извѣстна, какъ должна быть извѣстна и нашимъ читателямъ, ибо мы указываемъ для этого и достаточныя основанія. Такъ мы приводимъ эпитафію, которую *Коперникъ* самъ составилъ для себя незадолго до своей

смерти и которая еще и нынѣ находится на его могилѣ: „Нищу, Господи, благодати, какую воспріялъ Павелъ; не дерзаю просить благоволенія, дарованнаго Петру; но молю только о помилованіи, которое Ты возвѣстилъ разбойнику на крестѣ“. Далѣе мы приводимъ слова, какими другой астрономъ, *Кеплеръ*, заканчиваетъ свое сочиненіе „О гармоніи міровъ“: „Благодаря Тебя, Создатель и Богъ мой, что Ты даровалъ мнѣ возможность порадоваться Твоимъ твореніямъ, восторгаться дѣлами рукъ Твоихъ. Я открылъ величіе дѣлъ Твоихъ людямъ, насколько могъ мой конечный духъ постигнуть Твою безконечность. Но если я сказалъ что-либо недостойное Тебя, то прости меня милостиво“. Такъ не могутъ говорить пантеисты! Такъ могутъ говорить только люди не „чувствующіе въ мірѣ и его явленіяхъ—Бога“, а вѣрующіе въ бытіе личнаго, живаго (слѣдовательно, не пантеистическаго) Бога! Отъ вѣрованій этихъ ученыхъ мы отличаемъ вѣрованія язычниковъ, говоря тамъ же: „язычники же даже самую природу принимали за Бога“. Но мы не становимся на сторону язычниковъ, хотя и язычники боготворя силы природы, признавали ихъ *живыми, личными* богами. Пантеистическимъ можно называть только буддизмъ и браманство въ послѣднемъ фазисѣ его развитія, когда браманы, по своему особенному побужденію, стали поддѣлываться подъ буддизмъ. Но мы имѣли поводъ неоднократно въ печати высказать свой взглядъ, что буддизмъ отвергающій даже бытіе Божіе, не есть уже религія, а пантеистическая философія.

Г. Розановъ говоритъ: „Буткевичъ много вращается въ области *физиологическихъ* явленій, изъ которыхъ, собственно говоря, ни одно не можетъ быть вполне, до дна, разъяснено механикой и химіей“. Смѣемъ увѣрить своего критика, что не о какихъ *физиологическихъ* явленіяхъ мы не говоримъ и нигдѣ въ нихъ не „вращаемся“. Здѣсь какое-то непонятное недоразумѣніе.

Далѣе Розановъ наставляетъ насъ такимъ образомъ: „Вѣдь г. Буткевичу, съ его спеціальной точки зрѣнія, и въ спеціальныхъ задачахъ православной апологетики, нужно доказать не то вовсе, что Богъ есть въ мірѣ, но что есть Премірный Богъ. т. е., *онъ, за предѣлами міра, существующій* и міромъ управляющій... конечно, механически“. За совѣтъ благодаримъ; но

воспользоваться имъ не можемъ въ его настоящемъ видѣ, чтобы вмѣсто христіанскаго храма намъ не попасть въ языческій, хотя бы то для совершенія и научныхъ жертвоприношеній. Мы не должны доказывать *тождества* Бога съ міромъ, это—правда, и, твердо держась христіанскаго вѣроученія, мы этого и не дѣлаемъ. Но мы нравственно обязаны доказать, *что Богъ есть и въ мірѣ*. Розановъ невѣрно понимаетъ ученіе Божественнаго Откровенія, когда говоритъ, что Богъ есть только „премірный Богъ, т. е. *онъ, за предѣлами міра существующій* и міромъ управляющій... конечно, механически“. По ученію Божественнаго Откровенія, Богъ вездѣсущъ; а слѣдовательно, Онъ существуетъ не только „внѣ, за предѣлами міра“, но и въ мірѣ. „Не наполняю ли Я небо и землю?“ говоритъ Господь (Іерем. 23, 23); „Небо—престолъ Мой, а земля подножіе ногъ Моихъ“ (Ис. 66, 1); „Вотъ съ нами нѣтъ никого, смотри, Богъ свидѣтель между мною и тобою“ (Быт. 31, 44). „Господь Богъ твой на небѣ вверху и на землѣ внизу“ (Второз. 4, 39). „Онъ превыше небесъ... глубже преисподней... длиннѣе земли мѣра Его и шире моря“ (Іов. 11, 2. 9). „Куда пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего куда убѣгу? Взойду ли на небо, Ты тамъ; сойду ли въ преисподнюю,—и тамъ Ты; возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, и тамъ рука Твоя поведетъ меня и удержитъ меня десница Твоя. Скажу ли: можетъ быть тьма сокроетъ меня и свѣтъ вокругъ меня содѣлается ночью; но и тьма не затмитъ отъ Тебя“ (Пс. 138, 7—12). „Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ ибо Имъ мы живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. 17, 27. 28). „Кто любитъ Меня, говоритъ Спаситель (Іоан. 14, 23), тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его и Мы придемъ къ нему и обитель у него сотворимъ“. „Кто исповѣдуетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ и онъ въ Богѣ“ (1 Іоан. 4, 15). „Развѣ не знаете, что въ храмъ Божій, и Духъ Божій живетъ въ васъ?“ (1 Кор. 3, 16). Вотъ почему христіанская церковь всегда учила и учитъ, что Богъ вездѣсущъ—„вездѣ сый и вся исполняя“ (Конд. вел. кан., мол. св. Духу). Но ученіе христіанской церкви нельзя понимать въ павтеистическомъ смыслѣ. Христіанство не учитъ о Богѣ какъ „божественной сущности, разлитой въ самыхъ явле-

ніяхъ міра, въ ткани міра, въ сложеніи міра“, а оно учить объ Немъ, какъ о личномъ Духѣ, Который, не ограничиваясь формами пространства и времени, какъ Духъ вѣчный и вседѣ-сущій, по этому самому существуетъ не только внѣ, за предѣ-лами міра, но и въ мірѣ.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить въ разсужденіи нашего крити-ка и какого-то страннаго самопротиворѣчія. Вначалѣ онъ говоритъ, что наша „*статья посвящена... доказательству*, что живыя и жизненные явленія выходятъ изъ схемы *механиче-скихъ отношеній и требуютъ для объясненія себѣ Бога Про-мыслителя и Управителя міра*“, а въ концѣ объявляетъ, что мы изгоняемъ изъ православнаго храма механическую теорію и защищаемъ языческую пантеистическую философію, отвер-гающую ученіе о Богѣ—Промыслителѣ и Управителѣ міра. Что это такое? и какъ понять нашего критика,—мы не знаемъ. Здѣсь какіе-то „*сумерки*“, если не совершенная темнота...

Какъ же слѣдуетъ смотрѣть вообще на поведеніе г. Роза-нова? По этому поводу мы можемъ высказать два предполо-женія. 1) Или нашъ критикъ написалъ свою замѣтку, совер-шенно не читавъ нашей статьи, или 2) полагаясь на простоту и довѣріе своихъ читателей, которые-де не станутъ провѣрять его словъ, онъ, какъ сотрудникъ изданія, явно враждебнаго нашей церкви, сплелъ на насъ свой совершенно безъоснова-тельный поклепъ намѣренно, желая провести въ русскомъ обществѣ ложную мысль, будтобы „профессора русскихъ духов-ныхъ академій“ (?!), „ученые богословы и весьма свѣдующіе философы“ суть пантеисты, безбожники и „великіе язычники“, вмѣсто „своей специальной, специально въ духовныхъ акаде-міяхъ проходимой, догмы“ „возстановляющіе языческую панте-истическую философію“ и „путающіеся между разными рели-гіями“. Оба эти предположенія говорятъ не въ пользу нашего критика; но какое изъ нихъ вѣрно,—это можетъ рѣшить только одна его совѣсть.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

**Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Ноября 1899 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Салтиковъ.**

РЕЛИГИОЗНЫЯ УБѢЖДЕНІЯ ДЕКАБРИСТОВЪ.

Уже болѣе 70-ти лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ былъ открытъ заговоръ декабристовъ, угрожавшій спокойному развитію нашего отечества. За это время въ нашей литературѣ появилось много различнаго рода изслѣдованій, мемуаровъ, воспоминаній, писемъ и т. п., достаточно пролившихъ свѣта и на стремленія заговорщиковъ, и на ихъ личность, и на тѣ преступныя средства, которыми они хотѣли достигъ осуществленія своихъ затаенныхъ стремленій. Есть довольно обстоятельно написанныя біографіи многихъ выдающихся декабристовъ, въ которыхъ (біографіяхъ) особенно полно описывается ихъ жизнь въ крѣпостяхъ, казематахъ, рудникахъ и на Кавказѣ, гдѣ многіе служили простыми солдатами въ полкахъ. На одно только обстоятельство (а оно весьма важно и поучительно), по видимому, до сихъ не было обращено вниманія въ изслѣдованіяхъ о декабристахъ. Мы говоримъ о томъ религіозно-нравственномъ переворотѣ, который произошелъ въ душахъ если и не всѣхъ, то большинства заговорщиковъ послѣ 14-го декабря 1826 года во время ихъ заключенія въ крѣпостяхъ и въ ихъ сибирской жизни. До злосчастныхъ декабрьскихъ событій заговорщики, какъ извѣстно, не отличались твердостью въ своихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ; а объ ихъ преданности Православной Церкви, конечно, и говорить нечего. Они жили атеистическими идеями тогдашней Франціи; легкомысленно относились къ христіанству; религію считали дѣломъ невѣжества и умственной косности; а Православную Церковь, которая будто бы освящала крѣпостничество, они просто ненавидѣли,—и борьбу

съ нею, до совершеннаго уничтоженія ея, даже ставили своею цѣлію наравнѣ съ борьбою противуправительственною. Извѣстная революціонная пѣсня, сочиненная Рылѣевымъ, которую обязательно пѣли заговорщики въ концѣ каждаго изъ своихъ засѣданій и въ которой предназначался „первый ножъ—на бояръ, на вельможъ, второй ножъ—на поповъ, на святошъ“. Но совершенно иными по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ представляются декабристы послѣ ихъ осужденія, когда они несли свое наказаніе. Одиочныя заключенія и тяжелыя работы въ каторгѣ заставили ихъ серьезно взглянуть на жизнь и проверить тѣ легкомысленныя мнимо-философскія ученія запада, которыми прежде они такъ неразумно увлекались. И они познали свои заблужденія. Они увидѣли ту пропасть, до которой они дошли и въ которую они такъ необдуманно бросились. Они опытно убѣдились, что безъ вѣры въ живого и личнаго Бога жизнь человѣческая теряетъ всякій разумный смыслъ и дѣйствительно становится „пустою и глуною шуткой“; а возвративъ себѣ вѣру въ Бога, они только въ религіи и молитвѣ находили для себя истинное утѣшеніе и только въ нихъ черпали новыя силы для перенесенія своихъ скорбей и страданій. Такое свидѣтельство о декабристахъ мы слышали изъ устъ самаго декабриста—Трубецкаго, который въ 60-хъ годахъ проживалъ нѣкоторое время вблизи Харькова въ с. Большой Рогозянкѣ. въ имѣніи своихъ родственниковъ Трубецкихъ (нынѣ Фондери-Лаунца). Это былъ высокій и худой старикъ, убѣленный сѣдинами и носившій длинныя, до плечъ спускавшіеся волосы. Онъ былъ человѣкъ глубоко религіозный и искренно преданный Православной Церкви. Онъ не пропускалъ ни одного богослуженія въ своемъ сельскомъ храмѣ; становился всегда на клиросѣ, читалъ часы и посреди церкви—апостоль. По его словамъ, всѣ декабристы, сосланные въ Сибирь на каторжныя работы, отличались такою же искреннею религіозностію и на одномъ изъ рудниковъ, именно на могилѣ кн. Трубецкой, собственноручно выстроили себѣ церковь. „Каторга для насъ, говорилъ онъ, была вторымъ крещеніемъ, обратившимъ насъ въ христіанство; а ученіе Христа облегчало наши страданія; мы научились отъ него безропотно терпѣть“...

Какъ извѣстно, среди декабристовъ было много лицъ, одаренныхъ истинно-поэтическими талантами; таковы напр., С. И. Муравьевъ—Апостоль, А. А. Бестужевъ, В. К. Кюхельбекеръ, Рылѣевъ, Н. И. Лореръ, Г. С. Батеньковъ, князь Одоевскій и др. Въ одиночномъ заключеніи и сибирскихъ казематахъ они нерѣдко изливали свои чувства въ стихотвореніяхъ. По этимъ стихотвореніямъ мы также можемъ судить о томъ глубокомъ религіозно-нравственномъ переломѣ, который испытали декабристы послѣ своего осужденія. Къ сожалѣнію, русское общество слишкомъ мало знаетъ объ этихъ высоко-художественныхъ поэтическихъ произведеніяхъ. Наша либеральная печать не считала нужнымъ помѣщать на своихъ страницахъ эти произведенія по причинѣ ихъ религіознаго характера; благонамѣренные органы печати также не давали имъ мѣста у себя, какъ потому, что это были стихотворенія *декабристовъ* (даже сочиненія А. Бестужева могли быть печатаемы только подъ псевдонимомъ *Марлинская*), такъ и потому, что онѣ носятъ на себѣ не свѣтскій, а духовный характеръ; духовные же журналы вообще не имѣли обычая печатать какія бы то ни было стихотворенія. Вотъ почему и до сихъ поръ эти стихотворенія декабристовъ ходятъ по рукамъ лишь въ рукописныхъ сборникахъ. Въ печати они попадаютъ только въ заграничныхъ изданіяхъ, напримѣръ, въ „Русской Потаенной Литературѣ XIX столѣтія“ (Лондонское изданіе 60-хъ годовъ), въ *Bibliothek russischer Autogen*, именно въ „Собраніи стихотвореній декабристовъ“ (Лейпцигское изданіе 1863 г.) и въ заграничныхъ изданіяхъ сочиненій декабристовъ вообще, гдѣ онѣ помѣщаются иногда на ряду съ юношескими грѣхами авторовъ и чрезъ то также не могутъ быть доступными русской читающей публикѣ.

Мы не имѣемъ въ виду знакомить читателей со всѣми произведеніями декабристовъ, которыя ясно говорятъ о глубокой религіозности ихъ авторовъ. Для этого мы не располагаемъ въ настоящій разъ достаточными средствами. Мы ограничимся поэтическими произведеніями только тѣхъ лицъ, которыя названы нами выше.

I.

Особеннаго вниманія заслуживаютъ поэтическія произведенія В. К. *Кюхельбекера*. Кюхельбекеръ, какъ извѣстно, по лицу

былъ товарищемъ Пушкина, Дельвига, Горчакова, Корфа и др. Въ лицѣ онъ учился хорошо, но отличался безмѣрнымъ тщеславіемъ, необузданнымъ воображеніемъ, крайнею вервозностію и раздражительностію. По окончаніи курса въ лицѣ, онъ былъ опредѣленъ учителемъ въ одну изъ петербургскихъ гимназій; но должность учителя была не по его характеру. Скоро онъ бросилъ учительство и уѣхалъ въ Парижъ. Тамъ Кюхельбекеръ сдружился со многими либеральными писателями. Чтобы не упасть въ глазахъ своихъ новыхъ наставниковъ, онъ объявилъ себя не только крайнимъ либераломъ, но и атеистомъ, непримиримымъ врагомъ христіанской церкви вообще. Въ 1820 г. онъ въ такомъ духѣ прочелъ въ Атенѣ даже публичную лекцію, приостановленную по требованію русскаго посольства, но за то доставившую лектору громкую извѣстность не только въ Россіи среди тогдашнихъ либераловъ, но и за границей. Возвратившись изъ Парижа въ Россію, Кюхельбекеръ поселился въ Москвѣ и вмѣстѣ съ княземъ Одоевскимъ сталъ издавать журналъ „Мнемозину“, участвуя въ то же время и въ разныхъ изданіяхъ петербургскихъ — „Амфіонъ“, „Сынъ Отечества“, „Благонамѣренномъ“, „Соревнователь Просвѣщенія“, „Невскомъ Зрителѣ“ и др. Послѣ 14-го декабря 1826 года Кюхельбекеръ хотѣлъ уѣхать изъ Россіи, но былъ пойманъ въ Прагѣ (предмѣстье Варшавы) и приговоренъ къ смертной казни, но, по ходатайству великаго князя Михаила Павловича, въ котораго именно онъ и стрѣлялъ на сенатской площади, смертная казнь была замѣнена ему каторжными работами на 20 лѣтъ. Кюхельбекеръ это время много писалъ и оставилъ послѣ себя цѣлый сундукъ рукописей. Умирая онъ сказалъ женѣ: Это—мое состояніе; сохрани его для дѣтей“.

Легкомысленный и вѣтряный до каторги, въ каторгѣ Кюхельбекеръ становится серьезнымъ и глубокорелигіознымъ. По своему вѣроисповѣданію онъ былъ лютеранинъ; но послѣ ссылки, женившись на дочери православнаго священника и проживая въ Смоленской слободѣ курганскаго уѣзда тобольской губерніи, онъ искренно полюбилъ православную церковь и до самой смерти своей (14-го августа 1846 года) неопустительно посѣщалъ православныя богослуженія.

Еще въ 60-хъ годахъ даже среди учениковъ духовныхъ учи-

лицъ ходилъ по рукамъ и былъ усердно переписываемъ рукописный сборникъ стихотвореній В. К. Кюхельбекера, посвященный названію „Пѣсни отшельника“. Въ немъ было 138 стихотвореній, расположенныхъ по нумерамъ. Но мы не знаемъ, чтобы этотъ сборникъ былъ когда либо напечатанъ. Только въ Лейпцигѣ въ 1863 году въ „Собраніи стихотвореній декабристовъ“ изъ этого сборника было помѣщено 48 стихотвореній; а остальные 90 не заслужили вниманія заграничнаго издателя и именно—за свой религіозный характеръ. (Срв. Bibliothek russischer Autoren. 1863. II стр. VII).

Любимыми темами для Кюхельбекера во время его 20-лѣтняго пребыванія въ Сибири служили: живая вѣра въ Бога, религіозный восторгъ, взглядъ на земную жизнь, какъ на время подвиговъ и борьбы со скорбями, и, наконецъ, загробная жизнь, какъ послѣдняя цѣль всѣхъ разумныхъ стремленій человѣка. Въ такомъ порядкѣ и мы намѣрены расположить выдающіяся стихотворенія В. К. Кюхельбекера. Вотъ онѣ.

I.

Я емь—конечно есть и ты! ¹⁾.

Онъ есть!—умолкни лепетанье
Холодныхъ, дерзностныхъ слѣпцовъ!

Онъ есть! я рукъ Его созданье;
Онъ царь и Богъ своихъ міровъ.

Въ Немъ жизнь, и свѣтъ, и совершенство;

Благоговѣть предъ Нимъ—блаженство:

Блаженство называть Творца

Священнымъ именемъ Отца.

„Не рвися думой за могилу!

„Дѣла, дѣла—вотъ твой удѣлъ!

„Опрись на собственную силу;

„Будь твердъ, и доблестенъ, и смѣлъ!

„Увѣренъ ты въ себѣ единомъ—

„Такъ изъ себя все почерпай:

„И міра будешь властелиномъ,

„И обрѣтешь въ себѣ свой рай“!

Денницы падшаго ученье,

Сліянье истины и лжи!

¹⁾ Въ рукописномъ сборникѣ это стихотвореніе помѣщено подъ № 10.

Мудрецъ! я есмь въ сіе мгновенье,
 А былъ ли прежде? мнѣ скажи?
 Теперь я мыслю—а давно ли?
 И сталъ я отъ своей ли воли?
 И какъ изъ нѣдръ небытія
 Вдругъ просіяло это „я“?
 Владѣй страстями, брось лицемѣрье!
 Повѣдай: радость и печаль,
 Любовь и гнѣвъ, высокомѣрье,
 И страхъ, и зависть ты всегда ль
 Смирять успѣшно? крови пламень
 Тушилъ всегда ли? Я не камень:
 Бываю выше суеты,
 Но помощію съ высоты.

Пусть умъ не постигаетъ Бога—
 Что нужды?—вижу я Его:
 Тамъ среди звѣздаго чертога,
 Здѣсь въ глуби сердца моего
 И въ чудесахъ моей судьбины.
 Такъ буду жить я безъ кончины.
 Неразрушимымъ бытіемъ
 Могучимъ, вѣчнымъ—но о Немъ!

Онъ недоступенъ для гордыни,
 Онъ тайна для очей ума;
 Блеснуть былъ долженъ лучъ святыни,
 Чтобы расторглась наша тьма...
 И се блеснулъ!—Я вѣсти внемлю:
 Всевышній самъ сошелъ на землю—
 Отецъ духовъ, Владыка силъ,
 Богъ въ Сынѣ намъ Себя явилъ.

II.

Б р а т у.

(Въ сборникѣ подъ № 13).

Повсюду вижу Бога моего!
 Онъ чадъ Своихъ отецъ—и не покинетъ,
 Нѣтъ, не отвергнетъ никогда того,
 Въ комъ вѣра въ Милосердаго не стынетъ.

Господь, мой Богъ—на сушѣ, на водахъ,
 И въ шумномъ множествѣ, въ мірскомъ волненіи,
 И въ хижинѣ, и въ пышныхъ теремахъ,
 И въ пристани души—въ уединеніи...

Нѣтъ мѣста, коего лучемъ Своимъ
 Не озарялъ бы Онъ, повсюду сущій;
 Нѣтъ мрака, нѣтъ затмѣнья передъ Нимъ:
 Всѣмъ близокъ Благостный и Всемогущій!

Онъ близокъ: я уже Его узналъ
 И здѣсь, въ мучилъ стѣнахъ моей темницы;
 И здѣсь, среди сѣдыхъ, угрюмыхъ скаль,
 Меня покрыла сѣнь Его десницы.

Онъ близокъ!—близокъ и тебѣ, мой другъ!
 Къ Нему лети на крыльяхъ упованья...
 Его услышишь въ самомъ стонѣ вьюгъ
 И узришь въ льдинахъ твоего изгнанья!

III.

Псаломъ 102.

(Въ сборникѣ подъ № 33).

Благослови, благослови,
 Душа моя, Отца любви!
 Все, что во мнѣ живетъ и дышитъ,
 Да хвалить Бога моего,
 И славу имени Его
 Вселенна да услышитъ!

Огонь священный, влейся въ грудь!
 Душа моя, не позабудь
 Несмѣтныхъ Божіихъ даваній!
 Съ тебя смываетъ всякій грѣхъ
 Господь, Податель всѣхъ утѣхъ,
 Цѣлитель всѣхъ страданій.

Онъ—Богъ твой: не погаснешь ты
 И средь могильной темноты!
 Щедротами тебя вѣнчая,
 Онъ всѣ твои желанья зреть;
 Во благо, вѣрь, ихъ совершить
 Его рука святая.

И какъ возносится орелъ,
 Который въ небо путь нашель,
 И пьетъ изъ солнца жизнь и радость—
 И ты такъ въ небо воспарись
 И силой Бога обновись
 Неблекнущую младость.

Когда и кто постичь возмогъ,
 Сколь милостивъ Господь, мой Богъ,
 Сколь благъ и дивенъ Вседержитель?
 Бездонный океанъ щедротъ
 Безсильныхъ, горестныхъ сиротъ,
 Гонимыхъ Онъ хранитель.

Неизреченно благъ мой Богъ!
 Господней благости залогъ,
 Законъ, ниспосланный любовью,
 Законъ святой, источникъ силъ,
 Который Божій Сынъ скрѣпилъ
 Своей чистѣйшей кровью.

Благій свисходить долго намъ:
 Намъ воздаетъ не по дѣламъ,
 Но по винѣ насъ наказуетъ:
 Не держитъ гнѣва до конца:
 Да възыщешъ Божія лица—

И Богъ ужъ не враждуетъ!

Нѣтъ мѣры и предѣла нѣтъ
 Эвиру, коимъ миръ одѣтъ:
 Такъ милосердію нѣтъ мѣры,
 Которымъ всюду, всякій часъ
 Всевышній окружаетъ насъ...

Къ Нему ли быть безъ вѣры?

Надежду на Него взложи;
 Отстань отъ суеты и лжи,
 Отъ беззаконья и порока...
 И скорби, что тебя тягчатъ—
 Имъ удалятся, какъ закаты
 Отдвинуть отъ востока.

Какъ любящій дѣтей отецъ,
 Такъ смертныхъ милуетъ Творецъ.
 Онъ знаетъ насъ, Онъ помнитъ—кто мы:
 Не пепель ли, не прахъ ли мы?
 Не всѣ ли въ ночь могильной тьмы
 Съ рожденія влекомы?

Травѣ подобится нашъ вѣкъ,
 Какъ цвѣтъ—такъ вянетъ человѣкъ:
 Сегодня—живъ, завтра—въ гробѣ;
 Исчезли всѣ его труды—
 Онъ былъ ли? нѣтъ уже нужды
 Ни дружеству, ни злобѣ.

Могилы сынъ, не унывай!
 Твой путь земной не путь ли въ рай?
 Живеть Его любовь святая
 Изъ вѣка въ вѣкъ и безъ конца;
 Къ творенію любовь Творца
 Живеть, не умирая.

Господни милость и покровъ
 Пребудутъ на сынахъ сыновъ
 Тѣхъ, коимъ свята власть Господня:
 Не небеса ль Его престолъ?
 И не Ему ль подвластны доль,
 И твердь, и преисподня?

Создатель Онъ и царь всего...
 Хвалите Бога своего,
 Того, Кому, вы предстоите,
 Могучій сонмъ Его пословъ!
 Полки Его святыхъ рабовъ,
 Царя благословите!

Вы гласу внемлете Его:
 Да славословите Того,
 Чьи совершаете велѣнья;
 Вы, тьмы и тьмы духовъ и силъ,
 Вы, рати солнцевъ и свѣтилъ,
 Вы—рукъ Его творенья!

Міры и звѣзды, пѣснь Ему!
 Псаломъ Владыкѣ своему!
 Да будетъ вся Его держава!
 Благослови, благослови,
 Душа моя, Отца любви!
 Ему во вѣки слава!

IV.

На Воскресеніе Христово.

(Въ сборникѣ подъ № 53).

Душа моя, ликуй и пой,
 Наслѣдница небесъ:
 Христось воскресъ, Спаситель твой
 Воистину воскресъ!

Такъ! адъ предъ Сильнымъ изнемогъ:
 Изъ гробовыхъ веригъ,
 Изъ ночи смерти Сына Богъ
 И съ Нимъ тебя воздвигъ.

Изъ свѣта вѣчнаго Господь
 Сошелъ въ жилище тьмы;
 Облекся въ персть, одѣлся въ плоть,
 Да не погибнемъ мы!

Неизреченная любовь,
 Всѣхъ таинствъ высота!
 За насъ Свою святую кровь
 Онъ проліалъ съ креста.

Чистѣйшей кровію Своей
 Насъ, падшихъ, искупилъ
 Отъ мукъ и гроба, изъ сѣтей
 И власти темныхъ силъ.

Христосъ воскресъ, Спаситель мой
 Воистину воскресъ!
 Ликуй, душа: Онъ предъ тобой
 Раскрылъ врата небесъ...

V.

Псаломъ 143.

(Въ сборникѣ подъ № 103).

Господь мою десницу брани,
 И мышцы битвамъ научилъ;
 Къ Нему воздвигну гласъ и длани:
 Благословенъ Податель силъ!

Благословенъ мой Избавитель,
 Крушитель броней и забралъ,
 Помощникъ мой и Защититель,
 Богъ—на Него жъ я уповалъ!

Что человекъ, о Всемогущій?
 А на него взираешь Ты
 Изъ свѣтлой, неприступной кущи,
 Съ небесной тайной высоты!

Ночному мы равны призраку,
Испельцу изъ жилища тьмы.
Весеннему подобны злаку,
Травы скорѣе вянемъ мы.

Всевышній небо преклоняетъ
И—въ буряхъ, молніяхъ и мглѣ—
Средь облакъ путь Свой направляетъ
Къ объятай трепетомъ землѣ.

Онъ гнѣвные преклонитъ взоры—
И бездны стонуть и ревуть,
Колышутся волнами горы,
Утесы и холмы бѣгутъ.

Простеръ святую съ неба руку—
Исторгъ меня изъ шумныхъ водъ,
Послалъ на грѣшныхъ скорбь и муку,
Сразилъ, развѣялъ злобный родъ!

Ковали хищники крамолы;
Десница лжи—десница ихъ,
Въ устахъ ихъ тщетные глаголы;
Исчезли въ замыслахъ своихъ...

Прославлю на златой псалтирѣ
Защиту Бога моего:
Пою на брани, въ сладкомъ мирѣ,
Пою, ликующей, Его,

Его, дающаго спасенье
И честь, и торжество царю!
Къ Тебѣ, Давида заступлене,
Мой Господи, къ Тебѣ парю!

Отъ гладнаго меча, Владыка,
Ты Твоего раба хранилъ;
Каратель чуждаго языка,
Ихъ гонишь духомъ бурныхъ крылъ.

Ихъ зрѣлъ я: юная дубрава,
Воздвиглись мощные сыны;
Одежда дочерей—блескъ и слава,
Въ красу, какъ храмъ, облечены.

Питаются роскошной паствой
Ихъ многоплодныя стада;
Трапезы клонятся подъ яствой;
За ихъ виномъ молчить вражда;

Молчить мятежь и своевольство,
Окованъ дерзостный разбой;

Ихъ нѣжить тучное довольство,
Труды ихъ золотитъ шокѡй.

Грядутъ—и очи къ нимъ подѣмлютъ
Пришельцы изъ земель чужихъ;
Восторженнымъ ихъ пѣснямъ внимаютъ
И ублажаютъ долю ихъ!

Но блага грѣшниковъ мгновенны:
Подуетъ вѣтеръ—гибнетъ плоть!
Сыны же Израиля блаженны:
Хранитель нашъ и Богъ—Господь!

VI.

М о л и т в а у з н и к а.

(Въ сборникѣ подъ № 117).

Руку прости надъ моею темницей,
Господи! сирую душу мою
Ты осѣни милосердой десницей!
Господи, Боже, къ Тебѣ вопію!

Нѣтъ! Своего не погубишь созданья!
Скорбныхъ ли чадъ не услышитъ Отецъ?
Зри мои слезы, сочти воздыханья,
Вѣры моей не отвергни, Творецъ!

Мнѣ не избавиться смертныхъ рукою:
Другъ мой и ближній мнѣ гибель изрекъ...
Такъ! я спасуся единымъ Тобою!
Господи! Что предъ Тобой человекъ?

Боже мой! тяжки мои преступленья!
Мприла нѣтъ моимъ тяжкимъ грѣхамъ...
О, да воскресну изъ узъ заточенья
Чистъ и угоденъ Господнимъ очамъ!

Будь для меня исцѣляющей чашей,
Чашей спасенья, мой горестный плакъ!
Слезы!—омоюсь купелію вашей:
Новъ я изыду изъ сумрачныхъ стѣнъ—

Новъ и для жизни, Ему посвященной...
Онъ мой Спаситель, Защитникъ и Богъ!
Съ неба внимаешь молитвѣ смиренной:
Милостивъ Онъ, Онъ отечески строгъ!

VII.

Молитва.

(Въ сборникѣ подѣ № 116).

Прибѣгну къ Господу съ мольбою,
 Небеснаго взыщу Отца:
 Не дай мнѣ, Боже, пасть душою,
 Но да крѣплюся до конца!

*Ты знаешь испытаній мру,
 Что мнѣ во благо, знаешь Ты:
 Пролей живительную вѣру
 Въ меня съ надзвѣздной высоты.*

Душа моя не есть ли поле
 Иссохшее въ тяжелый зной?
 О Боже! Боже мой! доколѣ
 Отринуть буду я Тобой?

Не презри Твоего созданья;
 Твое творенье я, Творецъ!
 Нечистыя мои мечтанья,
 Сорви, исторгни, какъ волчець!

*Низвергни въ море преступленья,
 Грѣхъ буйной юности моей!*
 Даруй мнѣ тихія моленья!
 Очисти взоръ моихъ очей!

Да устремлю туда желанья,
 Гдѣ ужаса и скорби нѣтъ,
 Гдѣ блескомъ вѣчнаго сіянья
 Господень вертоградъ одѣтъ!

VIII.

Утренняя молитва.

(Въ сборникѣ подѣ № 34)

Отецъ—Хранитель, Боже мой!
 Подѣ сѣнью Твоего покрова
 Я сладостный вкушалъ покой—
 И вотъ открылъ я вѣжды снова!

Ты создалъ свѣтъ златого дня,
 Ты создалъ мракъ отрадной ночи—
 И день и ночь блюдутъ меня
 Твои недремлющія очи.

Благій! воздать могу ли я
 Твоей любви неизреченной?
 Не приметъ жертвы длань твоя;
 Ты требуешь души смиренной:

Души, боящейся грѣховъ,
 И чистой, и прямой, и вѣрной,
 И любящей Твоихъ сыновъ
 Любовію неліцемерной.

О, милосердый мой Отець!
 Я отъ Тебя ли чтѣ сокрою?
 Ты проникаешь тьму сердець,
 Ихъ дно раскрыто предъ Тобою.

Я падалъ, падаю сто кратъ...
 Но, въ милостяхъ неистощимый,
 Ты зришь: я скорбію объять,
 Терзаюсь я, грѣхомъ тягчимый.

Безъ помощи Твоей чтѣ я?
 Ты вѣдаешь мое безсилье;
 Но гдѣ безсилна жизнь моя,
 Тамъ мощно силъ Твоихъ обилье.

О, Боже! духъ мой обнови
 И сердце мнѣ создай иное;
 Надежды, вѣры и любви
 Да свѣтитъ солнце мнѣ святое!

Ты склонишься къ мольбѣ моей:
 Христовой кровью омовенный,
 И я въ числѣ Твоихъ дѣтей,
 Небесъ наслѣдникъ обреченный.

Сей день, мнѣ посланный Тобой,
 Да будетъ мнѣ къ Тебѣ ступеню!
 Да будетъ на стезѣ земной
 Мнѣ шагомъ къ горнему селеню!

IX.

Вечерняя молитва

(Въ сборникѣ подъ № 35).

Погаснулъ день: склонился міръ къ покою;
 Открыли небеса
 Въ безчисленныхъ свѣтилахъ надо мною
 Господни чудеса.

Съ обзора солнце свель и въ твердь ночную
 Возводитъ Богъ луну,
 И шумъ прервать и суету земную
 Повелѣваетъ сну.

Онъ предписалъ успокоеню время
 И срокъ дневнымъ трудамъ:
 Сложу жъ и я съ рамень усталыхъ бремя
 И членамъ отдыхъ дамъ.

Но на отрадномъ не проструся ложѣ,
 Доколѣ предъ Тобой
 Не взыйдетъ гласъ моихъ хваленій, Боже,
 Господь и Пѣстунъ мой!

Съ одра возставъ, возвалъ я,—и мѣленю
 Ты внялъ, Владыко силъ!
 И подъ Твоею благодатной сѣнью
 Я день сей совершилъ.

Отецъ! Твои щедроты кто исчислить?
 Кто взвѣситъ ихъ возмогъ?
 Тебѣ воздать никто да не помыслить,
 Благій безъ мѣры Богъ!

Душѣ и тѣлу Ты готовишь яству;
 Ты съ нами каждый часъ;
 Какъ вѣрный пастырь охраняетъ паству,
 Такъ охраняешь насъ.

Ты дѣлу нашихъ рукъ успѣхъ даруешь,
 Ты, преклонясь къ слезамъ,
 И нашъ недугъ, и нашу скорбь врачуешь,
 И шлешь отраду намъ.

Внемли жъ моимъ вздыханіямъ сердечнымъ,
 Мольбамъ моей души:
 Всѣхъ большее къ дааньямъ безконечнымъ,
 Творецъ мой, приложи!

Омой купелію Христовой крови
 Меня отъ всѣхъ грѣховъ,
 И на пути къ Тебѣ, Отецъ любви,
 Будь вождь мой и покровъ!

Я всё свои заботы и печали
 Возвергну на Тебя:
 Мнѣ въ благо ихъ Твои же руки дали;
 Что жъ мнѣ крушить себя?

Потокъ отрадный вѣры и надежды
 Ты въ перси мнѣ пролей,—
 И я безъ трепета закрою вѣжды
 До утреннихъ лучей.

Не только для меня—Ты будь защитой
 Всѣхъ драгоценныхъ мнѣ:
 Пусть Твой народъ, рукой Твоей прикрытый,
 Почіеть въ тишинѣ!

Когда же блеску солнца ранній пѣтель
 Провозгласитъ привѣтъ,
 Да вспрянетъ духъ мой, радостенъ и свѣтель,
 И бодръ и въ мощь одѣтъ!

Ты будешь первой мыслию моею
 И я, отвергнувъ страхъ,
 Воздвигнусь—и съ Тобой, мой Богъ, успѣю
 Во всѣхъ своихъ трудахъ.

X.

Росинки.

(Въ сборникѣ № 25).

Благостный, Вѣчный,
 Дивный,—не въ шумѣ,
 Богъ не въ грозѣ:
 Нѣтъ,—въ тихой думѣ,
 Въ глуби сердечной,
 Въ теплой слезѣ,
 Въ скорби незлобной,
 Въ дѣвѣ подобной
 Чистой росѣ!

XI.

Благодать Господня.

(Въ сборникѣ № 32).

Хвала и слава будь тебѣ,
 Владыко, Боже мой!
 Ты пекся о моей судьбѣ,
 Ты былъ всегда со мной!

Къ Тебѣ взывалъ ли въ страхѣ я—
 Не тщетенъ былъ мой зовъ:
 Благій! Премудрый! длань Твоя—
 Мой щитъ и мой покровъ.

На *одрѣ скорбей* я палъ, стена:
 „Спаси!“ я такъ молилъ...
 Ты *спасъ*, Ты *исцѣлилъ* меня:
 Хвала, Источникъ силъ!

Врагомъ бывалъ ли оскорбленъ,
 Восплачусь предъ Тобой:
 Ты дашь терпѣнье—врагъ прощень,—
 И въ сердцѣ вновь покой.

Блуждаю ли въ своемъ пути,
 Призраками прельщенъ,
 Промолвлю: „путь мой освѣти,“
 Гляжу—и освѣщенъ.

Скорблю,—нигдѣ отрады нѣтъ:
 „Ахъ! долго ль?“ вопію,
 И утѣшенье Твой отвѣтъ
 На жалобу мою.

Ты—Богъ благій, ты—щедрый Богъ,
 Отецъ того, кто сиръ;
 Въ нуждѣ, въ соблазнахъ мнѣ помогъ;
 Ты плешь мнѣ мощь и миръ.

Хвала! и горе—Твой посоль:
 Сближаюсь имъ съ Тобой,
 Въ немъ слышу Твой живой глаголь;
 Хвала, Наставникъ мой!

Земля и твердь и поле волнѣ—
 Твоей любви храмъ;
 Твоихъ даровъ не мръ ли полнъ?
 Хвала! Ты далъ ихъ намъ.

Хвала, хвала за кровь Того,
 Кто грѣшныхъ смертью спасъ!
 Нашъ Богъ и Сына Своего
 Не пожалѣлъ для насъ.

О, сколь Господь насъ возлюбилъ!
 Издай же пѣсни, грудь!
 Органомъ славы Богу силъ,
 Народъ Господень, будь!

Онъ преклоняетъ слухъ на стонъ,
 Речеть—и стона нѣтъ!
 Насъ по искусствѣ краткомъ онъ
 Восхитить въ вѣчный свѣтъ.

Мой духъ, на милость уповай,
 Которой нѣтъ конца;
 Сколь благъ твой Богъ, не забывай
 И чти законъ Отца.

XII.

Мое предназначенье.

(Въ сборникѣ № 41).

.
 Ты отдаленъ отъ суеты,
 Отрѣзанъ ты отъ преткновеній.
 Жалѣешь о наукахъ ты?
 Но, полный и теперь сомнѣній,
 Скажи: что было бы съ тобой,
 Когда бы легкою душой
 Ты неся по порогамъ преній,
 Раздравшихъ нынѣ быть людской?
 Непостояненъ ликъ науки,
 Какъ ликъ измѣнчивой луны;
 Но изъ сердечной глубины
 Текуть одни и тѣ же звуки
 И вторятся изъ вѣка въ вѣкъ.
 Ихъ слышать, какъ сквозь сонъ мятежный,
 Дрожить и млѣть человѣкъ,
 И рвется въ оный край безбрежный,
 Гдѣ все покорно красотѣ,
 Гдѣ правда, свѣтъ и совершенство.
 Да разгадаешь звуки тѣ!
 Вотъ долгъ твой, вотъ твое блаженство!
 Богъ—Богъ безмолвія и думъ:
И здѣсь, гдѣ умеръ міра шумъ,
Гдѣ окруженъ ты тишиною,
 Не Онъ ли предъ твоей душою
 Стоитъ, Отецъ Своихъ дѣтей?
 Какъ горный токъ, падающій въ доли,
 Такъ въ сердце братій, въ грудь друзей
 Излей могучіе глаголы

О Немъ, предвѣчномъ, трисвятомъ.
 Да совершишь предназначенье—
 И по трудѣ въ успокоенье
 Онъ призоветъ тебя въ Свой домъ.

XIII.

НОВЫЙ ГОДЪ.

(Въ сборникѣ № 47).

Господи! прибѣжище былъ еси намъ въ родъ и родъ! Пс. 89.

Какъ въ непрерывномъ токѣ водъ
 Струи несутся за струями,
 Такъ убѣгаютъ дни за днями,
 За годомъ улетаетъ годъ...

И вотъ еще одинъ протекъ!
 Онъ скрылся, какъ мечта ночная,
 Которую, съ одра вставая,
 Позабываетъ человекъ;

И какъ въ пустой, глухой дали
 Безъ слѣда умираютъ звуки,
 Такъ радости его и муки
 Всѣ будто не были, прошли.

Прошли онѣ; пройдутъ и тѣ,
 Которыя судьба Господня
 Завтра намъ или сегодня
 Въ святой готовятъ темнотѣ.

Не предъ завѣсой ли стою?
 Я живъ и здоровъ; но что за нею?
 Черезъ день, черезъ годъ, быть можетъ, тлѣю...
 И вѣтръ развѣетъ персть мою.

Не то ли мы, что вешній цвѣтъ?
 Мы жизнь приедемъ на мгновенье;
 Насъ видитъ солнца восхожденье;
 Луна восходитъ—и насъ нѣтъ!

Сыны грѣха и суеты!
 Нашъ вѣкъ не нить ли паутины?
 Безъ измѣненія Единый,
 О Вѣчный! пребываешь Ты.

Ты былъ и до сложенья горъ,
 И до созданія вселенной;
 Ты былъ, когда зарей червленой
 Не просіялъ еще обзоръ.

Какъ съ вѣтви листь, такъ съ оси мѣръ
 Сорветъ стихій мятежныхъ сила;
 Проглотить жадная могила,
 Какъ каплю, землю, твердь, эфиръ;
 И будто платъ совѣшь тогда
 Шатеръ безмѣрный, многозвѣздный;
 Но Самъ надъ безпредѣльной бездной
 Пребудешь, какъ Ты былъ всегда.

Предъ Богомъ тысяча вѣковъ
 Не больше срока часового,
 Что среди сумрака нѣмага
 Стоитъ на стражѣ у шатровъ.

И что-же? каждый день и часъ
 Непостижимый Вседержитель,
 Защитникъ нашъ, Покровъ, Спаситель,
 блюдетъ, и зрѣтъ, и слышитъ насъ.

О дивный въ благости Своей!
 О милостью повсюду сущій!
 Будь близокъ намъ и въ день грядущій!
 Отецъ, храни Своихъ дѣтей!

Все, молча, примемъ, что бы намъ
 Судьбы Твои ни даровали:
 Твое жъ посланье—и печали;
 Ты жизни силу далъ слезамъ.

Избавь насъ только отъ грѣховъ,
 Излей намъ въ перси духъ смиренья—
 И громкимъ гласомъ прѣсноплѣнья
 Тебя прославимъ, Богъ боговъ!

XIV.

В ъ д е н ь р о ж д е н і я .

(Въ сборникѣ подъ № 48).

Вотъ день, въ который для надежды,
 Желаній, страха и скорбей,
 Для чувствъ и думъ открылъ я вѣжды,
 Для испытаній жизни сей;
 Вотъ день, въ который я впервые
 Отверзъ уста свои нѣмые...
 Ахъ! свѣту плачь былъ мой привѣтъ
 Въ тотъ день, когда узрѣлъ я свѣтъ!

И много, много мнѣ печали
 Наставшіе часы и дни,
 Страданья много даровали—
 И темны впереди они!
 Но Богъ—отецъ чадолюбивый:
 Мнѣ день и не одинъ счастливый
 Былъ посланъ Имъ: благословенъ
 Да будетъ Онъ, Господь временъ!

Пріялъ я отъ Него благое;
 И злаго я ли не приму?
 Мое желаніе слѣпое
 Чтó можетъ предписатьъ Ему?
 Онъ знаетъ пору ведра, грозы,
 Веселье, горе, смѣхъ и слезы,
 Его святой и дивный рокъ
 Даетъ вселенной въ должный срокъ.

Сгоняютъ жаръ и мглу съ лазури
 И возрождаютъ вновь ээиръ
 Всевышнимъ посланныя бури;
 Отъ нихъ юнѣетъ дряхлый міръ:
 И какъ онѣ моря и сушу,
 Такъ точно бури жизни душу
 Подъемяютъ съ гибельнаго сна—
 И обновляется она.

Мой путь не путь ли къ совершенству?
 И такъ впередъ съ сего же дня
 Безъ страха къ вѣчному блаженству!
 Впередъ: мой Богъ ведетъ меня!
 Ведетъ изъ края искупленья
 Въ священнѣй край успокоенья,—
 Туда, въ страну своихъ духовъ,
 Гдѣ буду чистъ и безъ грѣховъ.

XV.

В ъ к о н ц ѣ н е д ѣ л и .

(Въ сборникѣ подѣ № 36).

Летать! возврата нѣтъ часамъ,
 Назначеннымъ отъ Бога намъ:
 За ночью день, за мракомъ свѣтъ—
 И вотъ уже недѣли нѣтъ.

Хранитель благостный! хвала
 За всё любви Твоей дѣла,
 Хвала за тьму щедротъ Твоихъ!
 Когда и гдѣ не видимъ ихъ?

Свободны ли мы отъ вины,
 Кѣмъ были мы укрѣплены?
 Тобою побѣдили грѣхъ,
 Ты далъ намъ силу и успѣхъ!
 И кто предъ Богомъ чистъ и правъ?
 Увы! грѣшимъ и не узнавъ!...
 О милосердые! О любовь!
 Ходатай намъ—Христова кровь!

Несемся по потоку дней,
 Все ближе къ вѣчности Твоей;
 Тобой сочтенъ нашъ каждый часъ:
 Послѣдній Ты сокрылъ отъ насъ.
 Тебя мы молимъ, Царь вѣковъ:
 Да не страшить насъ зовъ гробовъ!
 И на судѣ насъ оправдай,
 И смертью насъ веди въ Свой рай!

Окончивъ скользскій путь земной,
 Твоей отеческой рукой
 Да будемъ, Боже, взяты мы
 Въ твой горній домъ изъ дола тьмы!
 Тамъ сумрака, тамъ ночи нѣтъ,
 Тамъ блещетъ неизмѣнный свѣтъ:
 О Солнце правды! намъ Твой лучъ
 Да свѣтитъ средь житейскихъ тучъ!

XVI.

Терпѣніе.

(Въ сборникѣ подъ № 23).

Все кругомъ темно и душно,
 Твердь заволокло грозой...
 Сердце, Богу будь послушно!
 Онъ твой Богъ, Хранитель твой!
 Стрѣлы грома Онъ притупить,
 Солнце возведетъ на твердь;
 Стихнетъ буря, миръ наступитъ,
 Изнемогутъ страхъ и смерть.

Ты предалъ ли пепель милый
 Друга, свѣта дней твоихъ,
 Хладной тѣмѣ нѣмой могилы:
 Будь безропотенъ и тихъ!
 Свѣтель посвяляя сѣмя,
 Сѣмя взыйдетъ для жнеца:
 Вамъ разлука лишь на время;
 Въ домъ свидитесь Отца!

Возросли ли трудъ и нужды,
 Истомилъ ли зной тебя:
 Богу скорбные не чужды;
 Богу сирыхъ ввѣрь себя!
Онъ и самыя страданья
Посылаетъ въ благо намъ;
 Знаетъ мѣру испытанья,
 Внемлетъ вздохамъ и слезамъ.

На твою благую славу
 Клеветали,—черный змѣй
 Льетъ смертельную отраву,—
 Брось унынье, не робѣй,
 Спасу слѣдуй безъ боязни;
 Не щадила жъ и Христа
 Злоба буйной непріязни!
 Посрамится клевета!

„Пусть бы врагъ... но мой гонитель
 „Другомъ былъ души моей;
 „Хлѣба, думъ моихъ дѣлитель,
 „Сынъ мой, братъ мой—мнѣ злодѣй!“
 Тяжко?—такъ! но все жъ слѣпому,
 Все жъ безумному прости;
 Съ вѣрой воззови къ Благому,
 Шествуй по Его пути.

Кто, недугомъ пораженный,
 Не поднимется съ одра,
 Да не ропщеть, дерзновенный!
 Будь душа его бодра:
 Благъ и святъ Непостижимый,
 Святъ и благъ Его законъ;
 Въ чадахъ Бога сынъ любимый
 Тотъ, кого накажетъ Онъ.

Узникъ горестный,—терпѣнье!
 Мракъ и ужасъ предъ Тобой;
 Но не дремлетъ Провидѣнье,

Нѣтъ, не спитъ Создатель твой;
 Не забылъ тебя Спаситель:
 Здѣсь ли плѣнь твой разрѣшить,
 Въ ту ли вознесетъ обитель,
 Здѣсь ли, тамъ ли,—Овъ твой щитъ—
 Здѣсь за теплымъ солнцемъ лѣта
 Мракъ убійственной зимы;
 Здѣсь огонь златаго свѣта
 Гаснетъ средь внезапной тьмы;
 Здѣсь то ведро, то ненастье,
 То воденье, то покой:
 Дымъ и вѣтеръ—мира счастье,
 Все—на время подь луной.

Не теряйте упованья:
 Здѣсь начало—тамъ конецъ;
 Тамъ—терпѣнью воздаянье,
 За побѣду—тамъ вѣнецъ.
 Такъ! за гробомъ—отдыхъ вѣчный:
 Други, чѣмъ тяжелѣ намъ
 Путь земной и скоротечный,
 Тѣмъ вѣрнѣе къ небесамъ!
 Потерпите Бога, братья!
 Васъ, омытыхъ отъ грѣховъ,
 Призоветъ въ Свои объятя
 Онъ, Отецъ Своихъ сыновъ;
 Потерпите день единый,
 Потерпите малый часъ:
 Свѣтъ безъ ночи, безъ кончины,
 Вѣчность ожидаетъ васъ!

XVII.

Надежда.

(Въ сборникѣ подъ № 8).

Горе тѣмъ, чье упованье—
 Суета, и прахъ, и тлѣнь!
 Не легко тому страданье;
 Но и въ скорби тотъ блаженъ,
 Кто надѣется на Бога,
 Кто, смиривъ души раздоръ,
 Къ свѣту горняго чертога
 Возвышаетъ свѣтлый взоръ!..

XVIII.

Поминки.

(Въ сборникѣ подъ № 17).

Помѣнемъ же родимыхъ,
 Ушедшихъ въ мѣръ иной,
 Возлюбленныхъ, незримыхъ,
 Вкушающихъ покой!
 Для нихъ ужъ нѣтъ печали,
 Заботы нѣтъ для нихъ...
 Мы только—мы отстали
 Отъ спутниковъ своихъ.

Ахъ! съ нами не они ли,
 Среди надеждъ и сновъ,
 И радости дѣлили,
 И тягости трудовъ?
 Ихъ взоръ для насъ унылыхъ
 Податель былъ утѣхъ:
 Мы все въ объятяхъ милыхъ
 Вкушали—плачь и смѣхъ!

И вотъ—надъ ихъ гробами
 Стоимъ мы здѣсь одни:
 Ужъ нѣтъ любезныхъ съ нами!
 Увы! Ушли они!
 Чтѣ вѣкъ нашъ?—Сонъ! Мечтанье!
 Не все ли здѣсь на часъ?
 Что жъ вѣчное желанье
 Одно не гаснетъ въ насъ?

Найдемъ ли похищенныхъ?
 Ихъ погребли мы прахъ;
 Поищемъ незабвенныхъ
 Въ надоблачныхъ странахъ.
 Не тамъ ли совершенство?
 Не тамъ ли миръ и свѣтъ?

И царствуетъ блаженство,
 И слезъ и стоновъ нѣтъ?

О, Милосердый, Вѣчный!
 Да совершимъ съ Тобой
 Мгновенный, скоротечный,
 Но скользскій путь земной!
 Да узримъ надъ звѣздами
 Всѣхъ тѣхъ, которыхъ Ты

Связалъ любовью съ нами
Въ юдоли темноты!

Не смыла ли ихъ пятна
Спасителя кровь?
Во вѣки необъятна,
Отецъ, Твоя любовь!
Идемъ съ Твоею силой:
Тяжелъ житейскій путь;
Но съ ними за могилой
Ты дашь намъ отдохнуть.

Еще мы не въ пустыни...
Умолкъ не всѣхъ же гласъ...
Не всѣ друзья понинѣ
Опередили насъ...
Не огорчимъ ни словомъ,
Ни взглядомъ остальныхъ:
Ты, Боже, будь покровомъ
И мертвыхъ, и живыхъ!

И мы закроемъ очи
Въ опредѣленный срокъ...
Но средь могильной ночи
Зардѣется востокъ:
Насъ встрѣтитъ взоръ любезный,
Увидимъ ихъ въ лучахъ,
И ужъ разлуки слезной
Не будетъ въ небесахъ.

Тоскуемъ мы и страждемъ...
Безсмертія водой,
Водой, которой жаждемъ,
Создатель, насъ напои!
Владыка, Вождь, Хранитель!
Не дай споткнуться намъ!
Да внидемъ въ ту обитель,
Да будемъ чисты тамъ!

XIX.

Безсмертіе

(Въ сборникѣ подъ № 60).

Видалъ ли ты, какъ вѣтеръ предъ собою
По небу гонить стадо легкихъ тучъ?
Одна несется быстро за другою,
На мигъ прерветъ златаго солнца лучъ—

Покроетъ поле мимолетной тѣнью,
 За тѣнью тѣнь найдетъ на горы вдругъ,
 Вдругъ нѣтъ ея, все вновь свѣтло вокругъ,
 И солнце вновь, послушное велѣнью
 Создателя, надъ облачной грядой
 Паритъ, на землю жаръ свой благодатный
 Льетъ съ высоты лазури необъятной
 И, блеща, продолжаетъ подвигъ свой.
 За племенемъ такъ точно мчится племя
 И жизнь за жизнью и за вѣкомъ вѣкъ:
 Не тѣнь ли таже гордый человѣкъ?
 Людей съ лица земли стираетъ время,
 Вотъ, какъ ладонь бы стерла со стекла
 Паръ отъ дыханья; годы ихъ дѣла
 Уносятъ, какъ струя тотъ слѣдъ уносить,
 Который рябитъ воду, если бросить
 Дитя, рѣзвясь, съ размаху всей руки
 Скользящій, гладкій камень въ токъ рѣки.

Взгляни: стоитъ хозяйка молодая—
 И вотъ, любимцевъ съ кровель созывая,
 Имъ сыплеть щедрой горстью кормъ она;
 На зовъ ея, на дождь златой пшена,
 Подъемятся, другъ друга упреждая,
 Спѣшать—и вмигъ къ владычицѣ своей
 Зеленыхъ, бѣлыхъ, сизыхъ голубей
 Слетается воркующая стая...
 Подобно имъ, мечты слетаютъ въ умъ,
 Подобно имъ, тѣлятся въ немъ картины,
 Когда склоню пугливый слухъ на шумъ
 Огромныхъ крыльевъ ангела кончины.

Въ душѣ моей всплываетъ образъ тѣхъ,
 Которыхъ я любилъ, къ которымъ нынѣ
 Ужъ не дойдетъ ни скорбь моя, ни смѣхъ:
 Они сокрылись—я одинъ въ пустынѣ.
 И вдругъ мою печаль смѣняетъ страхъ:
 Вступаетъ въ мозгъ костей студеный трепетъ;
 Дрожащихъ устъ невнятный, слабый лепетъ
 Едва промолвить можетъ: „тотъ же прахъ,
 Такой же гость, ничтожный и мгновенный
 За трапезой земного бытія,
 Такой же червь, какъ всѣ окрестъ, и я.
 Часы несутся; вскорѣ во вселенной

Не обрѣтуть и слѣда моего;
 И я исчезну въ лонѣ ничего,
 Изъ коего, для бѣды и на ястлѣнне,
 Я вызванъ рокомъ на одно мгновенье“.
 Увы! единой вѣрѣ власть дана
 Въ виду глухого, гробового сна
 Вспокоить, укрѣпить, утѣшить душу:
 Блаженъ, чей вождь въ селенье звѣздъ она!
 „Нѣтъ! Своего подобья не разрушу“—
 Такъ страху нашихъ трепетныхъ сердець
 Ея устами говоритъ Творецъ:
 „Потухнуть солнца; сонмы рати звѣздной,
 Какъ листья съ древа, такъ падуть съ небесъ,—
 И бѣгъ прервется міровыхъ колесъ;
 Земля поглотится, какъ капля, бездной,
 И будто риза, обветшаетъ твердь.
 Но мысль — Мой образъ: или ей, нетлѣнной,
 Млѣть и дрожать?—Ей что такое смерть?
 Надъ пепломъ догорающей вселенной,
 Надъ прахомъ всѣхъ распавшихся міровъ
 Она полетъ направить дерзновенный
 Въ Мой домъ, въ страну родимыхъ ей духовъ!“

Безсмертья свѣтлаго наслѣдникъ, я ли
 Пребуду сердцемъ прилѣпленъ къ землѣ:
 Къ ея обманамъ, призракамъ и мглѣ,
 Къ утѣхамъ лживымъ, къ суетной печали
 И къ той ничтожной суетной мечтѣ,
 Напитанной убійственной отравой,
 Боторую въ безумной слѣпотѣ
 Мы называемъ счастьемъ и славой?

Смѣжу ли очи я, когда прозрѣлъ?
 Надеждъ, моихъ желаній всѣхъ предѣлъ—
 Уже ль и нынѣ только то, что можетъ
 Мнѣ дать юдоль страданья и суеты?
 Или души плѣненной не тревожить
 Тоска по томъ, чего подъ солнцемъ нѣтъ?

XX.

Блаженство.

(Въ сборникѣ подъ № 16).

По краткомъ срокѣ испытанья
 Безсмертье ожидаетъ насъ:

Тогда поглотить всё стenanья
 Исполненный восторга гласъ;
 Мы здѣсь обречены трудамъ—
 Тамъ наше воздаянье—тамъ!

Тамъ!... Уже и здѣсь часы блаженства
 Даются чистому душой;
 Но на землѣ нѣтъ совершенства,
 Непрочень и сердець покой:
 Былъ человѣкомъ человѣкъ—
 И человѣкомъ будетъ вѣкъ.

Тò мiръ съ своими суетами,
 Тò врагъ, который въ насъ самихъ
 И рѣдко побуждаемъ нами,
 Тò преткновенье отъ другихъ,
 Тò немощь, то соблазнъ утѣхъ
 Ввергаютъ насъ въ печаль и грѣхъ.

Здѣсь часто добродѣтель страждеть,
 Порокъ во славу облеченъ;
 Сгубить счастливица злòба жаждеть,
 А кто несчастливъ,—тотъ забвенъ;
 Здѣсь смертный не бываетъ чуждъ
 Ни слезъ, ни слабостей, ни нуждъ.

Здѣсь лишь ищу, но тамъ найду я;
 Я весь преобразуюсь тамъ:
 Тамъ узрю Бога, торжествуя,
 Предамся пѣснямъ и хваламъ!
 Изъ вѣка въ вѣкъ и безъ конца,
 Прославлю тамъ любви Отца!
 Моей Его святую волю,
 Моимъ блаженствомъ буду звать,
 И въ неотъемленную долю
 Онъ дастъ мнѣ свѣтъ и благодать;
 Съ ступени възду на ступень,
 Незаходимый встрѣчу день...

И мнѣ тотъ день откроетъ ясно
 Все то, что темно на землѣ;
 Премудро, свѣтло и прекрасно
 Тамъ явится, чтò здѣсь во мглѣ;
 Съ благоговѣьемъ преклонясь,
 Судебъ постигну цѣль и связь.

Къ престолу Господа проникну—
 Туда, гдѣ онъ не покровенъ.
 „Святъ, святъ Господь мой, святъ!“ воскликну,

Ега сіяньемъ озарень...
 И рать духовъ тогда со мной
 Все небо огласить хвалой.

Средь ангеловъ—имъ равенъ буду
 И буду чистъ, подобно имъ,
 И грѣхъ, и скорбь земли забуду,
 И приобщусь, благой, къ благимъ:
 Возрадуюсь ихъ части я
 И будетъ часть ихъ—часть моя!

О, радость паче словъ и мѣры!
 Тамъ и Того увижу вновь,
 Кто подалъ мнѣ свѣтильникъ вѣры,
 Платилъ любовью за любовь,—
 И прежде чѣмъ съ земли исчезъ,
 Мнѣ указалъ страну небесъ.

О еслибъ, встрѣтившись со мною,
 И мнѣ промолвилъ кто въ раю:
 „Мой братъ, не я ль спасенъ тобою?
 „Ты жизнь, ты душу спасъ мою“!
 Неизреченно тотъ блаженъ,
 Кѣмъ погибавшій братъ спасенъ!

За мной мгновенной жизни горе
 Какъ дымъ, исчезнетъ въ оный день,
 Какъ капля въ безпредѣльномъ морѣ,
 Какъ отъ лучей ночная тѣнь,
 Какъ сотворенный сномъ призракъ,
 Когда предъ солнцемъ таетъ мракъ.

Этихъ стихотвореній В. К. Кюхельбекера вполне достаточно для той цѣли, съ какою онѣ здѣсь приведены. Однако нельзя не пожалѣть, что еще 118 столь же прекрасныхъ и глубоко проникнутыхъ религіознымъ воодушевленіемъ стихотвореній злосчастнаго поэта остаются почти неизвѣстными русскому обществу. Будемъ надѣяться, что и онѣ не останутся подъ спудомъ навсегда, что и онѣ появятся когда либо на свѣтъ Божій.

В. К. Кюхельбекеръ былъ другомъ Пушкина,—и однако же дрался съ нимъ на дуэли. Пушкинъ любилъ поднимать его на смѣхъ въ веселомъ кругу собутельниковъ и иногда подшу-

чиваль надъ нимъ жестоко и безсердечно. Извѣстно, между прочимъ, четверостишіе Пушкина:

„За ужиномъ объѣлся я,
Да Яковъ заперъ дверь оплошно—
Такъ было мнѣ, мои друзья,
И *жюхельбекерно* и тошно“.

Пушкинъ неодобрительно отзывался и о стихотвореніяхъ Кюхельбекера, находя въ нихъ много *славянизмовъ*. Но если принять во вниманіе, что Кюхельбекеръ писалъ болѣе 70 лѣтъ тому назадъ, то едва ли можно назвать безпристрастнымъ сужденіе Пушкина объ его языкѣ. Впрочемъ „Пѣсней отшельника“, написанныхъ уже послѣ 14-го декабря 1826 года въ одиночномъ заключеніи динабургскаго коземата, Пушкинъ не зналъ и его отзывъ относится къ стихотвореніямъ Кюхельбекера, писаннымъ раньше роковыхъ декабрьскихъ событій. „Пѣсни отшельника“ звалъ Жуковский,—и онъ былъ о нихъ высокаго мнѣнія. Какъ извѣстно, цѣня талантъ Кюхельбекера, Жуковский даже покровительствовалъ ему, хотя и безъ успѣха...

Насъ, впрочемъ, не интересуеетъ въ настоящей разъ ни языкъ, ни поэтическое дарованіе Кюхельбекера; мы обращаемъ вниманіе читателя лишь на то истинно-христіанское настроеніе, на тѣ чистыя религіозныя чувства, на ту живую вѣру въ Бога, „Отца своихъ сыновъ“, на преданность Ему и Его промышленію о человѣкѣ, на то христіанское міровоззрѣніе, надежды и чаянія, на ту увѣренность въ личномъ безсмертіи, которыми проникнуты всѣ стихотворенія Кюхельбекера, написанныя имъ въ минуты тяжкихъ испытаній и скорбей. Ничего подобнаго мы не найдемъ у Кюхельбекера въ ранній періодъ его литературной дѣятельности, когда онъ писалъ только „Гимнъ Аполлону“, „Къ Прометею“, „Гимнъ Бахусу“, „Олимпійскія игры“ и т. п. Ясно, что мрачная темница для него была источникомъ духовнаго свѣта. Это онъ и самъ сознавалъ весьма ясно и нерѣдко указывалъ даже въ своихъ стихотвореніяхъ. Такъ въ одномъ прекрасномъ стихотвореніи — „Моей матери“ (оно у насъ не приведено) онъ, между прочимъ, пишетъ:

„Я на землѣ, въ тюрьмѣ я только тѣломъ,
„Но духъ въ полетѣ радостномъ и смѣломъ
„Горѣ несется за предѣлъ земной“.

А въ стихотвореніе „Брату“ (у насъ оно также не приведено) онъ прямо называетъ свои „годы заточенья“—„подателями молитвъ и вдохновенья“. Въ своей „Молитвѣ узника“ онъ ясно говоритъ, что темница для него была горниломъ очищенья и мѣстомъ нравственнаго обновленія и потому благодаритъ Бога за то, что онъ „воскресъ изъ узъ заточенья чистъ и угодеи Господнимъ очамъ“. Высоко цѣняя нравственное значеніе своихъ скорбей и страданій, Кюхельбекеръ даже такъ любилъ ихъ, что сожалѣлъ о нихъ, когда ему была дарована свобода и онъ долженъ былъ оставить свою мрачную тюрьму. Такъ въ своемъ стихотвореніи „Брату“ (въ сборникѣ подъ № 69; у насъ оно не приведено) онъ пишетъ:

Минули же и годы заточенья,
А думалъ я: конца не будетъ имъ!
Податели молитвъ и вдохновенья,
Они парили надъ челоиъ моимъ,
И были ихъ отзвыы—пѣснопѣнья!
И что жъ? обуреваемъ и томимъ
Мятежной грустію, слѣпецъ безумный,
Я рвался въ міръ и суетный и шумный.

Не для его я созданъ: только шагъ
Ступить успѣлъ я за *священный* прагъ
Приюта тихихъ думъ—и ужъ во власти
Глухихъ заботъ, и закипѣли страсти,
И духъ земли, непримиримый врагъ
Небеснаго, раздралъ меня на части:
Затрепетали свѣтлыя мечты
И скрылися предъ княземъ темноты.

Мнѣ тяжела, горька мнѣ ихъ утрата:
Душа ужъ съ ними свыклась, жизнь срослась“...

И такъ, вотъ какое благотворное вліяніе въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго возрожденія имѣло на либеральнаго нѣкогда и легкомысленнаго Кюхельбекера его одиночное темничное заключеніе! Но перейдемъ къ другимъ его злосчастнымъ товарищамъ—декабристамъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Окончаніе будетъ).

Изъ современныхъ газетныхъ толковъ о христіанскомъ бракѣ.

(По поводу статьи В. Розанова въ „Новомъ Времени“).

За тѣ послѣдніе десять—пятнадцать лѣтъ, какіе ознаменовались подъемомъ въ русскомъ обществѣ интереса къ богословскимъ вопросамъ, въ нашей газетной литературѣ явилось особое направленіе, крайне несимпатичное по характеру своему и вредное по самому существу. Это направленіе представляетъ какую-то удивительную своеобразную смѣсь показного благочестія съ проповѣдью широкой свободы страстей, преклоненія предъ христіанствомъ и—снисходительно-небрежнаго отношенія къ нему, подчиненія вѣрѣ и—совершенно свободнаго и своевольнаго толкованія ученія ея. Создалось-ли такое направленіе, какъ результатъ принужденнаго подчиненія обычнаго легкаго газетнаго либерализма духу нашего, болѣе благопріятнаго вѣрѣ, времени, есть ли оно прямое слѣдствіе появленія непризванныхъ учителей вѣры (разумѣемъ, конечно, не одного г. Толстого),—рѣшать этихъ вопросовъ не будемъ, но самое направленіе, безспорно, заслуживаетъ полнаго вниманія и серьезнаго отношенія къ себѣ, такъ какъ и безъ подробныхъ поясненій понятно, что много лжи, самой губительной путаницы понятій и всякаго зла можетъ оно внести въ широкіе круги русскаго общества, гдѣ столь многіе еще доселѣ газетному слову вѣрятъ, какъ проповѣди несомнѣнной истины.

Выразительнѣйшимъ примѣромъ сказаннаго является статья г. Розанова въ 8481 № (за 7 октября текущаго года) „Новаго Времени“, подъ заглавіемъ: „о непорочной семьѣ и ея главномъ условіи“. Авторъ пишетъ по поводу внесеннаго теперь въ наши высшія государственныя учрежденія законопроекта о разводѣ.

и пишетъ, конечно, въ защиту широкой свободы развода: извѣстно, вѣдь, что какъ только поднимается въ нашей свѣтской печати этотъ вопросъ, онъ не иначе рассматривается и рѣшается, какъ въ такомъ только смыслѣ. Въ разсужденіяхъ на эту тему газеты бывають преисполнены столь удивительной любви и снисхожденія къ страждущему отъ современныхъ ненормальныхъ условій брака (разумѣется отсутствіе легкаго развода) человѣчеству, что самое Евангельское ученіе о разводѣ является въ сопоставленіи съ ихъ любвеобильными разсужденіями чрезвычайно жестокимъ и мрачнымъ..... Быть можетъ, большее спокойствіе и отсутствіе увлеченія дали бы инымъ публицистамъ ¹⁾ возможность понять всю чрезмѣрность этой претензіи—презойти въ любви Евангеліе,—быть можетъ, они тогда и допустили бы, что не инымъ чѣмъ, какъ любовію къ грѣшному человѣчеству вызванъ былъ у Божественнаго Учителя чистѣйшей и святой любви и Его строгій приговоръ о разводѣ...

Впрочемъ, литература о разводѣ съ догматической и съ канонической точки зрѣнія и такъ чрезвычайно обильна и обширна, и мы отнюдь не имѣемъ намѣренія пополнять ее съ своей стороны. Но радуя за большую и, кажется, даже за безграничную свободу развода, г. Розановъ высказываетъ удивительныя воззрѣнія на самый бракъ, на нравственную его основу и догматическое существо его, какъ таинства Церкви,—эти именно разсужденія его являются яркимъ образцомъ того направленія, о которомъ мы говорили: излагая взгляды, не только оскорбляющіе священннй институтъ Церкви, но и прямо отрицающіе его, авторъ подтверждаетъ ихъ словами Христа и серьезно думаетъ, что онъ то и даетъ правильное толкованіе ученія Церкви и даже ограждаетъ благополучіе ея самой... Нашу задачу и составляетъ показать дѣйствительную сущность такихъ удивительныхъ разсужденій—въ противоположность ихъ кажущемуся благочестію. Итакъ, рассмотримъ сужденія г. Розанова—а) о нравственной основѣ брака и—б) о догматическомъ существѣ его какъ таинства Церкви.

а) Въ основѣ брака, по мнѣнію г. Розанова, лежать стра-

¹⁾ Вспоминается намъ здѣсь и покойный Лѣсковъ съ подобными же разсужденіями на эту тему въ „Мелоч. архіерейской жизни“.

сти ¹⁾. Эту мысль онъ раскрываетъ подробно и обстоятельно. „Изъять страсти изъ семьи—это значить не начать семьи; мысленно или въ законѣ изъять ихъ изъ семьи—значить даже не дать семьѣ возникнуть. Страсти суть динамическое, живущее и вмѣстѣ матеріальное условіе семьи; порохъ, безъ котораго не бываетъ выстрѣла. Не безъ улыбки и недоумѣнія я читаю иногда, что причина необыкновенной разрушенности семьи въ наше время лежитъ въ сильномъ дѣйствіи и притомъ разнужданныхъ страстей. „Если бы не страсти, семья бы успокоилась“. Я думаю, „если бы не страсти“—семья скорѣе не началась бы“... Однако, какъ бы ни благотѣльно было значеніе страстей, но и г. Розановъ не забываетъ, что человѣкъ есть существо разумное, что поэтому, воспѣвая панигирикъ страстямъ, должно сказать и о разумѣ. „Но, увѣряетъ онъ, замѣчательна глубоко ограниченная его роль въ семьѣ“... „Семья есть институтъ существенно ирраціональный, мистическій. Поэтому совершенно напрасна борьба въ ней противъ страстей; напрасна и даже не права ²⁾. Разуму, какъ и всякому закону, страсть можетъ отвѣтить просто: „я здѣсь образую все—и я господствую. Семья есть мой домъ и именно сотканный мною. Безъ меня ни законъ, ни разумъ, семьи не создастъ. Вотъ почему, когда я рушу семью, я рушу свое созданіе, рву свой покровъ, издѣліе внутренностей моихъ. Мнѣ больнѣе отъ этого, чѣмъ всякому закону, всякому разуму; безъ крова, подъ небомъ теперь—я, и передъ вѣроятною гибелью. Кромѣ того, изслѣдуйте меня и вы убѣдитесь, что не безъ причины я тку такое благородное и нѣжное существо, какъ семья: самая природа моя и происхожденіе мое—благородны, какъ и постоянный мой уклонъ. Я есмь идеаль въ томъ смыслѣ, что непрерывно стремлюсь къ идеальному, и именно въ значеніи непорочнаго. И если я ухожу, не объясняя никому причинъ, изъ семьи, знайте, что я именно ухожу изъ семьи уже порочной, и съ надеждой и усиліемъ на мѣстѣ ея соткать другую и именно непорочную семью; неправильно родивъ, я усиливаюсь къ

¹⁾ Въ той же статьѣ г. Розановъ, вмѣсто множественнаго числа, употребляетъ единственное и говорить, что въ основѣ брака лежитъ страсть. Конечно, это правильнѣе, потому что—какія же многія страсти могутъ лежать въ основѣ брака, кромѣ одной—извѣстной?

²⁾ Курсивъ—нашъ, какъ и на стрр. 659 и 660.

новымъ родамъ, оплакавъ трупъ неудавшагося младенца“... „Непорочная семья есть величайшій идеалъ въ смыслѣ социальнаго строительства; но разумъ построить ее не тогда, когда запретить страсти, вытретъ ихъ, какъ резина стираетъ карандашъ; тогда ничего не будетъ, не будетъ семьи. Да и не въ правѣ онъ, пассивный регуляторъ, бороться противъ образователя и матеріи семьи. Но онъ можетъ все устроить, ставъ на скромное мѣсто мудраго аналитика, изслѣдователя, пособника. Онъ не умѣетъ здѣсь родить; но, какъ искусный акушеръ, онъ можетъ помочь родиться“...

Итакъ, основа семьи и зиждительная сила ея, по туманному разсужденію г. Розанова,—страсти (точнѣе страсть); разумъ имѣетъ въ ней мало значенія. Правда,—значеніе разума въ той же статьѣ г. Розановъ называетъ „распорядительнымъ“,—правда и то, что если онъ есть „мудрый аналитикъ, изслѣдователь, пособникъ и искусный акушеръ“, то мѣсто его, повидимому, нельзя назвать „скромнымъ“, а роль его—„замѣчательно ограниченной“, но г. Розановъ этого противорѣчія замѣчать не желаетъ. Его главная мысль есть дѣйствительно мысль о ничтожномъ значеніи въ семьѣ разума и о господственномъ и почти исключительномъ значеніи страстей,—такъ что приведенные лестные отзывы о разумѣ есть не болѣе, можно сказать, какъ дань приличію, потому что-нельзя же дѣйствительно, не нарушая приличія, человека, разумное существо, въ важнѣйшемъ и существеннѣйшемъ моментѣ его жизни, представлять вгруппкой исключительно страстей...

Но существа дѣла подобныя фразы, конечно, нисколько не измѣняютъ. Разуму дѣйствительно нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ столь важное значеніе имѣютъ страсти,—что разумъ и страсти взаимно другъ друга исключаютъ—вѣдь, это истина элементарная и общеизвѣстная. Разумная страсть—это нѣчто въ родѣ холоднаго огня, горячаго льда, свѣтлой тьмы и тому подобныхъ невозможныхъ вещей. Если страсть подчиняется „распорядительному“ значенію разума, если она подвергается его „мудрому анализу, изслѣдованію“ и проч.,—то она уже не страсть, а разумное чувство.... Но г. Розановъ говоритъ не о разумномъ чувствѣ, а именно о страсти,—это ясно изъ приведенныхъ его словъ, что разумъ, „пассивный регуляторъ“, не въ правѣ не

только господствовать надъ страстью, но даже и „бороться“ съ нею. Слѣдовательно, въ основу семьи онъ полагаетъ страсть, въ самомъ строгомъ смыслѣ слова, и отрицаетъ значеніе въ этомъ случаѣ разума. Такова его мысль, освобожденная отъ ненужныхъ прибавленій, полныхъ внутренняго противорѣчія и не вяжущихся со всѣмъ содержаніемъ его разсужденія.

Какая именно страсть лежитъ, по мнѣнію г. Розанова, въ основѣ семьи,—пояснять это совершенно излишне. „Здѣсь,—скажемъ словами одного христіанскаго писателя,—очевидно, желаютъ поставить законъ плоти или членовъ на мѣсто закона духа. Многохвальная истина въ страсти весьма часто здѣсь есть лишь простое безстыдство, которое не краснѣетъ предъ закономъ нравственности. Плотская похотливость, очевидно, отрицаетъ здѣсь то, что бракъ есть учрежденіе, стоящее выше отдѣльныхъ личностей, что личности даютъ обязательство не только другъ предъ другомъ, но предъ высшимъ авторитетомъ, именно Богомъ, что цѣль брака не есть исключительно то, что выставляется именно здѣсь; что личности должны быть счастливы и взаимно пріятны другъ другу, но что кромѣ того отнюдь не послѣднею цѣлью этого учрежденія является то, чтобы личности черезъ посредство брака были воспитываемы ко взаимному возрастанію въ добродѣтеляхъ, вслѣдствіе чего христіанство также говоритъ о крестѣ, который Богъ положилъ на это состояніе жизни“¹⁾.

Однако, намъ не замедлятъ, конечно, возразить, что какъ нельзя отрицать извѣстныхъ физическихъ потребностей въ человѣкѣ, такъ нельзя отрицать и физической стороны въ бракѣ, Самимъ Богомъ созданной и освященной. Да и нѣтъ основаній и цѣли отрицать ея, ибо изъ физическихъ отношеній между супругами возникаютъ чисто нравственныя, которыя, постепенно возвышаясь и одухотворяясь, могутъ и должны достигать богатаго духовнаго содержанія и проявляться въ возвышеннѣйшихъ и чистѣйшихъ формахъ, существенно содѣйствуя духовному совершенству какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и всего человѣчества...

Не мы, конечно, будемъ спорить противъ этихъ святыхъ истинъ. Но наша рѣчь—о г. Розановѣ. Эги ли истины слѣ-

¹⁾ Г. Мартеусенъ: Христ. ученіе о нравственности (пер. Лопухина Спб. 1890 г.). Т. I. стр. 414.

дуютъ изъ его разсужденія и онѣ ли въ немъ подразумѣваются? Нѣтъ,—и если самъ г. Розановъ думаетъ иначе, то конечно, онъ ошибается. Напомнимъ вновь, что онъ говоритъ о страсти, а не о разумномъ чувствѣ,—страсти же невозможно создать не только высоконравственныхъ отношеній въ бракѣ, но и самаго брака, какъ исключительной преданности одного—одной (и наоборотъ) и связи ихъ на всю жизнь.

Что это такъ,—не подлежитъ сомнѣнiю уже по тому одному, что всякая страсть въ существѣ своемъ есть грубое проявленiе эгоизма, чуждаго мысли (тѣмъ болѣе, что и самый разумъ страстью отрицается и упраздняется) о правахъ, нуждахъ и желанiяхъ другихъ. Не ясно ли противорѣчiе страсти самой идеѣ брака,—идеѣ жизни въ союзѣ съ другимъ и—для другого?... Уже это одно совершенно устраняетъ, всякую правдоподобность мысли о страсти, какъ основѣ непорочной семьи.

Правда, что та именно страсть, которая иными предполагается лежащею въ основѣ брака, повидимому, совершенно чужда эгоизма, представляетъ какъ бы прямое отрицанiе его. почему ей обычно и усвоется названiе любви,—священное имя, которое нигдѣ такъ не опошляется, какъ въ этомъ случаѣ. Страстно влюбленный человѣкъ не забываетъ ли, повидимому, себя самого, не живетъ ли только другимъ, не пренебрегаетъ ли всѣми другими своими потребностями, интересами, нуждами? И сколько подвиговъ самоотверженiя, беззавѣтной храбрости, безтрепетной рѣшимости вызываетъ эта страсть,—говорятъ намъ защитники ея. Какимъ могучимъ двигателемъ является она поэтому, во всѣхъ областяхъ духовной жизни человѣчества! Какiе дивные цвѣты поэзiи расцвѣли на почвѣ ея, какими великими памятниками искусства обязаны мы ей!.. И проч., и проч.

Эти дифирамбы чувственной страсти часто теперь можно встрѣчать въ печати (особенно въ произведенiяхъ г. Розанова), и кому они теперь неизвѣстны? Но если есть въ нихъ что истинное, то лишь въ той мѣрѣ, въ какой, по недоразумѣнiю, подъ страстью въ нихъ понимается то разумное чувство, которое возникаетъ на почвѣ естественнаго взаимнаго влеченiя половъ. Только этому чувству обязано человѣчество указанными прекрасными явленiями въ духовной своей жизни, страсть же необходимо всегда проявлялась и проявляется въ явленiяхъ

отрицательныхъ, внося смуту и горе въ практическую жизнь человѣчества и отраву—въ его духовную жизнь (безнравственныя формы поэзіи и искусства). И только весьма недалеко-видныхъ или нежелающихъ видѣть истину людей она можетъ обмануть, принимая видъ и имя любви и прикрываясь мнимыми подвигами самоотверженія. Ея истинная сущность—грубѣйшій эгоизмъ—не можетъ долго оставаться незамѣтной и скрытой. Особенно обличаетъ и выдаетъ ее то *непостоянство*, которое составляетъ общее и характерное свойство всѣхъ страстей, имѣющихъ источникомъ своимъ физическую природу человѣка. Другія страсти склонны оставаться неизмѣнными какъ въ существѣ своемъ, такъ и въ предметахъ, на которые онѣ направлены. Такъ, гордый человѣкъ—всегда и вездѣ гордь, его гордость, получая себѣ удовлетвореніе, не ослабѣваетъ, а еще болѣе возрастаетъ и неизмѣнно направляется на себя самого, на превознесеніе своей личности. Скупой человѣкъ, пріобрѣтая все болѣе и болѣе, только развиваетъ свою страсть, направленную неизмѣнно на одно и то же—на накопленіе богатства. Напротивъ, какъ бы ни былъ жаденъ человѣкъ, но съѣвши много, онъ чувствуетъ пресыщеніе и отвращеніе къ пищѣ; какъ бы ни любилъ онъ извѣстное блюдо, но злоупотребивши имъ, онъ стремится къ замѣнѣ его другимъ. То же—и въ области страстной любви между лицами различнаго пола: какую бы пылкою страстью ни былъ преисполненъ человѣкъ, но—едва лишь утолить сердечный гладъ мгновеннымъ обладаньемъ,—уже скучаетъ и томится“... и—ищетъ новаго предмета страсти. Самая страсть, быть можетъ, и неизмѣнна и остается въ немъ (какъ прирожденная страстность натуры), но въ отношеніи предметовъ своихъ она крайне непостоянна. Не ясно ли, что она столь же эгоистична, какъ и всѣ вообще страсти? Ея непостоянство несовмѣстимо съ истинной любовью и можетъ быть объяснено только тѣмъ, что, вопреки видимой преданности другому, человѣкъ въ ней служитъ только себѣ самому и именно—низшимъ потребностямъ своей физической природы, преходящимъ и измѣнчивымъ по самому существу своему. На такой ли основѣ создается христіанскій

бракъ? Это ли тотъ чистый источникъ, изъ котораго рождается непорочная семья? ¹⁾).

Только отдѣльные въ жизни случаи подтверждаютъ, повидимому, мнѣніе г. Розанова и придаютъ ему пѣкоторый видъ правдоподобія. Разумѣемъ тѣ случаи, когда страсть дѣйствительно какъ будто ложится въ основу семьи и притомъ такой семьи, которая кажется близкою къ идеалу по взаимной преданности супруговъ, неизмѣнной до конца вѣрности ихъ другъ другу, чистотѣ ихъ отношеній и т. д. Но не трудно видѣть, что и въ этихъ случаяхъ страсть вовсе не имѣетъ приписываемаго ей значенія, что въ такихъ семьяхъ она играетъ роль только временнаго опьянѣнія, болѣзни и т. п., а не дѣйствительной основы. Бываетъ такъ, что у взаимно оцѣнившихъ и, слѣдовательно, разумною любовью полюбившихъ другъ друга—любовь ихъ, постепенно возрастая, переходитъ въ страсть; возникаетъ счастливый семейный союзъ, и иной недалновидный наблюдатель готовъ видѣть въ немъ подтвержденіе благодѣтельнаго значенія страсти. Но страсть остается вѣрною себѣ: она сравнительно быстро уходитъ, и если семейное счастье не разрушается, то ясно, что не страсть, вопреки видимости, лежала въ основѣ его, а именно то разумное чувство, которое предшествовало ей и осталось неизмѣннымъ, когда ея уже не стало, когда она исчезла, именно какъ временное опьянѣніе или болѣзнь. Случается и наоборотъ,—что страсть предшествуетъ разумному чувству; страстное влеченіе сразу овладѣваетъ влюбленными,—когда же оно исчезаетъ, разумъ, вступая въ свои права, усматриваетъ дѣйствительныя основанія ко взаимной любви супруговъ, дѣйствительныя взаимныя достоинства ихъ,—и семья остается счастливою и благоденствующею. Не ясно ли, однако, вновь, что не страсть, а разумное чувство лежитъ въ основѣ такой семьи, что ему она обязана своимъ счастьемъ, элементъ же страсти былъ лишь случайнымъ и несущественнымъ?

Не созидать свойственно страсти, а разрушать, и полагать въ основу брака страсть—значитъ не утверждать достоинство

¹⁾ Самъ г. Розановъ въ примѣръ непорочной семьи приводитъ гоголевскіе типы Аѳанасія Ивановича и Пульхеріи Ивановны. Но, не рискуя совѣтъ разсмѣшить читателей, не станетъ же онъ утверждать, что въ основѣ изъ союза лежала пламенная страсть....

брака и его чистоту, а—ниспровергать его. Болѣе послѣдовательными были, поѣтому, отрицавшіе бракъ во имя свободы страсти западные писатели (напр. Ж. Зандъ и А. Дюма) и наши нигилисты прошлаго времени (М. Волоховъ въ романѣ „Обрывъ“ Гончарова). Если же г. Розановъ стремится согласить свободу страсти съ бракомъ, положивши первую даже въ основу послѣдняго, и вмѣстѣ съ тѣмъ думаетъ не только отстоять, но даже очистить и возвысить христіанское ученіе о бракѣ, то это—лишь выраженіе того направленія, которое мы отмѣтили...

На самомъ дѣлѣ христіанство, какъ и здравый разумъ самого человѣчества—одинаково отрицаютъ и осуждаютъ страсти. Христіанство учить о высококомъ достоинствѣ человѣка, носящаго въ себѣ, въ своемъ разумѣ и своей волѣ, образъ своего Творца, оно призываетъ его къ разумному и свободному служенію Богу, въ состояніе Богосыновства. И для христіанства, поѣтому, нѣтъ страстей ни добрыхъ, ни благородныхъ, ни благодѣтельныхъ: всякая страсть для него есть только зло и грѣхъ, потому что всякая страсть ослѣпляетъ разумъ, порабощаетъ волю человѣка и дѣлаетъ свободнаго сына Божія своимъ рабомъ. И если утверждать, что страсть лежитъ въ основѣ брака, вообще странно, то утверждать, что она лежитъ въ основѣ христіанскаго брака.—кощунственно.

б) Еще любопытнѣе взгляды г. Розанова на бракъ, какъ на таинство Церкви. Любопытны они и сами по себѣ, и—какъ образецъ того отношенія къ ученію христіанской вѣры, какое усвоили себѣ публицисты новаго направленія.

Торжественно и важно говорить въ своихъ разсужденіяхъ о бракѣ, какъ таинствѣ Церкви, г. Розановъ. „Здѣсь мы стоимъ на рубежѣ почти открытія“,—объявляетъ онъ. Въ чемъ же заключается это „почти открытіе“?—„Во всѣхъ таинствахъ, изясняетъ нашъ авторъ, человѣкъ пассивенъ; кающійся, причащаемый, крещаемый, помазуемый мѣромъ онъ стоитъ передъ церковью какъ оголенный членъ міра, какъ древко (?!), по коему течетъ (?!) таинство церкви. Но въ бракѣ? Здѣсь приѣмлющій таинство не только не пассивенъ, но скорѣе пассивная сторона, въ ненарушимомъ ритуалѣ, принадлежитъ церкви, а *вся* активная сторона, т. е. *совершеніе* самаго таинства и шествованіе въ немъ, принадлежитъ бракосочетавшимся. Насколько бракъ не

фиктивенъ, насколько онъ есть „текущее таинство“, онъ объемлетъ тайну жизни самихъ супруговъ, о которыхъ, дѣйствительно, и произнесены всѣ слова, на которыхъ основанъ ритуалъ вѣчанія. Вотъ особенность и исключительность въ таинствѣ брака.

Итакъ, сущность „почти открытія“ г. Розанова состоитъ въ томъ, что, по его мнѣнію, во всѣхъ прочихъ таинствахъ человѣкъ „пассивенъ“, а въ таинствѣ брака „активенъ“.... Не споря пока о достоинствѣ „открытія“, замѣтимъ только, что, къ удивленію, самъ Коперникъ новаго открытія забываетъ и отрицаетъ его, едва успѣвши написать нѣсколько десятковъ строкъ далѣе. Пусть читатель судитъ самъ. „Входитъ ли длительность первою и главною чертою въ таинство?“—спрашиваетъ г. Розановъ и отвѣчаетъ: „Не входитъ. Совершенно нельзя опредѣлить и не вытекаетъ рѣшительно ни изъ какой черты таинства непремѣнная его продолжительность. Сколько времени длится въ человѣкѣ дѣйствіе принятыхъ Св. Даровъ? Невѣдство. До перваго грѣха. Грѣхъ и Тѣло Христово—несовмѣстимы. И согрѣшившій уже вышелъ изъ подъ благодатнаго таинства. Сколько времени длится дѣйствіе крещенія? Въ Вольтерѣ оно кончилось, когда онъ сѣлъ за „Pucelle“, когда писалъ Кандида или „Sur le desastre de Lisbonne“. Отвргнуть Промыслъ (sic),—и нѣтъ болѣе дѣйствія крещенія. *Такъ и съ каждымъ таинствомъ*: его святость—вотъ что вытекаетъ изъ его сущности, что въ немъ исповѣдуются, что въ немъ въ самомъ дѣлѣ есть. И его длительность, его продолжительность опредѣляется всецѣло и исключительно временемъ, пока есть его святые признаки“. Выходитъ, что и во всѣхъ таинствахъ, въ частности—въ крещеніи и евхаристіи, человѣкъ „активенъ“ и активенъ въ такомъ же именно, г. Розановымъ измышленномъ смыслѣ, какъ и въ таинствѣ брака, такъ какъ отъ степени его грѣховности или святости зависятъ, сколько „длится“ дѣйствіе таинства. Право, не стоитъ дѣлать открытія, если столь скоро самому же ихъ забывать.

Но нашъ авторъ вновь возвращается къ таинству брака и рѣшаетъ въ частности вопросъ о его длительности. „Все упорство передъ разводомъ, говоритъ онъ, основывается на непризнаніи въ бракѣ этой единственной черты—святости, т. е. на ученіи о бракѣ, именно не какъ о таинствѣ. Развѣ есть по-

рочныя таинства? Странный вопросъ. Однако, онъ все рѣшаетъ; можно ли сказать, что бракъ еще длится, когда грѣхъ въ немъ живетъ, и притомъ въ какой угодно формѣ—злости, презрѣнія, неуваженія, мысленной невѣрности? Договоръ—длится; гражданскій институтъ длится. Но таинство? Конечно, нѣтъ святого—и нѣтъ болѣе таинства. Только вѣковымъ равнодушіемъ къ браку, отсутствіемъ всякаго къ нему вниманія, можно объяснить, что до сихъ поръ не замѣчена эта простая и самая главная въ немъ сторона. Бракъ съ первымъ грѣхомъ—трупень. Съ грѣхомъ все умерло въ таинствѣ“.

Понятно, что при такомъ богословствованіи автору чрезвычайно легко доказать необходимость самой широкой свободы развода. Если „съ грѣхомъ все умираетъ въ таинствѣ“, а подъ грѣхомъ разумѣется грѣхъ „въ какой угодно формѣ—злости, презрѣнія, неуваженія, мысленной невѣрности“, то, очевидно, „длительность“ брака чрезвычайно мало гарантирована. А какъ только она прекращается, разводъ необходимъ, по мысли г. Розанова, чтобы сохранить святость таинства брака. „Изъ самаго понятія о непорочности вообще всѣхъ таинствъ слѣдуетъ разводъ“, говорятъ онъ. Теперь нашъ бракъ, по мнѣнію г. Розанова,—это „міазматическая клоака, потому что именно порокъ есть законъ его (?!), это—удивительное и исключительное жилое мѣсто, гдѣ никогда не открывается форточка, окно, дверь, труба“... „Узкія ли это двери чистой жизни? Увы, широчайшія ворота всякаго порока“. И это все—отъ недостаточной свободы развода. —„Кто же не знаетъ, что въ католическихъ земляхъ разводъ не существуетъ, и что семья въ нихъ умерла, полторы тысячи лѣтъ проторовшись съ постояннымъ внутреннимъ самоотравленіемъ“. То же грозитъ и нашему браку....

Насколько вѣрны несдержанно рѣзкіе отзывы г. Розанова о современномъ бракѣ, и насколько правдоподобно предсказаніе о будущей печальной судьбѣ его, предоставимъ читателю судить самому,—съ своей стороны мы имѣемъ въ виду коснуться только догматическихъ воззрѣній его на таинства вообще и на таинство брака въ частности. Здѣсь, однако, какъ и въ началѣ изложенія его воззрѣній на нравственную основу брака, намъ приходится прежде всего распутать уже указанное нами противорѣчіе и опредѣлить истинный смыслъ того, что желалъ

сказать г. Розановъ относительно положенія, какое занимаетъ человѣкъ во всѣхъ другихъ таинствахъ, кромѣ таинства брака: является ли онъ въ нихъ „пассивнымъ“, „древкомъ, по которому течетъ таинство церкви“, какъ выражается г. Розановъ, или онъ есть активный дѣятель, поскольку отъ него всецѣло зависитъ „длительность“ каждаго таинства?...

Судя по тому, что послѣднюю свою мысль г. Розановъ поясняетъ примѣрами таинствъ крещенія и евхаристіи,—потому, что это—именно послѣдняя его мысль, и, наконецъ,—потому, что онъ не указалъ (и не могъ указать, конечно) существеннаго отличія таинства брака отъ всѣхъ другихъ таинствъ, мы думаемъ, что эта мысль и есть его истинная мысль. предположеніе же его, что во всѣхъ прочихъ, кромѣ брака, таинствахъ человѣкъ есть „древко“... и проч.,—есть не болѣе, какъ случайно вырвавшаяся, неудачная фраза, вызванная быть можетъ, только наивнымъ желаніемъ произвести „почти открытіе“ въ догматической области. Человѣкъ есть активный дѣятель во всѣхъ таинствахъ,—вотъ мнѣніе г. Розанова, соответствующее всему содержанію его богословскаго разсужденія.

Сама по себѣ эта формула еще не заключаетъ, конечно, въ себѣ ничего несогласнаго съ ученіемъ Церкви. И Церковь учитъ, что Богъ, украсивши человѣка высокимъ даромъ свободы, и въ самыхъ даже таинствахъ, гдѣ Онъ непосредственно дѣйствуетъ на человѣка Своею благодатію, не нарушаетъ ея, предоставляя самому человѣку употреблять даруемую ему благодать въ пользу себѣ или во вредъ, во спасеніе или въ погибель. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ въ таинствахъ является дѣйствительно „активнымъ“, а не „пассивнымъ“ („древкомъ“).—но не въ такомъ смыслѣ понимаетъ это г. Розановъ. Какъ ясно изъ приведенныхъ его разсужденій, то, что человѣкъ въ таинствахъ „активенъ“,—значитъ, что—1) пассивной силой является въ нихъ Божественная благодать (это особенно ясно изъ разсужденій его о таинствѣ брака), и 2) что отъ человѣка исключительно зависитъ „длительность“ дѣйствія таинствъ. Первая мысль неправильна, вторая—и неправильна, и весьма опасна.

1. Первая мысль противна самому понятію о благодати. Благодать есть сила Божія,—сила Бога живаго и всемогущаго,—какъ же можно ей усвоить значеніе пассивное? Только упо-

добляя благодать какой либо матеріальной силѣ, въ родѣ пара, электричества и т. д. (вспомнимъ фразу г. Розанова: „человѣкъ есть древко, по коему *течетъ* таинство церкви“...), можно утверждать подробное.... Если нѣкоторыя вѣроисповѣданія, напр. римско-католическое, и подозрѣваются въ смѣшеніи (хотя и не въ столь, конечно, грубомъ) чувственнаго съ духовнымъ въ понятіи о благодати, то православное ученіе чуждо этого упрека. И съ его точки зрѣнія, въ дѣлѣ освященія человѣка чрезъ таинства Церкви Божественная благодать не только не можетъ имѣть значеніе пассивное, но и болѣе того—ей, несомнѣнно, свойственно преимущественное—и, слѣдовательно, болѣе активное значеніе, чѣмъ самому человѣку, потому что во всякомъ совмѣстномъ дѣйствіи болѣе активная дѣятельность принадлежитъ сторонѣ сильнѣйшей, а не слабѣйшей. Многими свидѣтельствами Св. Писанія можно подтвердить эту мысль (своего мнѣнія г. Розановъ, конечно, никакимъ св. авторитетомъ не считаетъ нужнымъ подтвердить), но мы ограничимся однимъ выразительнѣйшимъ: *Богъ*, говоритъ Ап. Павелъ, *производитъ въ васъ* (христіанахъ) *и хотѣніе, и дѣйствіе по Своему благоволенію* (Филип. II, 13—ср. Ев. Іо. XV, 4—5, Римл. VIII, 26, I Кор. III, 5—7, 1 Сол. V, 23, Евр. XIII, 20—21; и др.).

2. Переходя къ разбору мнѣнія г. Розанова о „длительности“ дѣйствія таинствъ, нельзя не отмѣтить обнаруживаемой имъ при этомъ крайней развязности въ сужденіяхъ. „Длительность“ дѣйствія таинства зависитъ, по его мнѣнію, отъ человѣка,—длится дѣйствіе таинства—„до перваго грѣха“. Г. Розанову отлично, на примѣръ, извѣстно, когда дѣйствіе таинства крещенія прекратилось для Вольтера: „Въ Вольтерѣ оно кончилось, когда онъ сѣлъ за „Pucelle“, когда писалъ Кандида или „Sur le desastre de Lisbonne“. „Отвергнуть Промыселъ (sic),—и нѣтъ болѣе дѣйствія крещенія“... Но извѣстно ли нашему автору, столь далеко проникающему въ область тайнъ божественныхъ, значеніе таинства крещенія по ученію Церкви? Должно сильно въ этомъ сомнѣваться. Въ таинствѣ крещенія человѣкъ, по ученію Церкви, очищается отъ всѣхъ грѣховъ: и первороднаго, и личныхъ, содѣянныхъ до крещенія, и раждается въ новую духовную жизнь. Что же хочетъ сказать г. Розановъ?

То-ли, что Вольтеръ, сѣвши за свои ужасные романы, вновь сталъ виновнымъ въ первородномъ грѣхѣ?... Но это—нелѣпо. Или—что онъ умеръ духовно? Но вотъ что говорится въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ о православной вѣрѣ: „какъ при естественномъ рожденіи каждый изъ насъ получаетъ отъ природы опредѣленный видъ, образъ, остающійся съ нами навсегда, такъ точно и при духовномъ нашемъ рожденіи, таинство крещенія полагаетъ на каждого неизгладимую печать, которая остается на крестившемся всегда, *хотя бы онъ послѣ крещенія надѣлалъ тысячу грѣховъ или даже отвергся самой вѣры*“ (гл. 16). Да слѣдовало бы и то еще знать нашему автору, что доколѣ человекъ живъ телѣсно, нельзя говорить и объ его смерти духовной, ибо и на смертномъ одрѣ отчаяннѣйшіе грѣшники обращаются иногда къ Богу (какъ, говорятъ, и было именно съ Вольтеромъ), свидѣтельствуя тѣмъ, что сѣмя жизни духовной не умираетъ въ нихъ...

Разсужденія г. Розанова о длительности дѣйствія таинствъ въ сущности клонятся къ совершенному отрицанію всякаго значенія ихъ для человекъ. Всего яснѣе слѣдуетъ это изъ его разсужденія о таинствѣ евхаристіи.—„Сколько времени длится въ человекѣ дѣйствіе принятыхъ Св. Даровъ? Неизвѣстно. До перваго грѣха¹⁾. Грѣхъ и Тѣло Христово—несовмѣстны. И согрѣшившій уже вышелъ изъ подъ благодатнаго таинства“... Но задавался ли нашъ авторъ вопросомъ: а какъ долго можетъ прожить человекъ безъ грѣха? Попробуемъ только остановиться вниманіемъ на этомъ вопросѣ—и мы увидимъ, къ какимъ заключеніямъ должно прійти изъ разсужденія г. Розанова.

И Слово Божіе, и собственное сознаніе cadaго согласно свидѣлствуютъ намъ, какъ велика надъ нами власть грѣха. Уже въ книгѣ Бытія говорится, что *помысленія сердца чело-*

1) Позвольте, г. Розановъ, какъ же, однако: „неизвѣстно“ или—„до перваго грѣха?“ Если „неизвѣстно“, то какъ же Вы утверждаете, что „до перваго грѣха“, а если „до перваго грѣха“, то какъ же „неизвѣстно?“... Но говорить противорѣчія,—кажется, въ манерѣ нашего автора, и разбирая его разсужденія, необходимо каждый разъ начинать дѣло съ распутыванія допущенныхъ имъ противорѣчій и съ опредѣленія истиннаго смысла того, что онъ хотѣлъ сказать. На этотъ разъ мысль его, какъ читатель можетъ видѣть самъ, очевидно, именно та, что таинство евхаристіи силу свою сохраняетъ только до перваго грѣха причащенія, слово же „неизвѣстно“ вставлено, вѣроятно, только для красоты рѣчи.

отческаго—*зло отъ юности его* (VIII, 21), а Христось—Спаситель, просвѣщая нравственное сознание человѣческое, возвѣстивъ, что всѣ эти помышленія,—всѣ враждебныя чувства, страстныя пожеланія и проч.—какъ и всякое праздное слово,—суть грѣхи, грѣхи въ собственномъ смыслѣ. И если при свѣтѣ яснаго Евангельскаго ученія объ этомъ предметѣ, человѣкъ со строгимъ вниманіемъ обратится внутрь себя самого, то—только вѣра въ милость Божию и Его всемогущую спасающую силу можетъ уберечь его отъ ужаса и отчаянія. Предъ его сознаниемъ раскроется вся сила грѣха, все всепроникающее господство его. Человѣкъ грѣшитъ, грѣшитъ непрестанно, грѣшитъ въ мысляхъ, въ словахъ и въ дѣлахъ, грѣшитъ „вольнo и невольнo, въ вѣдѣніи и не въ вѣдѣніи“, грѣшитъ тогда, когда рѣшается на зло, грѣшитъ и тогда, когда предполагаетъ, что дѣлаетъ добро,—ибо сколько нечистыхъ побужденій, своекорыстныхъ интересовъ и прочаго зла—и въ „добрыхъ“ дѣлахъ человѣка! Въ своихъ аскетическихъ твореніяхъ Св. Отцы—подвижники (напр. Ефремъ Сиринъ, Іоаннь Лѣствичникъ) ясно доказали это, подробно изслѣдовавъ, до какихъ глубинъ проникаетъ грѣховное зло въ существѣ человѣка. Грѣшитъ человѣкъ непрестанно,—и только со смертью человѣка умираетъ и живущій въ немъ грѣхъ (Римл. VI, 7) ¹⁾. Итакъ, сказать, что таинство евхаристіи имѣетъ для человѣка значеніе только до перваго грѣха его, не значить ли сказать, что оно вовсе не имѣетъ для него значенія?... Ибо невозможно человѣку и короткое время пребыть безъ грѣха—если не словомъ и дѣломъ, то, по крайней мѣрѣ, мыслью, движеніемъ грѣховнаго чувства.

— „Такъ и съ каждымъ таинствомъ“,—утверждаетъ г. Розановъ, и мы можемъ только добавить, что, слѣдовательно, къ отрицанію значенія всѣхъ таинствъ сводятся его разсужденія. Вотъ почему мы и назвали ихъ не только невѣрными, но и очень опасными. И понятно, что бракъ не составляетъ въ нихъ исключенія,—такъ какъ и онъ сохраняетъ свою силу только до перваго грѣха супруговъ—„и при томъ въ какой угодно формѣ—злости, презрѣнія неуваженія, мысленной невѣрности“.

¹⁾ Св. Ирвиней въ этомъ и усматриваетъ благотѣльное значеніе смерти (Противъ ересей—кн. 28, § 6): „Богъ... задержалъ грѣхъ, полагая смерть и прекращалъ грѣхъ и дѣлая ему конецъ чрезъ разрушеніе плоти“...

Кстати г. Розановъ припоминаетъ, что „внутреннее прелюбодѣяніе Спаситель уравнивалъ съ внѣшнимъ“,—слѣдовательно, внутреннее прелюбодѣяніе также уже есть грѣхъ, прекращающій „длительность“ таинства брака. А такъ какъ грѣхъ этотъ не доказуемъ и можетъ быть извѣстнымъ самимъ только супругамъ, то разводъ долженъ имѣть „субъективную постановку“, т. е. долженъ быть предоставленъ ничѣмъ не стѣсняемой волѣ супруговъ... Далѣе идти уже некуда.

Напомнимъ же, однако, нашему автору что сила Божія въ немощи совершается (2 Кор. XII, 9); что благодать Божія не бѣгаетъ,—какъ онъ думаетъ,—грѣха, ибо она—не слабѣе грѣха, что для борьбы со грѣхомъ она и подается. Напомнимъ и это выразительное свидѣтельство Апостола: *идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать...* (Римл. V, 20).

Вотъ что должно было бы имѣть въ виду и чѣмъ должно было бы руководиться при сужденіи о дѣйствіяхъ во всѣхъ вообще таинствахъ Божественной благодати. А при сужденіи въ частности о таинствѣ брака должно было бы, сверхъ того, помнить строгое и ясное слово Спасителя: *егда Богъ сочета челоувѣкъ да не разлучаетъ* (Мѡ. XIX, 6).

И самое грубое прелюбодѣяніе еще не прекращаетъ дѣйствіе таинства и не изгоняетъ благодати, и Спаситель сказалъ только то, что такое прелюбодѣяніе есть дозволительный поводъ къ разводу, совершить который можетъ, однако, одинъ только Богъ, а не челоувѣкъ. Это значитъ, что одна только Церковь, чрезъ которую сочетаваетъ и разлучаетъ Богъ супружества на землѣ, можетъ прекратить дѣйствіе таинства брака и лишитъ порочный семейный союзъ той благодати, которую она же ему отъ Бога сообщила... А до этого дѣйствія Церкви возможно полное восстановление святости и чистоты брачнаго союза и послѣ тяжчайшаго, совершеннаго въ немъ, преступленія,—и это будетъ лишь свидѣтельствомъ всемогущества благодати, всегда немощная врачующей и оскудѣвающая восполняющей,—преизбыточествующей тамъ, гдѣ умножается грѣхъ...

Но довольно. И сказаннаго, думаемъ, достаточно, чтобы читатель согласился съ нами, что г. Розановъ—типичный представитель отмѣченнаго нами направленія, и оцѣнилъ достоинство самаго направленія.

К. Сильченковъ.

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.

(† 11 февраля 1898 года).

*Предзръхъ Господа предо мною
выну, яко одесную мене есть, да не
подвижуся (Псал. 15, 8).*

(Окончаніе *).

III.

Личность въ Бозѣ почившаго митрополита Московскаго Сергія прежде всего и болѣе всего является цѣльною, независимою отъ подражанія кому бы то ни было, даже и самому митрополиту Филарету, котораго тѣмъ не менѣе митрополитъ Сергій несомнѣнно чтилъ, какъ великаго іерарха. Когда въ 1893 г. состоялось назначеніе высокопреосвященнаго Сергія на кафедру Московской митрополіи и обнародованъ былъ приведенный нами въ свое время Высочайшій рескриптъ объ этомъ назначеніи съ выраженіемъ желанія, чтобы новый архипастырь Московскій „шествовалъ по стопамъ великаго ревнителя православія и благочинія церковнаго“, т. е. митрополита Филарета, то покойный графъ Михайль Владиміровичъ Толстой († 23 января 1896 г.), бывшій съ преосвященнымъ Сергіемъ издавна въ самыхъ добрыхъ отношеніяхъ, привѣтствуя его съ новымъ назначеніемъ, напоминалъ ему, что онъ и прежде писалъ къ нему о возможности такого назначенія и заключилъ письмо словами: „Да поможетъ Господь новому владыкѣ Московскому быть (для Москвы) вторымъ Филаретомъ“! Въ отвѣтъ на это отъ 21 августа того же 1893 года графомъ получена была изъ Одессы отъ преосвященнаго Сергія теле-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 4.

грамма такого содержания: „Когда предсказанное вами сбылось, помолитесь, чтобы ожидаемое отъ меня оправдалось. Митрополитъ Сергій“ ¹⁾). Нѣсколько позже того, именно въ февралѣ слѣдующаго 1894 года, когда митрополитъ Сергій былъ въ Петербургѣ (участвуя въ засѣданіяхъ Св. Синода), пишущій эти строки послалъ ему туда въ даръ только что вышедшую книгу свою: „святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій. Его жизнь и дѣятельность на Московской каѳедрѣ по его проповѣдямъ, въ связи съ событіями и обстоятельствами того времени (1821—1867 гг.“) ²⁾, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими. своего же сочиненія, книгами и брошюрами; при чемъ испрашивалъ благословенія поднести ту же книгу и Его Высочеству Московскому Генералъ-Губернатору Великому Князю Сергію Александровичу. Митрополитъ Сергій отъ 17 февраля означеннаго года удостоилъ пославшаго книги такимъ отвѣтомъ: „Милостивый государь Иванъ Николаевичъ! За присланныя вами мнѣ въ даръ книги изъявляю мою благодарность. Особенно будетъ мнѣ полезна книга о дѣятельности митрополита Филарета на Московской каѳедрѣ. Мнѣ постоянно внушаютъ, чтобы я возстановилъ то, что было при немъ. Посему не излишни для меня всякія, конечно достовѣрныя, свѣдѣнія о его распоряженіяхъ... Намѣреніе ваше поднести книгу Великому Князю я вполне одобряю. Въ его разговорѣ не рѣдко слышались воспоминанія о митрополитѣ Филаретѣ. Князь будетъ здѣсь ³⁾, и я скажу ему, что я благословилъ вамъ явиться къ нему съ книгой“ ⁴⁾). Но бывали иногда случаи, что митрополитъ Сергій сознательно не „шествовалъ по стопамъ“ митрополита Филарета, имѣя на это свои, глубокія, основанія.

¹⁾ Пишущій эти строки получилъ отъ самаго покойнаго графа М. В. Толстаго жившаго тогда въ Сергіевомъ Посадѣ Московской губ., собственноручно снятую имъ копію и съ части письма его отъ 14 августа 1893 г. и съ отвѣтной телеграммы митрополита Сергія.

²⁾ Эта книга представляетъ собой отдѣльный оттискъ статей о проповѣдической дѣятельности митрополита Филарета на Московской каѳедрѣ, печатанныхъ въ журналѣ: *Вѣра и Разумъ* за 1887—1893 годы.

³⁾ Т. е. въ Петербургѣ.

⁴⁾ Письмо, конечно, не издано. Хранится въ подлинникѣ у того, къ кому писано. Авторъ книги о митрополитѣ Филаретѣ потомъ и удостоился поднести ее Его Высочеству.

При дѣльности, личность митрополита Сергія была въ высшей степени *гармонически* развитою и настроенною; въ чемъ, какъ извѣстно, многіе ошибались относительно его, считая его человѣкомъ несомнѣнно умнымъ, но въ то же время суровымъ, безсердечнымъ аскетомъ. Что въ Бозѣ почившій архипастырь былъ строгій аскетъ, это несомнѣнно, но что онъ былъ человѣкомъ суровымъ и безсердечнымъ, это совершенно неправда. Какъ бы въ устраненіе такого ошибочнаго о себѣ понятія, онъ, въ одной изъ проповѣдей своихъ на день трехъ святителей (30 января), произнесенной въ Кишиневѣ, имѣя въ виду дружбу святителей Василя Великаго и Григорія Богослова между собою и св. Іоанна Златоуста съ однимъ благочестивымъ молодымъ человѣкомъ, бывшимъ послѣ епископомъ Сиріи, начинаетъ свою проповѣдь такими словами: „Говорятъ, что люди, посвятившіе себя подвижнической жизни, бываютъ суровы и холодны къ другимъ; будто сердце ихъ чуждо участія, заботливости, откровенности, состраданія, сорадванія, и всего того, что составляетъ сущность истинной дружбы“¹⁾. Конечно, далѣе проповѣдникъ и доказываетъ неосновательность такого мнѣнія примѣромъ означенной дружбы трехъ святителей. И дѣйствительно, въ самомъ высокопреосвященномъ Сергіи гармонически сочетались сильный, логически развитый, возвышенный умъ съ твердою, непреклонною волею и любвеобильнымъ сердцемъ, внушительная величавость съ глубокимъ смиреніемъ, кротостію и простотою, строгій аскетизмъ съ общительностію права, непоколебимая устойчивость въ убѣжденіяхъ и рѣшеніяхъ съ предупредительною любезностію.

Высокопреосвященный Сергіи обладалъ умомъ сильнымъ, свѣтлымъ, проницательнымъ, который къ тому же былъ хорошо дисциплинированъ въ школѣ добраго стараго времени, подъ руководствомъ извѣстнаго гения, — митрополита Филарета и обогащенъ обширными и разнородными познаніями какъ изъ теоретической, такъ и изъ практической области. А въ связи съ многолѣтнею опытностію этотъ умъ дѣлался прямо глубокою мудростію. Каждое свое слово и дѣйствіе архипастырь напередъ строго взвѣшивалъ и обдумывалъ. „Я всегда предвари-

¹⁾ Слова и рѣчи преосв. Сергія. II, 49—50.

тельно обдумываю не только мысли, но и форму выраженія нѣз. когда собираюсь что-либо говорить въ храмѣ“,—говорилъ онъ. напримѣръ, о проповѣдяхъ своихъ ¹⁾. Или: „я всякому дѣлу, прежде всего, предъявляю препятствія“,—говорилъ онъ еще о дѣйствованіи своемъ по епархіальному управленію ²⁾. Въ этомъ и видна та мудрая осторожность архипастыря, о которой говорено было выше и которой такъ хорошо училъ митрополитъ Филаретъ учениковъ своей школы. Опытная же мудрость его обнаруживалась особенно въ рѣшеніи болѣе или менѣе сложныхъ и спутанныхъ вопросовъ. „Какъ мудро и скоро рѣшалъ онъ самые запутанные вопросы однимъ или двумя словами“,—говорило о немъ лицо, стоявшее къ нему близко за послѣдніе четыре года его жизни.—„Да вы вотъ такъ-то поступите, или такъ-то сдѣлайте. И для васъ ясно становилось темное дѣло. и вы дивились, какъ это вы сами не догадались, какъ это сами не поняли: такъ просто дѣло являлось теперь“ ³⁾. Плоды ума преосвященнаго Сергія являются, ближе всего, въ его учебно-литературныхъ произведеніяхъ, изъ которыхъ о проповѣдяхъ его мы уже имѣемъ представленіе. Но проповѣди его, и какъ проповѣди вообще и какъ проповѣди съ его именно точки зрѣнія, представляютъ собой совершенно иной, особый видъ учебно-литературныхъ произведеній, хотя и въ нихъ, конечно, ясно видѣнъ выше-охарактеризованный умъ проповѣдника. „Излагать истины вѣры, —говоритъ самъ онъ въ одной изъ проповѣдей своихъ— *о трудности добродѣтели и учительства*—нужно такъ, чтобы онѣ и для простыхъ сдѣлались понятны. Но тутъ требуется осторожность, какъ бы и священныхъ предметовъ не

¹⁾ Изъ слова священника І. О. Мансветова въ память о почившемъ архидіаконѣ. См. *Моск. Церк. Вѣдомости* за 1898 г. № 8, стран. 107.

²⁾ Тамъ же, стр. 108.

³⁾ Слова изъ надгробной рѣчи бывшаго ректора Московской духовной академіи, внѣшн. епископа Курскаго Лаврентія, который до ректорства состоялъ еще нѣкоторое время членомъ Московской духовной консисторіи и благочиннымъ Московскихъ монастырей. Надгробная рѣчь его напечатана, вскорѣ послѣ произнесенія (15 февраля 1898 г.) въ *Болословскомъ Вѣстникѣ*, въ *Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ* и въ *Тульскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ*. Отъ того-то резолюціи митрополита Сергія, отличающіяся, при основательности, сжатости, ясности, мѣткостью, вѣрностію и другими достоинствами, заслуживали бы такъ же какъ и резолюціи митрополита Филарета, изданія въ свѣтъ.

унизить просторѣіемъ, и не оставитъ ихъ маловразумительными, допустивъ ученость изложенія. Ихъ изъясненіе нужно и для людей образованных¹⁾. Такъ именно и поступалъ онъ самъ въ своихъ проповѣдахъ. Болѣе строгою ученостію отличаются академическія диссертація и статьи его. Кромѣ упомянутыхъ изъ числа послѣднихъ въ свое время²⁾, это суть а) „О клятвѣ“ (напечатана въ *Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцовъ* за 1853 г., ч. XII, стран. 521—597³⁾);—б) „О таинствѣ елеосвященія“ (тамъ же, 1858, XVII, 580—627⁴⁾);—в) „О произвольныхъ обѣтахъ“ (тамъ же, стр. 65—149)⁵⁾—г) „Отвѣтъ на письма князя—писателя относительно латинскаго ученія о папѣ“ (тамъ же, 1859, XVIII, 241—268);⁶⁾—д) „Объ исхожденіи Св. Духа. Отвѣтъ князю—писателю“. (Тамъ же, стр. 417—521)⁷⁾. Всѣ эти, какъ и прежде упомянутыя сочиненія высокопреосвященнаго Сергія, отличаются слѣдующими особенностями, которыя суть вмѣстѣ и достоинства ихъ: сжатостію изложенія, ясною раздѣльностію разсмотрѣнія предмета, послѣдовательностію мысли, строгою логичностію и основательностію, при обширной начитанности автора въ области литературы предмета. Не даромъ они устояли и противъ суда острозрительнаго ока такого строгаго критика, какимъ былъ митрополитъ Филаретъ, читавшій ихъ въ рукописи⁸⁾. Не даромъ также на нихъ и позже ссылались какъ на авторитетъ

¹⁾ Слова и рѣчи высокопреосв. Сергія, II, 69.

²⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* за 1899 г. кн. 3, отд. церк. стран. 200 и 202, примѣч. Тамъ же (стр. 196. 197) говорено было и о достоинствахъ магистерской диссертаціи преосв. Сергія.

³⁾ О поводѣ къ составленію этой статьи см. сказанное нами въ биографическомъ очеркѣ митрополита Сергія, напечатанномъ въ *Душпол. Чтеніи* (см. стран. 84 и 85 отдѣльнаго оттиска).

⁴⁾ Это—отрывокъ изъ лекцій по догматическому богословію, нарочито обработанный для печати въ формѣ особой статьи.

⁵⁾ Это—таковой же отрывокъ изъ лекцій по нравственному богословію.

⁶⁾ Подробности хода дѣла по составленію этой полемиической статьи, подъ смотрѣніемъ митрополита Филарета, см. въ томъ же нашемъ биографич. очеркѣ митроп. Сергія (отд. оттиска, стран. 85 и дал.).

⁷⁾ Статья эта является продолженіемъ полемики съ княземъ Н. Б. Голицынымъ (подробности о ней см. въ томъ же нашемъ очеркѣ, стран. 90 и 91), который, кстати, былъ Курскій помѣщикъ и умеръ уже въ 1866 г.

⁸⁾ Подробности объ этомъ см. въ томъ же нашемъ очеркѣ, стран. 83—92.

по разсматриваемымъ въ нихъ вопросамъ не только для русскихъ, но и для иностранцевъ. Такъ, напримѣръ, когда въ 1864 году извѣстный Американскій пасторъ Юнгъ посѣтилъ между прочимъ и Московскую духовную академію, то здѣсь у сопровождавшаго его ректора академіи протоіерея А. В. Горскаго нарочито спрашивалъ, по указанію товарища оберъ-прокурора Св. Синода князя С. Н. Урусова, статью преосвященнаго Сергія „Объ исхожденіи Св. Духа“ для лучшаго уразумѣнія православнаго ученія о предметѣ ея ¹⁾.

Въ такомъ сильномъ, самостоятельномъ умѣ и убѣжденіи складывались прочно, а въ связи съ твердостью воли получали характеръ непоколебимости. Какъ человекъ прямой и честный, онъ не боялся высказывать ихъ, когда то нужно бывало, и не взиралъ на лица, дѣлая это изъ любви къ добру и преданности своему долгу ²⁾. Такъ, онъ не находилъ нужнымъ скрывать своихъ убѣжденій и несочувствія послабленіямъ въ дѣлѣ религіозномъ и исповѣдномъ, когда посѣщали Петербургъ и Москву—армянскій католикосъ и архіепископъ Іоркскій В. Маклаганъ (—последній менѣе нежели за годъ до кончины митрополита Сергія), хотя въ частныхъ своихъ отношеніяхъ къ этимъ лицамъ отличался величайшею предупредительностію и любезностію. Сопровождавшій В. Маклагана англичанинъ Биркбекъ вѣрно оцѣнилъ эту черту характера митрополита Сергія усмотрѣвъ и глубокой источникъ ея. Описывая видѣнное и слышанное имъ во время путешествія съ В. Маклаганомъ по Россіи ³⁾, о митрополитѣ Московскомъ Сергіи онъ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „Принадлежа, какъ хорошо извѣстно въ Россіи, къ старой школѣ Русскихъ богослововъ и глубоко проникнутый преданіями великаго Филарета Московскаго, однимъ изъ отличнѣйшихъ учениковъ котораго онъ былъ, онъ не скрываетъ своего, чуждаго всякихъ компромиссовъ, отношенія ко всѣмъ западнымъ вѣроисповѣданіямъ,—къ великой ли латинской общинѣ, или къ тѣмъ общинамъ (въ

¹⁾ Прибавл. къ *Твор. св. Отцевъ* 1882, XXX, 57.

²⁾ Припомнимъ вышеприведеннаго (ж. *Вѣра и Разумъ* 1899, № 3, стр. 191) слова о семъ въ одной изъ проповѣдей высокопреосв. Сергія (*Слова и Речи* I, 251).

³⁾ Это описаніе г. Биркбекъ сдѣлалъ въ англійскомъ журналѣ *Гарденс*.

одно и то же время—ея порожденіямъ и ея соперницамъ, какъ онъ смотритъ на нихъ), которыя отдѣлились отъ нея въ XVI вѣкѣ. При такихъ обстоятельствахъ его большая богословская ученость, вмѣстѣ съ его весьма значительнымъ знакомствомъ съ различными вѣроисповѣданіями запада и ихъ слабыми пунктами, дѣлаетъ его нѣсколько страшнымъ въ разговорахъ богословскаго свойства, въ которые онъ самъ не пытался при- нудать къ нимъ своихъ гостей, всегда готовъ вступить, если желаютъ того. И однако я никогда не слышалъ, чтобы кто ни- будь уходилъ послѣ этихъ разсужденій съ чувствомъ раздра- женія или недовольства. Его слова, даже когда въ наименѣе согласны съ нимъ, всегда достойны запоминанія и оставляютъ по себѣ не менѣе пріятное впечатлѣніе, какъ и та ласковая, добрая улыбка, которою они сопровождаются. Какъ бы ни мало такія лица были пригодны для того, чтобы принимать на себя руководство въ томъ прогрессивномъ движеніи касательно общихъ судебъ христіанскаго міра, для котораго, повидимому, Божественный Промыслъ готовитъ Русскую церковь, однако по истинѣ для Россіи будетъ чернымъ тотъ день, когда переве- дется въ ней іерархи этой школы“¹⁾.—Равнымъ образомъ, когда, по вступленіи его на Московскую кафедру, явились къ нему съ хлѣбомъ—солью, между прочими, и русскія расколь- ники, то онъ не обинуясь сказалъ имъ: „Если вы не хотите принять отъ меня благословенія, какое у меня можетъ быть общеніе съ вами? Не могу принять отъ васъ хлѣба и соли“²⁾. Такъ, почившій чуждъ былъ всякихъ компромиссовъ, уступокъ, коль скоро убѣжденъ былъ, что должно было поступить такъ, а не иначе. Это особенно дорогая черта нынѣ, когда для Цер- кви представляются опасности не столько отъ вѣшнихъ, от- крытыхъ, сколько отъ внутреннихъ, тайныхъ враговъ, когда мно- гіе ей общаются многое, но только непремѣнно подъ условіемъ какихъ нибудь уступокъ изъ вѣковѣчныхъ истинъ и устоевъ Церкви, чтобы тѣмъ облегчить, на примѣръ, присоединеніе къ православію раскольниковъ или представителей инославныхъ

¹⁾ См. *Церковный Вѣстникъ* 1898 г. № 8, стран. 268. Сп. 1897 г. № 24, стран. 782.

²⁾ Изъ упомянутого выше надгробнаго слова иеросвящ. Лаврентія.

исповѣданій. „Высокопреосвященный Сергій обладалъ тою едино—спасающею православною церковностію, которая предохраняетъ пасомыхъ отъ всякихъ и явныхъ и скрытыхъ опасностей. Онъ былъ глупо проникнуть вѣрой въ вѣчную истину святой православной Церкви, гдѣ ничего нельзя ни прибавить, ни убавить безъ искаженія цѣлой истины. Подобно митрополиту Феларету, онъ хранилъ церковность, какъ святыню“¹⁾. По этому же онъ не любилъ дѣлать исключеній изъ общаго правила, которому неуклонно слѣдовалъ. На просьбы сдѣлать что либо такое въ видѣ исключенія онъ отвѣчалъ: „не знаю, кому, и когда слѣдуетъ дѣлать изытія, а потому и не дѣлаю ихъ“²⁾. Все это свидѣтельствовало ясно и о силѣ, твердости воли въ почившемъ. Въ этомъ, впрочемъ, кажется и не возникало сомнѣній относительно его. Болѣе подвергали сомнѣнію его сердечность. Но и то совершенно напрасно, какъ мы говорили и какъ надѣемся доказать нынѣ.

Мы не забыли, конечно, выдержку изъ слова преосвященнаго Сергія на день трехъ святителей, кою онъ опровергаетъ ложное мнѣніе, будто люди, посвятившіе себя подвижничеству, бываютъ суровы и холодны, будто сердце ихъ чуждо участія, заботливости, откровенности, состраданія, сорадованія и всего того, что составляетъ сущность истинной дружбы, любви, въ широкомъ смыслѣ понимаемой. Въ настоящій разъ мы и хотимъ утвердить за преосвященнымъ Сергіемъ именно эту черту его характера.—Воспитанный въ границахъ семейнаго круга, подъ благотворнымъ дѣйствіемъ любви родительской, онъ прежде всего и ближе всего развилъ и упрочилъ въ себѣ любовь, нѣжную привязанность къ родителямъ и ближайшимъ роднымъ. Извѣстно, что онъ, послѣ разлуки съ Тулою въ 1840 году, и во время обученія въ академіи, и въ продолженіе службы при сей послѣдней, и даже въ бытность архіереемъ разныхъ епархій, почти ежегодно навѣщалъ домъ родительскій, съ нѣжною заботливостію старался объ удовлетвореніи нуждъ ма-

¹⁾ *Церковный Вѣстникъ* 1898 г. № 9, стран. 299.

²⁾ Изъ рѣчи товарища оберъ-прокурора св. Синода В. К. Саблера, произнесенной 15 февр. 1898 г. въ Виѣанской дух. семинаріи и напечатанной въ *Церковномъ Вѣстникѣ* (№ 9) и *Московскихъ Видомостяхъ* (№ 51).

тери и семейства, особенно съ тѣхъ поръ, какъ въ 1855 году умеръ отецъ его, и мать, прожившая до 1886 года, жила въ сиротствѣ, окруженная многочисленнымъ семействомъ, по большей части еще не устроеннымъ. За тѣмъ, говорили мы также о дружбѣ его съ высокопреосвященнѣйшимъ Амвросіемъ, архіепископомъ Харьковскимъ, начавшейся академію и окончившейся только съ кончиною высокопреосвященнаго Сергія. А вотъ еще случай его искренней заботливости объ одномъ изъ товарищей его по академіи и даже земляковъ, уже извѣстномъ намъ изъ вышеизложеннаго Владимірѣ Григорьевичѣ Назаревскомъ. Въ 1860 году, послѣ перемѣщенія изъ Риги въ Харьковъ, Вл. Г. Назаревскій, въ то время уже протоіерей, долженъ былъ покинуть и Харьковъ. Владыка митрополитъ Московскій Филаретъ принялъ его на духовно-учебную службу въ Московскую духовную семинарію, гдѣ ректоромъ въ ту пору былъ архимандритъ Савва, что впослѣдствіи архіепископъ Тверскій. Будучи совершенно незнакомъ съ послѣднимъ, о. Назаревскій обратился съ просьбой къ своему товарищу по академіи, въ то время ректору ея архимандриту Сергію. Онъ писалъ ему въ частномъ письмѣ: „Частнымъ письмомъ увѣдомленъ я, что по представленію высокопреосв. Филарета митрополита Московскаго, перемѣщаюсь я въ Московскую семинарію на должность профессора ¹⁾. Дай Богъ, чтобы Москва была послѣднимъ предѣломъ моихъ странствованій ²⁾. Въ настоящее время я крайне озабоченъ, гдѣ мнѣ съ семействомъ пріютиться въ Москвѣ на жительство. Будьте милостивы ко мнѣ и моему семейству, высокопреподобнѣйшій о. ректоръ!— попросите отъ себя о. ректора Московской семинаріи, дабы онъ помѣстилъ меня на жительство въ самой же семинаріи, чтобы мнѣ совершенно не растеряться съ скудными моими позитками въ чужихъ домахъ“ ³⁾. Вслѣдствіе этого

¹⁾ По греческому языку.

²⁾ Такъ и оказалось. Не долго прослуживъ въ семинаріи, онъ назначенъ былъ настоятелемъ Московской Трифоновской церкви, при которой и скончался въ 1881 году 9 марта.

³⁾ Стран. 547 тома II «Автобіографическихъ записокъ преосвящ. Саввы» печатаемыхъ въ приложеніи къ *Богословскому Вѣстнику* (за 1899 г. апрѣль) издав. при Москов. дух. академіи. Подобное же письмо рѣшился потомъ о. Назаревскій написать и архим. Саввѣ, какъ видно изъ тѣхъ же „записокъ“ послѣдняго.

письма архимандритъ Сергій писалъ архимандриту Саввѣ отъ 12 декабря 1860 года: „Отъ протоіерія Назаревскаго получилъ я письмо, въ которомъ онъ поручаетъ мнѣ попросить васъ, чтобы въ случаѣ его перемѣщенія въ Москву вы назначили ему квартиру въ зданіяхъ Московской семинаріи. Усерднѣйше прошу васъ объ этомъ, и если вы находите удобнымъ исполнить желаніе Назаревскаго, то не поручите ли дать знать ему о семъ. Порученіе ваше, надѣюсь, приметъ или С. С. Владимірскій ¹⁾ или А. О. Ключаревъ ²⁾. Письмо Назаревскаго, писанное ко мнѣ, при семъ прилагаю“ ³⁾. Просьба попечительнаго о. ректора академіи была исполнена ректоромъ Московской духовной семинаріи, и странникъ—протоіерей былъ успокоенъ ⁴⁾.

Но и еще шире, далѣе отдѣльныхъ случаевъ, шла его любовь, его „состраданіе“ страждущимъ и обдѣленнымъ природою и общественными условіями жизни. Кромѣ благодѣаній, оказанныхъ имъ духовенству Курской и Бипиневской епархій, мы при этомъ особенно имѣемъ въ виду тѣ вѣковѣчные памятники его истинной благотворительности, на которыя мы уже указывали выше, т. е. сиротопитательное заведеніе на мѣстѣ его родины—въ Тулѣ и пріютъ для неизлѣчимыхъ больныхъ въ Москвѣ. Относительно перваго онъ самъ въ 1896 году, предъ закладкою храма въ этомъ учрежденіи, въ рѣчи ясно высказалъ мысли и чувства, одушевлявшія его при этомъ благодѣаніи. Онъ говорилъ: „Тула мнѣ родной городъ. И гдѣ я ни былъ, я никогда не забывалъ этого города. Здѣсь я родился, здѣсь крещенъ; здѣсь я провелъ и дѣтство, и отрочество, и юность. Тотъ край города ⁵⁾, въ которомъ я воспитался въ домѣ родительскомъ, былъ тогда царствомъ нищеты. Зрѣлище этой нищеты, нерѣдко и беспомощнаго сиротства. всегда такъ сильно поражало меня, что и въ позднѣйшіе годы

¹⁾ Протоіерей Симеонъ Сергѣевичъ Владимірскій († 1888), шуринъ А. О. Ключарева.

²⁾ Нынѣ высокопреосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковскій.

³⁾ Указанное мѣсто «Автобіографич. Записокъ преосв. Саввы».

⁴⁾ См. ту же 547 страницу II т. „Автобіографическихъ Записокъ“ преосв. Саввы.

⁵⁾ Сиротопитательное заведеніе именно и находится недалеко отъ Препетской, въ Гончарахъ, церкви.

моей жизни, когда я уже надолго долженъ былъ оставить мой родной край, не переставало живо вспоминаться мнѣ. И у меня еще въ раннюю пору моей жизни предносилась мысль о томъ, какъ бы помочь этой бѣднотѣ. Когда еще не было никакой надежды, что Богъ дастъ мнѣ на это средства, я не переставалъ задумываться надъ этимъ вопросомъ. Воспоминаній о моей родной семьѣ, о родительскомъ домѣ, о лѣтахъ моего дѣтства и юности я не могъ отдѣлать отъ воспоминаній объ окружавшей родной мой домъ нищетѣ. Иной разъ какъ будто слышишь тотъ плачь сиротъ, идущихъ за гробомъ своего отца, который верѣдко приходилось слышать, близъ родной церкви, плачь малолѣтнихъ дѣтей, которые плачутъ, вотъ какъ это дитя ¹⁾, еще далеко не понимая того несчастія, которое ожидаетъ ихъ. Всѣ эти воспоминанія питали и поддерживали давно зародившуюся во мнѣ мысль о благотворительномъ учрежденіи для бѣдности и сиротства моего родного края. Когда мои средства стали увеличиваться, мысль моя уже созрѣла въ опредѣленный для сего планъ ²⁾. Если жизнь есть даръ Божій, то и родина, гдѣ Господь даровалъ мнѣ жизнь, для меня всегда была столь же драгоценнымъ даромъ. Благодарю Господа, что я родился въ Тулѣ. Побуждаемый же этимъ чувствомъ благодарности, я всегда желалъ воздать за всѣ дары Божіи преимущественно благотвореніями моей родины. Я рѣшился употреблять мои средства меньше всего на себя, но больше на мою родину, на мою родную семью, и еще больше потомъ на бѣдность и сиротство, о которыхъ сохранились у меня столь живыя воспоминанія. Я желалъ при этомъ слѣдовать строгому—можно сказать—грозному наставленію Апостола: *еще кто о своихъ, паче же о присныхъ не печется... невѣрнаго юршій есть* ³⁾. Далѣе высокопреосвященный и говорить объ избранномъ имъ для сиротовоспитательнаго за-

¹⁾ Владыка при этомъ указалъ на ту сторону собора, въ которомъ говорилъ рѣчь, откуда послышался плачь ребенка, принесеннаго на рукахъ своею матерью.

²⁾ Это было еще въ 1891 году, когда высокопреосвященный Сергій испросилъ у Тульской городской думы позволеніе воспользоваться свободнымъ участкомъ земли для сиротовоспитательнаго заведенія. См. *Тулскія Епарх. Вѣдомости* 1893 г., № 20.

³⁾ I Тим. 5, 8.

веденія мѣстѣ, о самомъ этомъ заведеніи ¹⁾, и проч. Дѣло устроенія этого заведенія въ высшей степени живо интересовало высокопреосвященнаго Сергія до самой кончины его, послѣ которой это дѣло, по засвидѣтельствуванію уполномоченнаго отъ владыки на веденіе онаго лица (Тульскаго протоіерея М. А. Рождественскаго, женатаго на родной сестрѣ почившаго архипастыря), представлялось въ слѣдующемъ видѣ: „на отведенномъ отъ города мѣстѣ 1) устроены два каменныхъ двухъэтажныхъ корпуса, предназначенныхъ для приюта сиротъ мальчиковъ и для служащихъ при немъ; тутъ въ настоящее время живутъ уже принятые сироты, помѣщаются три церковно-приходскихъ школы съ 160 учениками и временная церковь, устроенная для учащихся дѣтей. 2) Величественный въ византійскомъ стилѣ, храмъ построеніемъ своимъ приходитъ къ окончанію. 3) Положено основаніе для возведенія столь же величественнаго, какъ и храмъ, зданія колокольнаго. 4) Предположено: а) при колокольномъ устроить помѣщеніе для бібліотеки почившаго и залъ для духовныхъ чтеній и собесѣдованій; б) особый, небольшихъ размѣровъ, каменный храмъ и в) два каменныхъ флигеля подъ торговыя лавки. Приютъ имѣеть и средства для матеріальнаго обезпеченія своего существованія“ ²⁾. Что касается другаго, находящагося въ Москвѣ, благотворительнаго учрежденія, т. е. приюта для неизлѣчимо-больныхъ, то здѣсь чувство, руководившее благотворителемъ, равно также трогательно уже по тому одному, что оно было, можно сказать, предсмертнымъ выраженіемъ его любви къ людямъ, и не къ роднымъ только или близкимъ къ родинѣ его, а и къ чужимъ. Испытавъ на себѣ самомъ тяжесть давно томившаго его недуга—сердечной жабы, онъ не хотѣлъ умереть, не доставивъ себѣ духовнаго утѣшенія—осчастливить страждущее человѣчество означеннымъ учрежденіемъ, и лишь за нѣсколько часовъ до кончины подписалъ проектъ устава этого учрежденія, вручивъ кому слѣдуетъ и необходимую для сего сумму денегъ ³⁾. Приютъ рассчитанъ на

1) Тульскія Епарх. Вѣдомости. 1896 г. № 14, части неофіц. стран. 451 и 452.

2) Особое объявленіе отъ прот. М. А. Рождественскаго, напечатанное въ Тулѣ 28 февраля 1898 г.

3) Именно 525 тысячъ рублей, полученныхъ покойнымъ, какъ было сообще-

100 человекъ духовнаго и другихъ сословій изъ жителей Москвы, и Московской и отчасти Тульской епархій, съ церковію при этомъ приютѣ. Въ настоящее время приютъ уже началъ приемъ неизлѣчимо-больныхъ. Не только жестокости и суровости, но и просто отсутствія мягкосердечія, равнодушія нельзя и представить себѣ въ человекѣ, одно время имѣвшемъ такой опытъ, который лишь недавно обнаруженъ путемъ печати. Въ „Автобиографическихъ Запискахъ“ покойнаго преосвященнаго архіепископа Тверскаго Саввы—читаемъ: „1 марта (1860 г.) писалъ мнѣ ректоръ Московской духовной академіи архимандритъ Сергій: „По возвращеніи моемъ изъ Москвы получилъ я здѣсь въ академіи слухъ, что Заиконоспасскій смотритель ¹⁾ жестоко наказываетъ учениковъ. Слухъ этотъ получилъ я отъ профессора Е. В. Амфитеатрова ²⁾ и П. С. Казанскаго ³⁾, которые указываютъ нѣсколько возмутительныхъ случаевъ, и кромѣ того Петръ Симоновичъ ⁴⁾ подтверждаетъ, что іеромонахъ Діонисій ⁵⁾ еще на Перервѣ былъ извѣстенъ своею жестокостію при тѣлесныхъ наказаніяхъ мальчиковъ. Посему я желалъ бы, чтобы вы немедленно призвали къ себѣ Заиконоспасскаго смотрителя, сообщили ему неблагопріятные о немъ толки и воспретили ему присутствовать при тѣлесныхъ наказаніяхъ мальчиковъ. Если онъ находитъ такіа наказанія необходимыми ⁶⁾, то пусть самъ не распоряжается

въ газетахъ, „отъ одной благотворительницы“. См. *Московскія Вѣдомости* 1898 г. № 103. Доброе сердце почившаго святителя привлекало къ себѣ благорасположеннаго сердца благотворителей, благотворительницъ и располагало ихъ къ пожертвованіямъ на благотворительныя цѣли, имъ указанна. Таковы были, напримѣръ, въ Одессѣ княгиня Санъ-Донато, въ Москвѣ Е. С. Лямина, И. А. Колесниковъ и др.

1) Т. е. смотритель Московскаго Заиконоспасскаго духовнаго училища іеромонахъ Діонисій.

2) Скончался въ 1888 г.

3) Также профессора, скончавшагося въ 1878 г.

4) Казанскій, сейчасъ упомянутый.

5) Помянутый Заиконоспасскій смотритель, по мірской фамилии Виноградовъ, съ семинарскимъ образованіемъ (кончилъ курсъ студентомъ Московской дух. семинаріи въ 1846 г.). Въ 1853 г. принялъ монашество и назначенъ смотрителемъ Звенигородскаго, въ 1855 г.—Перервинскаго и въ 1859 г.—Заиконоспасскаго дух. училищъ. Скончался въ 1898 г., былъ въ санѣ архимандрита и долгое время настоятеля Можайскаго Лужецкаго монастыря.

6) Въ то время еще не отмѣнены были тѣлесныя наказанія.

ими, а наказывать виновныхъ пусть поручаетъ инспектору своему А. Невскому ¹⁾, который уже давно извѣстенъ, какъ чело-вѣкъ спокойный, разсудительный, любящій мальчиковъ, и потому совершенно далекий отъ того, чтобы искать удовольствія въ ихъ мученіи. О смотрителѣ же утверждаютъ, будто онъ представляетъ для себя большое наслажденіе въ томъ, чтобы смотрѣть на мученіе и униженіе истязуемыхъ учениковъ“ ²⁾.

Вводила многихъ въ обманъ относительно сердечности преосвященнаго Сергія та наружная величавость и строгость, которою онъ окружалъ себя. Справедливо было сказано, что „нерѣдко онъ былъ болѣе грозенъ въ своихъ рѣчахъ, чѣмъ строгъ въ міропріятіяхъ, и многіе принимали его святительскую величавость за непривѣтливую суровость“ ³⁾. Строгъ же онъ былъ въ дѣйствительности только тогда, когда, съ одной стороны, видѣлъ проявленіе злой воли, а съ другой,—прямое, сознательное нарушеніе долга и закона. Болѣе же всего онъ былъ строгъ къ самому себѣ. А къ другимъ онъ былъ и привѣтливъ и ласковъ и, когда оказывалась надобность, снисходителенъ, напримѣръ, къ людямъ, случайно провинившимся, но рассказавшимся искренно. Это совершенно соответствовало тѣмъ его понятіямъ о правдѣ и милости, которыя онъ проповѣдывалъ и о которыхъ намъ извѣстно изъ вышеизложеннаго. Ласковость и привѣтливость почившаго архипастыря, безъ сомнѣнія, никогда не выйдетъ изъ сердца и памяти тѣхъ, кто имѣлъ счастье пользоваться его мудрой и назидательной бесѣдой, его истинно русскимъ гостепріимствомъ. Величавость же и строгость онъ считалъ нужнымъ наблюдать, первѣе всего, въ богослуженіи, а за тѣмъ,—въ случаяхъ, когда нужно было поддержать достоинство архіерейскаго сана. Но и въ этихъ случаяхъ въ немъ гармонически соединялась эта величавость и

1) Александръ Алексѣевичъ Невскій, кандидатъ Московской дух. академіи выпуска 1842 года, впоследствии смотритель того же Законоспаскаго училища. Скончался въ 1895 г.

2) Стран. 504 и 505 т. II-го „Автобіограф. записокъ“ преосв. Саввы. Архим. Сергіи считалъ долгомъ писать означенное письмо и какъ ректоръ академіи, которому подчинена была Московская духовная семинарія съ училищами и какъ настоятель Законоспаскаго монастыря.

3) Изъ рѣчи В. К. Саблера, выше упомянутой.

строгость съ простотою и смиреніемъ. Вышеупомянутый англичанинъ Биркбекъ, въ своемъ, также упомянутомъ, описаніи путешествія по Россіи, сказавъ вообще о благолѣпіи православно-русскаго богослуженія, замѣчаетъ, что это естественное, чуждой всякое искусственной аффектаціи благолѣпіе съ неподражаемою силою выразилось въ личности Московскаго митрополита Сергія. „Находится ли онъ,—писаль г. Биркбекъ,—среди блеска первосвященническаго служенія ¹⁾, или обращается съ словомъ къ паствѣ, или предсѣдательствуетъ за своимъ гостепріимнымъ столомъ ²⁾, или занятъ частнымъ разговоромъ у него всегда замѣтно то же пріятное сочетаніе естественнаго достоинства и чуждой всякой аффектаціи простоты“ ³⁾.—Что касается смиренія, то къ нему призывало преосвященнаго Сергія, ближе всего, иноческое званіе, которымъ онъ добровольно облекся въ молодые годы, а за тѣмъ оно, будучи совершенно согласно и съ его природными наклонностями, воспиталось и закрѣпилось въ строгой школѣ Филарета, митрополита Московскаго, который, въ ученикахъ этой школы, такъ беспощадно бичевалъ всякое самомнѣніе, всякое проявленіе гордыни, и наоборотъ, такъ высоко цѣнилъ смиреніе. Мы припомнимъ, какъ митрополитъ Филаретъ отвѣтилъ на письмо его, писанное по назначеніи его на начальственную должность ректора академіи. „Есть ли вы, отецъ ректоръ,—писаль онъ ему,—вступаете въ новую должность свою съ недовѣріемъ къ себѣ: это сколько справедливо, столько и благонадежно. Сознаніе нашего недостаточества сильнѣе побуждаетъ насъ прибѣгать къ помощи Божіей, безъ которой мящіеся нѣчто быти ничтоже сугъ“ ⁴⁾. И питомецъ школы Филарета на столько глубоко проникнуть былъ чувствомъ смиренія, что всегда неизмѣнно обнаруживалъ его, когда надобность вынуждала его къ тому. Такъ, безъ сомнѣнія, глубокое смиреніе побуждало его, съ одной стороны, къ тому, что онъ не любилъ позволять снимать съ себя

1) Архіепископъ Іорьскій В. Маклаганъ съ г. Биркбекомъ присутствовали и за богослуженіемъ, которое совершалъ митрополитъ Сергій.

2) Архіепископъ Іорьскій и г. Биркбекъ приглашены были митрополитомъ Сергіемъ и къ трапезѣ послѣдняго.

3) См. *Церк. Вѣстникъ* 1898 г. № 8. См. ту же газету за 1897 г. № 24.

4) См. ж. *Вѣра и Разумъ* 1899 г. № 4 отд. Церковный. стран. 295.

портреты, а съ другой,—къ тому, что онъ отклонялъ всякую, особенно же похвальную, рѣчь о себѣ. Первое онъ считалъ своего рода идолопоклонствомъ. Въ одной изъ проповѣдей своихъ, произнесенной въ недѣлю отцевъ седьмага вселенскаго собора, говоря „объ иконопочитаніи“, и развивая ту мысль, что чествованіе святыхъ иконъ имѣетъ глубокое основаніе и въ церковной древности и въ нашемъ молящемся духѣ, преосвященный Сергій, отвѣчая на вопросъ: „отъ чего нынѣ (происходить) пренебреженіе къ иконамъ, ихъ изгнаніе изъ христіанскихъ домовъ?“ продолжаетъ:—„Отъ легкомысленнаго, идолопоклонническаго поработченія духу времени. Имъ увлекаясь, иные украшаютъ обильно стѣны своихъ жилищъ картинами и свѣтописными ¹⁾ изображеніями разныхъ лицъ, въ томъ числѣ и собственныхъ; а то мѣсто оставляютъ пустымъ, гдѣ слѣдуетъ быть иконамъ, внушительно разсуждая, что поклоненіе Богу должно быть духовное. Правда, Христосъ сказалъ, что *истинные поклонники поклоняются Богу духомъ* (Іоан. 4, 23); но Самъ же оставилъ намъ Свой нерукотворенный образъ и Самъ употреблялъ колѣнопреклоненную молитву. Отсюда надлежитъ только то заключить, что поклоненіе иконамъ должно быть духовное, разумное, а не суевѣрное. Да не стыдимся почитать иконы и поклоняться имъ: ибо, какъ изъясняли отцы собора, утверждая иконопочитаніе,—честь, воздаваемая образу, переходитъ къ первообразному, и поклоняющійся иконѣ поклоняется изображенному въ ней²⁾. А о томъ, что не должно восхвалять живыхъ, преосвященный Сергій еще въ 1888 г. произнесъ цѣлую проповѣдь. Эта проповѣдь, вытекающая, разумѣется, изъ глубокаго личнаго убѣжденія проповѣдника, на столько поучительна и для нашего времени, что мы отнюдь не лишнимъ считаемъ привести ее всю сполна. Она сказана на текстъ: *Тьмже прежде време ничтоже судите* (1 Кор. 4, 5) и произнесена въ одинъ изъ праздниковъ Успенія Пресвятыя Богородицы. „Въ одной богослужебной книгѣ,—такъ начинается ее проповѣдникъ,—пишется: „Пречистыя Дѣвы Маріи и Богородицы всего лѣта различная празднованія и чествованія церковь совершаетъ; но праздникъ Успенія ея всѣхъ

¹⁾ Фотографическими.

²⁾ Слова и рѣчи высокопреосв. Сергія, II, 348.

превосходить¹⁾). Праздникъ этотъ читается предшествующими двухнедѣльнымъ постомъ; совершается съ преимущественнымъ церковнымъ великолѣпиемъ; пѣснопѣнія службы Успенской отличаются особенною умилительностію и силою, и продолжается празднованіе Успенію долѣе другихъ Богородичныхъ праздниковъ, девять дней. Къ сему должно припомнить, какъ много существуетъ храмовъ приходскихъ, соборовъ и монастырей, именуемыхъ „Успенскими“.—Въ той же церковной книгѣ указана и причина, почему день Успенія поставляется выше другихъ праздниковъ Богородичныхъ: „Понеже никтоже прежде смерти достойнѣ блажимъ бываетъ“. Какъ бы ни велики были достоинства человѣка, безпристрастная и полная оцѣнка его дѣйствій и заслугъ можетъ быть только послѣ его смерти; прославленіе живаго преждевременно.—Пресвятая Дѣва Марія какъ избранная Матерь Божія, какъ благословенная въ женахъ, „и прежде Успенія бѣ достойна блажима быти“. Хотя о своемъ ублаженіи Она и сама предрекла (Лук. 1, 48); но Ея достоинства и добродѣтели сокрыты были подъ покровомъ Ея смиренія, и не видно, чтобы при Ея жизни восписуемы были Ей какія-либо восхваленія. Ея прославленіе на небѣ и на землѣ настало послѣ Ея кончины. Самое Ея усненіе сопровождалось дивными чудесами. Оно предвозвѣщено было архангеломъ; къ Ея смертному одру явились апостолы, изъ разныхъ странъ на облакахъ принесенные; святую душу Ея, видимо для окружающихъ, принялъ Самъ Божественный Сынъ Ея, и всечестное Ея тѣло въ третій день воскресло. За тѣмъ въ послѣдующее время церковные писатели восхваляли Ея жизнь, добродѣтели и подвиги, рѣчами, сказаніями и пѣснопѣніями,—Ея чистоту и цѣломудріе, трудолюбіе, пребываніе въ молитвѣ, щеніе, терпѣніе, милосердіе, Ея кротость и смиреніе. И понынѣ „слава Ея боголѣпная богоподобными сіяетъ чудеса“²⁾.—Нѣкогда Коринѳяне восхваляли апостола Павла, какъ своего учителя. Труды его проповѣдническіе вполне сего были достойны. Но онъ ограничивалъ своихъ хвалителей. „Для меня очень

¹⁾ Псалт. съ возсл., мѣсяцъ авг. 15 ч. Это, какъ и всѣ послѣдующія примѣнія къ проповѣди, принадлежатъ самому составителю ея.

²⁾ Стихиры праздника на Господи воззв. 2.

мало значить, какъ судите обо мнѣ вы (1 Кор. 4, 3). Не судите никакъ прежде времени, пока Господь не освѣтитъ сокрытое во мракѣ и не обнаружитъ намѣреній сердечныхъ" (—5).— Въ сокровенности души заключается главная причина, почему неудобно прославлять и достойныхъ при жизни ихъ. Дѣятельность чело­вѣка имѣетъ внѣшнюю, для постороннихъ удобопознаваемую сторону, и таинственную, въ глубинѣ души лежащую. Почему и сказано: *кто есть отъ чело­вѣкъ, яже въ чело­вѣкъ, точію душъ чело­вѣка, живущій въ немъ?* (1 Кор. 2, 11). Дѣла его наружныя могутъ быть достохвалны, а побужденія сердечныя и цѣли предосудительны. Посему иногда то, что иные предпринимали, какъ ка­залось, для общаго блага, по причинѣ ихъ скрытаго и хитраго своекорыстія, сопровождалось въ послѣдствіи великимъ вредомъ. Развѣ не были превозносимы похвалами, какъ благодѣтели че­ловѣчества, такіе общественные дѣятели, которые потомъ ока­зывались разорителями многихъ, обманутыхъ ими, лицъ и се­мействъ? Очень нерѣдко развращенные сердцемъ скрываютъ подъ личиною добродѣтели свои страсти и пороки, и, наобо­ротъ, лица высокой нравственности, избѣгая славы чело­вѣче­ской, таятъ отъ взора постороннихъ доблести души своей. Пред­ставимъ себѣ двухъ нищихъ. Одинъ сидитъ, прося милостыню ради Христа и творя молитву. Болѣзненный видъ его и худая одежда убѣждаютъ всякаго, что это рабъ Божій, проводитъ жизнь въ нуждѣ и терпѣніи. Умираетъ онъ, и въ его рубищахъ находятъ зашитыя деньги. Ясно, что алкая и претерпѣвая ли­шенія, онъ работалъ не Богу, а идолу корысти. Такъ наруж­ность обманчива. Другой нищій проситъ богатаго, но благо­честиваго чело­вѣка, чтобы тотъ позволилъ ему привитать при вратахъ своего дома. Нищелюбецъ позволяетъ и даетъ ему про­питаніе; но странникъ все получаемое отдавалъ другимъ ни­щимъ, а самъ довольствовался только хлѣбомъ и водою. Пре­даваясь молитвѣ и другимъ духовнымъ занятіямъ, терпя отъ прислуги насмѣшки, онъ семнадцать лѣтъ провелъ въ своемъ подвигѣ. Когда онъ умеръ, кончина его ознаменовалась чуде­сами, и открылось, что это былъ родной сынъ того, при домѣ

котораго жилъ,—Алексій, человекъ Божій ¹⁾. Такъ Господь прославляетъ истинно достойныхъ славы.—Искать славы, *яже отъ Бога* (Иоан. 5, 44), спасительно, и сподобиться ея, для души возжелѣнно; а домогаться въ обществѣ прославленія суетно и тщетно. Многіе какъ бываютъ неустойчивы въ своемъ порицаніи ближнихъ, такъ неумѣренны въ восхваленіи тѣхъ, кого хотятъ или имѣютъ надобность хвалить. Простое исполненіе долга, благотвореніе, хотя и значительное, но, по состоянію благотворителя, ничего для него не значущее, назначеніе чего либо общепользнаго, не требовавшее, впрочемъ, отъ начинателя ни ума, ни труда,—все это толпа хвалителей возводитъ въ подвигъ,—великое дѣло. Наступаетъ какой либо знаменательный день въ жизни и службѣ начальника. Являются къ нему подчиненные съ приношеніями и рѣчами; въ лице ему превозносятъ высокія качества его души, излагаютъ послѣдовательно его похвальныя мѣропріятія и дѣянія, описываютъ свое счастье быть подъ его управленіемъ. Но за порогомъ его дома нѣкоторые изъ этихъ самыхъ хвалителей начинаютъ говорить совсѣмъ противоположное. На замѣчаніе, что это двоедушно, не искренне, они отвѣчаютъ, что они приходили къ начальнику его привѣтствовать, сказать ему пріятное, а не порицать его; заочно же можно о комъ угодно говорить правду. Съ своей точки зрѣнія такіе судьи правы; ибо каждый начальникъ имѣетъ свои достоинства и недостатки, и нѣтъ человека безъ грѣха. Только остается признать за несомнѣнное то, что прославленіе лицъ, хотя и достойныхъ, но живыхъ, едва ли можетъ быть чуждо односторонности, преувеличеній и лести. По замѣчанію св. Григорія Богослова, тѣхъ хвалить ничто не препятствуетъ, „которые уже переселились отъ насъ, которымъ и льстить уже поздно, потому что они оставили, какъ все прочее, такъ и хвалителей и порицателей“ ²⁾. Если кто, трудясь ради Бога и ища горней славы, при успѣхахъ своей общепользной дѣятельности, колеблется мыслию и о прославленіи отъ людей, тотъ да приметъ предостереженіе отъ святаго Златоуста, который поучаетъ: „желающему той и другой славы невозможно получить той и

1) Чет.—Мин. 17 марта.

2) Твор. Григ. Бог. ч. I, стр. 269.

другой вмѣстѣ. Правда, можно достигнуть и той и другой, но только въ томъ случаѣ, если будемъ желать не обѣихъ, а одной небесной, если будемъ убѣгать славы человѣческой¹⁾. Отцы ублаженіе въ лице не только признавали опаснымъ „для того человѣка, котораго имя выше дѣлъ его“, но и думали, что оно вредитъ недостижимъ въ мѣру духовнаго преуспѣянія²⁾. Всѣ же мы, не позволяя себѣ осуждать ближнихъ, будемъ осмотрительны и правдивы и въ похвалахъ имъ. Надобно при случаѣ умолчать, а не лстить, помедлить осужденіемъ, а не руководствоваться человѣкоугодіемъ. *Прежде времени ничтоже судите. Аминь*³⁾.

Поэтому же преосвященный Сергій, отклоняя всякую похвальную рѣчь о себѣ, въ частности уклонялся отъ празднованія всѣхъ своихъ юбилеевъ, хотя самъ и посылалъ поздравительныя письма чтимымъ имъ юбилярамъ⁴⁾. Такъ, напримѣръ, онъ отклонилъ подобную рѣчь еще при вступленіи на Кишиневскую паству⁵⁾; также, когда, по перемѣщеніи его на Московскую митрополию, Херсонская паства трогательно просталась съ нимъ, и кафедральный протоіерей Арсеній Лебединцевъ произнесъ вышеприведенную рѣчь къ нему, похвальную, и при семъ поднесъ Касперовскую икону Божіей Матери, то владыка, „принявъ святую икону и выразивъ благодарность о протоіерею за выраженныя имъ добрыя чувства, разъяснилъ, что прославленіе живаго преждевременно, что и ученіе истинной вѣры признаетъ такое восхваленіе неудобнымъ; безпристрастная и надлежащая оцѣнка дѣйствій человѣка можетъ быть только послѣ его смерти: *тѣмже прежде времени ничтоже судите*“⁶⁾. Равнымъ образомъ, когда въ томъ же (1893) году, по вступленіи высокопреосвященнаго Сергія на Московскую кафедру, Московская духовная академія рѣшила ознаме-

1) На Іоан., бес. 28; ч. I, стр. 340.

2) Варс. Отв. 61. Вопр. 118, стр. 53 и 92. Слч. I. Лѣств., сл. XXV, отд. 13.

3) *Слова и Рѣчи* высокопр. Сергія I, 325—329.

4) Такъ, напримѣръ, въ 50-лѣтній юбилей преосвящ. Евсевія архіепископа Могилевскаго (въ 1882 г.), преосв. Сергій, столько обязанный ему въ свое время, искренно правѣтствовалъ его особымъ письмомъ.

5) *Кишиневскія Епар. Вѣдомости* 1883 г. № 18.

6) *Херсонскія Епар. Вѣдомости* за 1893 г. № 17, стран. 425 „Прибавленій“

новать это вступленіе особою о немъ статью съ біографическими подробностями для помѣщенія въ своемъ органѣ:—*Божословскій Вѣстникъ*, поручивъ составленіе этой статьи пишущему настоящія строки, а по написаніи статьи ¹⁾, представила ее владыкѣ, дабы испросить его согласіе на напечатаніе ея въ означенномъ органѣ: то владыка удержалъ эту статью у себя, не давая разрѣшенія печатать ее,—и только уже послѣ кончины его она была найдена между бумагами почившаго и разбиравшимъ эти бумаги, высокопреосвященнѣйшимъ Θεогностомъ архіепископомъ Новгородскимъ, возвращена автору ²⁾. А когда, въ началѣ 1894 года послѣдній препроводилъ къ владыкѣ Сергію въ Петербургъ, какъ замѣчено было выше, свои нѣкоторыя сочиненія и въ препроводительномъ письмѣ сдѣлалъ замѣчаніе, что въ нѣкоторыхъ изъ сихъ сочиненій упоминается и имя высокопреосвященнаго Сергія, то владыка, въ томъ же отвѣтномъ письмѣ къ автору ихъ, часть котораго также приведена была выше, писалъ: „Обо мнѣ же, чѣмъ мѣньше упоминается, тѣмъ для меня пріятнѣе. Это была причина, что я удержалъ вашу статью съ біографическими обо мнѣ подробностями“ ³⁾.—Наконецъ, еще случай. Во второй половинѣ 1894 года предстоялъ 50-лѣтній юбилей общаго служенія и священства высокопреосвященнѣйшаго Сергія. Въ Московской епархіи уже начались было приготовленія къ этому празднованію. Но вотъ кафедральный протоіерей, недавно почившій А. И. Соколовъ, по порученію владыки, сдѣлалъ такое заявленіе въ *Московскіе вѣдомостякъ* (1894 г. № 161): „Газеты возвѣщаютъ о пятидесятилѣтней служебной дѣятельности высокопреосвященнѣйшаго митрополита Сергія. День для празднованія своего юбилея его высокопреосвященство отказался назначить, самое празднованіе отклонилъ“ и т. д.

Изъ этого достаточно видно, сколь глубоко было смиреніе почившаго архипастыря.—Но уже этимъ самымъ отъ общечеловѣческихъ чертъ личнаго характера высокопреосвященнаго

¹⁾ Статья имѣла заглавіе „Новый архипастырь Московскій, высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Сергій.“

²⁾ Съ надписью высокопреосвященнѣйшаго Θεогноста: „Возвратить г. Корсунскому“.

³⁾ Письмо не издано. Хранится у автора настоящей статьи.

Сергія мы приводимся къ воззрѣнію на его аскетическій, подвижническій, монашескій образъ. И хотя въ этомъ образѣ уже таится не подлежащій гласному сужденію „сокровенный сердца человѣкъ“¹⁾, однако по крайней мѣрѣ нѣкоторыя черты сего образа, въ назиданіе современныхъ поколѣній, мы не можемъ не представить здѣсь. Въ извѣстной уже намъ частіи рѣчи своей, произнесенной въ Троицкомъ соборѣ Лавры величайшаго подвижника преподобнаго Сергія, 23 сентября 1893 г. владыка митрополитъ Сергій, изобразивъ, на сколько ему прияснѣ и спокойнѣ было раньше находиться въ послушаніи и на сколько труднѣ, съ принятіемъ архіерейскаго сана, сталъ повелѣвать, продолжаетъ: „нынѣ призванный руководить здѣшнюю паству²⁾, я чувствую бремя болѣе тяжкимъ, потому что къ нему присоединяется еще и управленіе этою великою общинью. Въ семъ затрудненіи повергаю себя въ настоятельство тому, кто первый здѣсь возрастилъ многихъ чадъ послушанія. Кто въ теченіе пяти вѣковъ настоятельствуемъ въ сей обители. Ему возвѣщаю печаль мою, отъ него требую помощи и таинственнаго наставленія, какъ мнѣ дѣйствовать. Достоинъ подражанія духъ его кротости, которымъ онъ и строптивыхъ обуздывалъ; любезенъ моему сердцу духъ той простоты, въ которой онъ жилъ; возделѣвъ духъ его совѣта, силою котораго онъ давалъ вразумленія не только своимъ ученикамъ, но и лицамъ высокимъ въ обществѣ.—Приходя самъ, привожу и васъ, братія³⁾, къ сему цѣльбоносному гробу. Не столько меня почитайте настоятелемъ, сколько сего приснопамятнаго настоятеля, свыше со святыми на насъ призирающаго. Въ его наставленіяхъ ходите, въ его духѣ живите и дѣйствуйте. Когда онъ жилъ на землѣ, то свѣтъ добродѣтельной жизни исходилъ изъ пустыни и приводилъ къ нему многихъ. Въ настоящее время множество богомольцевъ посѣщаютъ эту обитель. Ихъ должны мы утѣшать богослуженіемъ, назидать словомъ, это можетъ, а всѣ примѣромъ; ибо добрый примѣръ есть лучшій учитель, и поэтому мы должны вести себя такъ, чтобы никто не

1) Слова и рѣчи высокопр. Сергія I, 251; см. стран. 117.

2) Московскую.

3) Обращеніе къ монашествующимъ Лавры.

могъ сказать о насъ укориженнаго слова, а наоборотъ, вынесъ убѣжденіе, что и въ настоящее время здѣсь есть люди, крѣпкіе нравами, благимъ житіемъ и молитвою“¹⁾. Такой-то примѣръ кротости, смиренія, простоты, нестяжательности и другихъ иноческихъ добродѣтелей издавна являлъ въ себѣ и носившій имя преподобнаго Сергія высокопреосвященный Сергій. какъ въ періодъ послушанія, такъ и въ періодъ повелѣванія, т. е. по принятіи архіерейскаго сана, когда онъ, кромѣ аскетизма, долженъ былъ соблюдать и достоинство этого сана. Такъ, въ одной изъ проповѣдей на Благовѣщеніе, произнесенной въ 1862 году, преосвященный Сергій, говоря о томъ, какъ смиреніе можетъ быть совмѣщено съ чувствомъ достоинства и приведши нѣкоторые примѣры изъ Евангельской исторіи, продолжаетъ: „то же видимъ и въ жизни христіанскихъ подвижниковъ, которые, водясь духомъ смиренія, знали однакожъ, въ чемъ состоитъ истинное человѣческое достоинство. Къ одному изъ нихъ пришли его знакомые, и желая испытать его терпѣніе, стали называть его гордецомъ, пустословомъ, лѣнливымъ. Старець смиренно на все соглашался. Но когда назвали его еретикомъ, онъ ни какъ не принялъ этого упрека на себя. На вопросъ: почему на первыя клеветы соглашался, а послѣдней не принялъ?—онъ отвѣчалъ: „первые тѣ пороки я признаю за собою, ибо это признаніе полезно душѣ моей; а быть еретикомъ значить быть отлученнымъ отъ Бога: но быть отлученнымъ отъ Бога я не хочу“²⁾.—Уже будучи архіереемъ, преосвященный Сергій, по глубокому смиренію, отъ 3 мая 1862 года писалъ ректору Московской духовной академіи архимандриту Саввѣ³⁾ слѣдующее: „Привошу вамъ и прошу передать прочимъ членамъ Редакціоннаго Комитета⁴⁾ мою искреннею благодарность за часть, выдѣленную для меня

1) *Церков. Вѣдомости* изд. при Св. Синодѣ, за 1893 г. № 41, стр. 1470 „Прибавленій“.

2) *Слова и рѣчи* высокопр. Сергія I, 268.

3) Преосвящ. Савва былъ преемникомъ преосвящ. Сергія въ ректорствѣ надъ Моск. дух. академію, бывъ назначенъ на эту должность изъ ректоровъ Моск. дух. семинаріи.

4) По изданію академическаго журнала: *Творенія св. Отцевъ съ Прибавленіями* духовнаго содержанія.

изъ редакціонныхъ суммъ за 1860 годъ. Мое участіе въ изданіи журнала было такъ ничтожно, что не только для другихъ не примѣтно, но и моимъ самолюбіемъ уже давно забыто. По сему назначеніе мнѣ суммы я не могу назвать наградою, такъ какъ не было заслуги; но не безъ утѣшенія въ этомъ вижу новый знакъ доброй памяти о мѣсто стороны того достопочтеннаго общества, трудомъ котораго журналъ обязанъ своимъ существованіемъ" ¹⁾). И это пишетъ человѣкъ, который съ честію стоялъ во главѣ академіи, который уже ознаменовалъ себя на поприщѣ учено-литературныхъ вышеисчисленными трудами, который, какъ за эти труды, такъ и вообще за свою архипастырскую дѣятельность былъ избранъ въ почетные и дѣйствительные члены многихъ ученыхъ и другихъ обществъ и учреждений ²⁾ и отъ Высочайшей власти былъ удостоенъ многихъ наградъ и повышеній ³⁾. Не есть ли это выраженіе его глубокаго смиренія? Не свидѣтельствуетъ ли это о томъ, что онъ предзрѣлъ *Господа* предъ собою *высшимъ* и, созерцая Его безконечное величіе, уничижалъ такъ себя?

Любезенъ былъ сердцу преосвященнаго Сергія и духъ простоты преподобнаго Сергія. Кто зналъ его обыденную обстановку и видалъ его самого въ этой обстановкѣ, тотъ согласится, что „не любилъ онъ пышнаго блеска, и роскоши чертоговъ предпочиталъ простую, скромную обстановку иноческой кельи. Не любилъ онъ дорогаго платья, предпочиталъ ему ѣпоту священныхъ одеждъ, говоря, что красота ихъ ткани способствуетъ благолѣпію церковной службы, и относится не къ нему, въ нихъ облаченному, а ко Господу" ⁴⁾.

Въ связи съ тѣмъ онъ, какъ монахъ, былъ совершенно нестяжателемъ. „Между некорыстолюбіемъ и совершенною нестяжательностію,—поучалъ онъ будущихъ служителей церкви въ одной изъ проповѣдей своихъ,—есть своя постепенность. Выс-

¹⁾ Письмо еще не издано. Принадлежитъ къ составу „Автобіографич. Записокъ“ преосв. Саввы.

²⁾ См. стр. 121 составленнаго нами біографическаго очерка преосв. Сергія гдѣ подробнѣе указывается, какихъ именно.

³⁾ Какихъ именно, см. тамъ же.

⁴⁾ Изъ рѣчи В. К. Саблера, раньше упомянутой.

шее совершенство—отдавать все и не имѣть ничего; а всѣмъ доступное качество—хранить себя отъ жадности къ стяжаніямъ, отъ страсти къ прибытку. Отъ нея предостерегать себя долженъ всякій, кто вступаетъ въ санъ священникъ¹⁾. Самъ онъ достигъ въ этомъ отношеніи высшей степени совершенства. Онъ, по свидѣтельству лица, близко его знавшаго за послѣднее время, „никогда ничего не заключалъ подъ замокъ, во всей его комнатѣ не было замковъ, вѣроятно беречь было нечего, потому что все, что онъ получалъ, раздавалъ бѣднымъ своимъ роднымъ и бѣднымъ вообще“²⁾.

И другими иноческими добродѣтелями украшенъ былъ почившій архипастырь. Онъ былъ великій молитвенникъ, строгій постникъ, и проч., причемъ въ отношеніи къ посту, напри- мѣръ, онъ скорѣе рѣшался совсѣмъ не обѣдать, нежели вкушать яства, приправленные скоромнымъ, или даже и рыбныя, но поданныя въ дни, когда они, по уставу иноческому, вос- прещены. Вообще то, что онъ еще въ 1850 году писалъ одному новопостриженному иноку, по имени Порфирію³⁾, очевидно, онъ глубоко носилъ и въ своей душѣ. „Пріятно для меня,— писалъ онъ этому иноку,—поздравить васъ съ новымъ именемъ. Сами ли вы выбрали имя себѣ, или по послушанію приняли его, во всякомъ случаѣ, по имени твоему тако да будетъ и житіе твое. Много добрыхъ дѣлъ и трудовъ, изъ которыхъ вы составили себѣ теплую деховную одежду, желаю съ именемъ Пор- фирія облечься вамъ въ прекрасную порфиру благочестія. Пре- бывайте теперь въ вашей власяницѣ: ее со временемъ Господь преобразитъ въ порфиру, по реченному: *Побѣждающему дамъ стѣсти со Мною на престолѣ*. Багряница кровавыхъ потовъ и трудовъ, по благодати Божіей, измѣняется въ свѣтлое обла- ченіе вѣчнаго сонаслѣдія и соцарствованія Іисусу Христу. Сего искренно и усердно желаю вамъ, и вѣрую, что простота ва- шего сердца привлечетъ вамъ свыше силу неностыдно понести воспріятый подвигъ“⁴⁾. И это преосвященный Сергій писалъ,

1) *Слова и рѣчи* преосв. Сергія II, 90.

2) Изъ надгробнаго слова преосв. Лаврентія, которое также было упомянуто раньше.

3) Оптиному подвижнику, издателю „Писемъ Затворника Георгія“.

4) *Душесол.* Читаніе за 1898 г. ч. I, стран. 577.

когда ему самому было только 30 лѣтъ и въ иночествѣ онъ былъ только 6 лѣтъ. Само собою разумѣется, чѣмъ дальше начала иноческаго подвига, тѣмъ болѣе и болѣе усовершенствованъ онъ въ немъ, пока не воспиталъ въ себѣ того *потамъ сердца чловѣка* (1 Петр. 3, 4), „котораго Богопріятный образъ живописуется *въ чистѣйши кроткаго и молчаливаго духа въ чертахъ любви и радости, мира и долготерпѣнія* (Гал. 22)“. А это, очевидно, зависѣло отъ того, что онъ *предъзрѣлъ Господа* предъ собою *выну, яко одесную его есть*, и потому не *поколебался* въ своемъ жизненномъ подвигѣ.

Послѣ всего сказаннаго не только нужно желать, чтобы наступалъ тотъ „черный день“, когда „переведутся“ въ Россіи такіе іерархи, какимъ былъ въ Бозѣ почившій митрополитъ Сергій, но и должно усердно молить Пастыреначальника Христа, чтобы Онъ побольше воздвигалъ подобныхъ іерарховъ въ славу, утѣшеніе и укрѣпленіе Россіи, ея Церкви и Государства.

Проф. Ив. Корсунскій.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ся изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромъ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вожіе внутри насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографіи Губернскаго Правленія,

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1899.

Пістеі вооѣмен.
Впрою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1899 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солтисъ.

ВОСПОМИНАНІЯ

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго.

О построеніи Спасова Скита *).

Въ 1898 году, 17 Октября, исполнилось десять лѣтъ со времени чудеснаго спасенія отъ смертной опасности въ Бозѣ почившаго Императора Александра III-го, съ Его Августѣйшимъ Семействомъ при крушеніи поѣзда на Харьковско-Азовско-Севастопольской желѣзной дорогѣ, на 48-й верстѣ отъ Харькова и на 7-й верстѣ отъ станціи „Борки“. Въ 1899 году исполнилось также десять лѣтъ съ постройки на этомъ мѣстѣ, въ молитвенную память Божіей милости, явленной Царю-Миротворцу, Спасова Скита. Между безчисленными проявленіями всенародной радости о спасеніи Царя и всякаго рода пожертвованіями и сооружеиіями, бывшими въ то время, заслуживаетъ воспоминанія и построение Спасова Скита,—не по великолѣпію его, а по обстоятельствамъ, сопровождавшимъ его учрежденіе и сооружеиіе.

Я принялъ на себя обязанность рассказать въ подробности исторію его построенія потому, что въ настоящее время, за смертію ближайшихъ участниковъ въ этомъ дѣлѣ, мнѣ одному во всѣхъ подробностяхъ

*) Читани въ актовомъ залѣ Харьковскаго Женскаго Епархіальнаго Училища 4 Декабря, въ день храмоваго праздника.

она извѣстна. И я чувствую, что на мнѣ будетъ грѣхъ, если я не расскажу ее во славу Божию и утѣшеніе соотечественниковъ. Я вынужденъ буду при этомъ много говорить о себѣ, но надѣюсь, что читатели не обвинятъ меня въ тщеславіи, несвойственномъ моимъ преклоннымъ лѣтамъ. Въ виду близкой смерти и суда Божія отпадаетъ пристрастіе къ похваламъ человеческимъ.

Первая мысль, послужившая началомъ построения Спасова Скита, была высказана почтеннымъ настоятелемъ Харьковской Святогорской пустыни Архимандритомъ Германомъ ¹⁾. Вскорѣ послѣ чудеснаго событія онъ пріѣхалъ ко мнѣ и говорить: „народъ толпами ходитъ на мѣсто крушенія царскаго поѣзда, осматривая его, и ропщетъ, что нѣтъ никакого зданія, хотя бы часовни, для принесенія Богу благодарныхъ молитвъ за спасеніе Царя. Я построилъ бы деревянную часовню для богослуженія“. Я отвѣчалъ ему, что съ радостію я помогъ бы ему въ устроеніи этого дѣла, но мы не имѣемъ ни пяди земли для построения часовни. Подождемъ, что будетъ съ предпріятіемъ Харьковской городской думы и земства относительно сооруженія предполагаемаго ими памятника на мѣстѣ чудеснаго событія. Вскорѣ объяснилось, что на это дѣло пожертвовано землевладѣльцемъ Аполлономъ Михайловичемъ Мерненковымъ десять десятинъ земли подлѣ самаго мѣста крушенія поѣзда. Настала зима,—ни къ какимъ постройкамъ нельзя было приступать, но въ это время, вслѣдствіе ходатайства думы и земства, былъ Высочайше утвержденъ Комитетъ для построения храма на мѣстѣ чудеснаго событія. Этимъ Комитетомъ, вступившимъ во владѣніе пожертвованною землею, намъ было дозволено построить временную часовню, къ чему раннею весною и при-

¹⁾ Скончался 13 Апрѣля 1890 г.

ступилъ Архимандритъ Германъ. Между тѣмъ, великимъ постомъ 1889 года я получаю другое заявленіе. Ключарь Харьковскаго Каѳедрального собора, протоіерей Симеонъ Алексѣевичъ Илларионовъ ¹⁾ говоритъ мнѣ: „да мы можемъ имѣть свою землю. Въ 250 саженьяхъ отъ мѣста паденія вагоновъ царскаго поѣзда, у самаго полотна желѣзной дороги есть земля, принадлежащая причту близлежащаго села Соколова, которая можетъ быть обмѣнена на крестьянскую, и крестьяне этого села навѣрное не откажутъ въ какихъ нибудь пяти десятинахъ для построенія духовенствомъ своего молитвеннаго памятника“. Думаю: мысль прекрасная. Немедленно вызываемъ къ себѣ священника этого села Павла Тимоѣева ²⁾ и онъ съ радостію беретъ на себя порученіе расположить своихъ прихожанъ къ пожертвованію земли для нашей цѣли. На Страстной недѣлѣ Великаго поста онъ уже привозитъ ко мнѣ приговоръ соколовскихъ крестьянъ о пожертвованіи въ наше распоряженіе пяти десятинъ весьма удобной земли. Я, признаться, внутренно возрадовался и удивился, какъ это такъ скоро и успѣшно складывается дѣло. Оставалось вѣровать, что есть на наше предпріятіе Божіе благословеніе, такъ какъ чудо спасенія Царя есть дѣло Божіе, а благодарная молитва ко Господу за явленную Имъ милость нашему отечеству въ спасеніи Государя есть дѣло богоугодное. Надобно дѣйствовать. Но что мы можемъ сдѣлать? Средствъ у насъ нѣтъ. Иное дѣло сооруженіе памятника городомъ Харьковомъ и земствомъ, съ подпискою отъ земствъ всей Россіи, объявленной строительнымъ Комитетомъ. Но дѣло разъяснилось какъ-бы само собою; не нужно было только откладывать его исполненіе.

1) Умеръ 1891 года 8 Іюля.

2) Нынѣ при Троицкой церкви въ г. Харьковѣ.

Ясно было, что нужно и намъ построить храмъ, чтобы имѣть возможность и свободу въ отправленіи богослуженій во всей полнотѣ, требуемой чиноположеніемъ Церкви. А если поручить богослуженіе монахамъ, то нужно устроить для нихъ и келліи. Такимъ образомъ выходить, что нуженъ монастырь. Устроеніе самостоятельнаго монастыря—дѣло большое, требующее много времени и средствъ, какъ для его постройки, такъ и для обезпеченія содержанія братіи. Рѣшило все—участіе въ дѣлѣ о. Германа, настоятеля знаменитой Святогорской пустыни, которая въ силахъ устроить необходимыя помѣщенія для монашествующихъ и прокормить ихъ на первое время, а для управленія ими поставить отъ пустыни благонадежнаго іеромонаха, въ зависимости отъ ея настоятеля. Такъ, какъ бы само собою складывалось иноческое общежитіе, извѣстное у насъ при большихъ монастыряхъ подъ именемъ *скитовъ*. Итакъ, построимъ скитъ, и въ память чудеснаго спасенія Царя, назовемъ его: „Святогорскій Спасовъ скитъ“. Не теряя времени, на Страстной же недѣлѣ, я написалъ о нашемъ намѣреніи частное письмо Г. Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода Константину Петровичу Побѣдоносцеву, прося его совѣта и, если можно, ходатайства о Высочайшемъ соизволеніи на наше предпріятіе. Ни въ живомъ участіи Г. Оберъ-Прокурора ни въ Высочайшемъ разрѣшеніи я не сомнѣвался. Приходилось только подождать разрѣшенія.

Между тѣмъ надобно было готовить и средства. Мы съ о. Германомъ подѣлили дѣло пополамъ: я принялъ на себя сооруженіе храма со всеми принадлежностями, а онъ—монастырскую обстановку. Но у него средства готовы, а мнѣ надобно было ихъ искать. Но я всегда вѣровалъ и видѣлъ раньше на собственномъ опытѣ, что на храмы Божіи въ нашемъ отечествѣ, по

крупинамъ, но непремѣнно собираются средства, и при усердіи строителей они не остаются не оконченными. Если изнемогають одни дѣятели на этомъ поприщѣ,—на ихъ мѣсто находятя другіе. Но въ настоящемъ случаѣ я съ изумленіемъ увидѣлъ, какъ отъ народа, возбужденнаго чувствомъ радости о спасеніи Царя и благодарности къ Богу, потекли жертвы, явились сотрудники, воодушевились художники и ремесленники,—и то, что обыкновенно дѣлается годами, совершилось въ три мѣсяца.

Размышляя о приобрѣтеніи средствъ, я вспомнилъ объ одномъ преднамѣренномъ пожертвованіи на храмъ, заявленномъ мнѣ въ томъ же 1888 году, безъ прямого указанія на какое либо мѣсто, гдѣ храмъ можетъ быть построенъ. Незадолго передъ этимъ я познакомился съ поселившимся въ Харьковѣ инженеромъ Николаемъ Михайловичемъ Шевцовымъ (нынѣ уже умершимъ) и супругою его Марією Васильевною. Послѣдняя однажды въ разговорѣ спрашиваетъ моего совѣта, какъ ей поступить въ исполненіи даннаго ею обѣщанія построить храмъ въ благодарность Богу за выздоровленіе ея дочери отъ тяжелой болѣзни,—принять ли на себя построеніе гдѣ нибудь цѣлой церкви, или распределить сумму по частямъ на строящіяся уже церкви. Я отвѣчалъ ей, что было бы усердіе, а мѣстъ много, гдѣ нуждаются въ построеніи церквей,—въ миссіяхъ, на нашихъ окраинахъ, въ западныхъ губерніяхъ и пр. Подождите, время укажетъ, куда понадобится ваша жертва. И вотъ, я прежде всѣхъ обратился къ гг. Шевцовымъ. На Пасхѣ же, т. е. тотъ-часъ по приобрѣтеніи земли, въ первый день праздника я поспѣшилъ къ нимъ съ визитомъ. Бду и думаю съ замираніемъ сердца: неужели это намѣченное пожертвованіе придетъ къ намъ?—Застаю дома обоихъ супруговъ и съ

первыхъ же словъ, послѣ праздничнаго привѣтствія говорю имъ: «вотъ вы намъ ревааетесь, по объѣту. построить храмъ и думаете, гдѣ его построить: теперь есть случай употребить вашу жертву и во славу Божию, въ изъявленіе радости о спасеніи Государя Императора съ Его Семействомъ, и въ смыслѣ выраженія вѣрноподданническихъ чувствъ любви и благоговѣнія къ нашему великому Государю». — Гдѣ же это? — спрашиваетъ Николай Михайловичъ. — «Да на самомъ мѣстѣ крушенія царскаго поѣзда». — Очень радъ, отвѣчаетъ онъ. Я дамъ десять тысячъ рублей ¹⁾, но вѣдь это дѣло затянется надолго?

— Нѣтъ, говорю я, — мы его окончимъ нынѣшнимъ же лѣтомъ.

— Какимъ образомъ?

— Не надо задаваться обширнымъ проэктомъ. а нужно имѣть въ виду только удовлетвореніе народнаго желанія молиться о Царѣ на мѣстѣ Его чудеснаго спасенія. Построимъ храмъ деревянный... Поѣдемъ въ Москву. Тамъ, въ дачной мѣстности, при Пушкинской станціи Московско-Ярославской желѣзной дороги, вы увидите прекрасный деревянный храмъ, построенный при моемъ участіи, въ одинъ годъ по проекту архитектора Н. В. Никитина. Если этотъ храмъ вамъ понравится, мы попросимъ того же архитектора составить намъ проектъ, пригласимъ для исполненія его извѣстныхъ мѣ мастеровъ и художниковъ, закажемъ необходимыя принадлежности храма и онъ будетъ готовъ къ осени настоящаго года. — „Поѣдемъ“.

Въ ожиданіи Высочайшаго разрѣшенія я написалъ г. Никитину письмо съ просьбою составить проектъ храма для будущаго скита по образцу Пушкинской церкви, въ уменьшенномъ нѣсколько размѣрѣ, изъ опасе-

¹⁾ Въ послѣдствіи пожертвованія перешли за эту сумму.

нія непосильныхъ для насъ расходовъ. Проектъ церкви немедленно былъ составленъ и ожидалъ насъ въ Москвѣ. Это былъ рисунокъ храма въ стилѣ XIV—XV столѣтій, съ колокольнею, галлереею вокругъ его и съ хорами внутри,—вмѣстимостію на 500 человѣкъ. Въ Апрѣлѣ 27 числа я получилъ отъ Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода извѣщеніе (за № 2231) о Высочайшемъ соизволеніи на сооруженіе скита въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „изложенныя въ письмѣ Вашего Преосвященства предположенія относительно сооруженія церкви и скита Святогорской пустыни, на пожертвованной крестьянами села Соколова землѣ, смежной съ мѣстомъ катастрофы 17 октября минувшаго года, я счелъ долгомъ всеподданнѣйше повергнуть на Высочайшее воззрѣніе Государя Императора и Его Императорскому Величеству благоугодно было, на всеподданнѣйшей запискѣ моей по сему предмету, въ 19 день текущаго Апрѣля, собственноручно начертать: „Мнѣ мысль эта очень нравится и осуществленіе ея совершенно практично“.

Обрадованные этою благою вѣстью, въ первыхъ числахъ Мая, мы съ г. Шевцовымъ прибыли въ Москву и потомъ—въ Пушкино. Какъ пушкинская церковь, такъ и проектъ г. Никитина Шевцову понравились. Оставалось приступить къ исполненію его. Я рекомендовалъ г. Шевцову строителя пушкинской церкви извѣстнаго въ Москвѣ подрядчика по плотничнымъ и столярнымъ дѣламъ московскаго купца Петра Егоровича Жирнова. Предоставивъ имъ условиться относительно стоимости плотничныхъ работъ, я съ своей стороны Жирнову же поручилъ построеніе иконостаса по рисунку г. Никитина, съ обязательствомъ уплатить ему все изъ дальнѣйшихъ пожертвованій, въ которыхъ не сомнѣвался. Жирновъ обязался закупить

въ Москвѣ для храма лучшей сосновой лѣсы, какой трудно найти въ Харьковской губерніи—изготовить все здание храма въ Москвѣ и въ разобраннымъ видѣ. по желѣзной дорогѣ, доставить на мѣсто построения скита и установить его какъ должно, съ условіемъ исполнить все къ 1-му Августа. Г. Никитинъ, между прочимъ, замѣтилъ мнѣ, что церкви такъ скоро не строятся. Но я зналъ, съ кѣмъ имѣю дѣло, и былъ совершенно увѣренъ въ усердіи, искусствѣ и исполнительности г. Жирнова. Въ то же время я поручилъ написать къ тому же сроку живущему въ Москвѣ академику Шокареву—иконы для иконостаса, купилъ у Немирова-Колодкина необходимую церковную утварь, заказалъ въ магазинѣ Сапожникова облаченія,—въ магазинѣ Оловянишникова паникадило, подсвѣчники, хоругви и пр.,— и все это въ кредитъ, которымъ я пользовался и доселѣ пользуюсь у добрыхъ москвичей въ широкихъ размѣрахъ. Я возвратился домой съ увѣренностію, что къ назначенному сроку все будетъ готово. За исполненіе всего предположеннаго и за притокъ необходимыхъ средствъ ручалось и общее народное одушевленіе, по случаю чудеснаго событія. Какъ пошло дѣло построения здания храма, это мнѣ показала чрезъ нѣсколько дней по возвращеніи моемъ въ Харьковъ телеграмма Жирнова: „отслужили мы въ лѣсномъ ряду молебень и—застучали шестьдесятъ топоровъ; помощи Боже!“

Но храмъ строился въ Москвѣ; надобно было подумать, какъ перевезть его въ Харьковъ. Отправился я посоветоваться къ Николаю Александровичу Алексѣеву, бывшему Московскому градскому головѣ. Онъ далъ мнѣ такой совѣтъ: „поѣзжайте къ Ивану Артемьевичу Лямину¹⁾. Зять его Санинъ служить членомъ

¹⁾ Статскій Совѣтникъ, бывший раньше Алексѣева и С. М. Третьякова, также въ Москвѣ, градскимъ головою.

Правленія Курско-Харьковской желѣзной дороги. Можетъ быть они устроятъ бесплатную перевозку вашего храма“. Покойный Иванъ Артемьевичъ, котораго расположеніемъ я раньше пользовался, принялъ мое дѣло къ сердцу. Онъ отвѣчалъ мнѣ: „постараемся устроить; если же откажутъ, я заплачу свои деньги“. Дѣло устроилось. Не только стѣны храма, но и весь деревянный матеріалъ, до послѣдней доски, рѣшено было Правленіемъ дороги перевезти бесплатно. Это стоило весьма большой суммы. Общее одушевленіе моихъ знакомыхъ въ Москвѣ рѣшительно окрылило меня; я, какъ говорится, не чувствовалъ ногъ подъ собою.

Дальнѣйшая задача мнѣ предстояла въ приобрѣтеніи средствъ на постройку, такъ какъ жертва г. Шевцова положила имъ только начало. Первый, къ кому я обратился по этому предмету, былъ давнишній благодѣтель мой московскій купецъ Андрей Николаевичъ Лѣниновъ, много жертвовавшій на разныя благотворительныя дѣла. Изумила меня готовность его и супруги его Евдокіи Осиповны принять участіе въ начатомъ дѣлѣ. Какъ только рассказалъ я имъ подробности чудеснаго спасенія Царя и Августѣйшей Семьи Его и восторженную встрѣчу Ихъ Величествъ въ Харьковѣ послѣ этого чудеснаго событія, и потомъ наше предпріятіе для увѣковѣченія его, Андрей Николаевичъ, не говоря ни слова, вынулъ изъ кармана ключъ отъ своей кассы, подаль его женѣ только кивнувъ головою, — и она вынесла мнѣ тысячу рублей. Думаю: начало доброе. За этимъ пожертвованіемъ отъ Москвы послѣдовали и другія, отчасти въ Москвѣ-же, а потомъ пересланныя въ Харьковъ. Упомяну важнѣйшія. Отъ графа Сергѣя Владиміровича Орлова-Давыдова получено 1000 руб., отъ Максима Ефимовича Попова 600 руб., отъ Петра Петровича Боткина 500 р., отъ Владиміра Христофоровича Спи-

ридонова 300 р., отъ Михаила Ѳедоровича Стриганова 500 р., отъ Михаила Косьмича Пушкина 556 р., отъ Алексѣя Николаевича Давыдова 350 р., отъ Ивана Герасимовича Харитоненко 1000 р., отъ Данилы Самуиловича Полякова 2000 р., отъ игумена Ряснянскаго Свято-Димитріевскаго монастыря Дисидерія 1000 р., отъ Василя Ивановича Пашенко-Тряпкина 200 р., отъ Владиміра Григорьевича Сапожникова 100 руб., отъ предводителя дворянства Старобѣльскаго уѣзда Александра Карловича Штенгера, полученныя отъ крестьянъ разныхъ волостей 1400 р., отъ правленія Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги, пожертвованныхъ служащими на ней 698 р. Прислано: отъ служащихъ въ Московской Синодальной Конторѣ, Синодальной типографіи и въ Синодальномъ хорѣ 400 р., чрезъ Таврическую Духовную Консисторію отъ жителей деревень Петровки и Марьевки Бердянскаго уѣзда 78 р., отъ крестьянъ Рязанской губерніи, Суйской волости 50 р., отъ Рюминской волости, Валдайскаго уѣзда, Новгородской губерніи 64 р. и пр.¹⁾.

Ожидая деревяннаго храма изъ Москвы, мы должны были приготовить для него каменный фундаментъ. Прибывъ на подаренное намъ крестьянами мѣсто, съ епархіальнымъ архитекторомъ В. Х. Нѣжкинымъ, мы не нашли на немъ ни шалапа для рабочихъ, ни хлѣба для нихъ, ни даже по близости воды: только желѣзнодорожная сторожевая будка указывала, что тутъ есть люди, да въ долинѣ, противъ мѣста крушенія поѣзда былъ видѣнъ деревянный крестъ, огороженный рѣшеткою,—поставленный надъ могилою убитыхъ при крушеніи поѣзда царскихъ служителей²⁾.

¹⁾ Всѣхъ денежныхъ пожертвованій ко мнѣ поступило свыше 80 т. руб.

²⁾ Тѣла ихъ потомъ съ честію были перевезены въ Харьковъ на городскія кладбище. Надъ ними поставленъ красивый памятникъ, съ надлежащею надписью и обнесенъ желѣзною рѣшеткою.

свидѣтельствовавъ о совершившемся страшномъ событіи. Тутъ опять пришелъ намъ на помощь о. Павелъ Тимоѣевъ: онъ нашелъ въ своемъ селѣ хлѣбопековъ и доставилъ необходимые продукты для привезенныхъ нами плотниковъ, и матеріалъ для барака. Съ помощію священника сл. Мереры о. Евлампія Соколовскаго онъ пріискалъ въ ближайшихъ заводахъ, по сходной цѣнѣ, кирпичъ для фундамента, устроилъ такъ называемую „помочь“ отъ крестьянъ сосѣднихъ деревень, которые, по усердію къ дѣлу начатому для Царя, въ три дня перевезли 70 тысячъ кирпича. Разбиты канавы для фундамента; вскорѣ прибыли изъ Харькова каменщики и, послѣ молебна, принялись за работу. Въ концѣ Мая фундаментъ былъ оконченъ, а въ началѣ Іюня стали прибывать изъ Москвы вагоны съ частями храма. Управлявшій въ то время Курско-Харьково-Азовской желѣзною дорогой Іосифъ Игнатьевичъ Богдановичъ выразилъ живѣйшее участіе къ начатому дѣлу и предложилъ намъ съ своей стороны всевозможную помощь. Онъ распоряжался препровожденіемъ вагоновъ съ матеріаломъ на мѣсто постройки, разрѣшилъ желѣзнодорожной артели производить разгрузку вагоновъ, и нельзя было безъ удовольствія видѣть съ какимъ усердіемъ артельщики, для Царя, производили эту работу. Однажды г. Богдановичъ даетъ мнѣ знать, что въ такомъ-то часу придутъ шесть вагоновъ съ матеріаломъ на мѣсто постройки; времени для разгрузки дается только два часа; въ случаѣ неуспѣха вагоны будутъ увезены на сосѣднюю станцію. Главнымъ распорядителемъ по разгрузкѣ вагоновъ былъ москвичъ—Иванъ Ѳедоровичъ Бобковъ, помощникъ артельного старосты М. М. Букина. Къ нему я обращался со всѣми просьбами по разгрузкѣ, и всегда съ успѣхомъ. И на этотъ разъ посылаю сказать ему о встрѣтившемся, по крат-

кости даннаго срока, затрудненіи въ разгрузкѣ. Онъ отвѣчаетъ: „разгрузимъ; сейчасъ отправляются на мѣсто человекѣ артельщиковъ“,—и разгрузили шесть вагоновъ съ бревнами. И замѣчательно, что, работая съ такимъ усердіемъ, артельщики не взяли отъ меня въ такъ называемый „чай“ ни одного гривенника, потому что, по словамъ ихъ, все дѣлалось для Царя: они считали стыдомъ для себя брать какую нибудь благодарность за свои труды для Него.

Вскорѣ прибывшіе изъ Москвы отъ г. Жирнова плотники начали собирать и устанавливать на приготовленный фундаментъ разобранныя части храма. Работа кипѣла. Между тѣмъ и о. Архимандритъ Германъ не медлилъ. Онъ началъ строить деревянный корпусъ для пріюта почетныхъ посѣтителей скита, корпусъ для братскихъ келлій и трапезы и покрытое лѣтнее пристанище для богомольцевъ, устроилъ два колодца, съ небольшими, но на первое время достаточнымъ количествомъ воды. И раскинулъ широкій планъ для послѣдующихъ скитскихъ зданій, которыя и были отчасти имъ самимъ, а потомъ его преемникомъ, Архимандритомъ Вассіаномъ окончены¹⁾. Такимъ образомъ мы раздѣлили съ о. Германомъ дѣло пополамъ: на мою долю досталось построение храма, украшеніе его и снабженіе всѣмъ необходимымъ для богослуженія, а потомъ и деревянной ограды вокругъ скита; а ему—устроение для новой обители необходимыхъ зданій. Въ своей ревности объ ея благоустройствѣ, онъ въ то же время готовилъ въ трапезномъ корпусѣ устроение теплой церкви, такъ какъ главная преполагалась лѣтнею безъ печей. Но и за оградою скита шла живая работа отъ управленія желѣзной дороги. Г. Богдановичъ въ полуверстѣ отъ Скита къ югу, на подъемѣ въ гору, устроилъ обширную деревянную

¹⁾ На всѣ постройки израсходовано пустынею до 70 т. р.

крытую платформу для богомольцевъ; надъ нею, на возвышеніи—каменный домикъ для высокихъ посѣтителей, а г. Поляковъ на собственные средства проводить отъ платформы до Скита шоссе. Дѣло быстро подвигалось къ концу.

Между тѣмъ шли пожертвованія вещами въ пользу храма. Отъ Ея Величества Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны пожаловано бархатное покрывало на жертвенникъ, обложенное бѣлымъ кружевомъ; воздухи алаго бархата, вышитые золотомъ, съ ликами святыхъ—покровителей Августѣйшаго Семейства и цвѣтной гарусный коверъ; три прибора священныхъ сосудовъ для литургіи—серебряныхъ вызолоченныхъ, очень цѣнныхъ,—отъ служащихъ и мастеровъ Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги; отъ нихъ же серебряный вызолоченный ковчегъ на престоль, такой же крестъ съ подножіемъ на престоль,—дароносица, плащаница и напрестольное Евангеліе; нѣсколько экземпляровъ Евангелія и отъ другихъ лицъ; серебряная лампада предъ иконою на горнемъ мѣстѣ отъ общества офицеровъ 61-го пѣхотнаго резервнаго батальона; хоругви отъ московскаго общества хоругвеносцевъ; множество иконъ и наконецъ шесть колоколовъ, стоимостью въ 2000 руб., отъ московскаго купца Сергѣя Алексѣевича Капцова.

Во все время производства работъ многочисленные посѣтители прибывали на мѣсто чудеснаго событія и съ нетерпѣніемъ ожидали освященія храма и открытія богослуженія. Изъ оконъ вагоновъ проходящихъ поѣздовъ, крестясь, смотрѣли на построеніе скита проезжающіе, а въ новоустроаемый скитъ прибывала на жительство братія изъ Святогорской пустыни. Всѣ подрядчики, мастера и художники исполнили работы въ назначенный срокъ, и чрезъ четыре мѣсяца отъ на-

чала дѣла, 20-го Августа 1889 года,—менѣе чѣмъ черезъ годъ послѣ чудеснаго событія, въ память котораго съ такимъ одушевленіемъ и усердіемъ всѣ трудились, Скитъ былъ открытъ и первый храмъ въ немъ во имя Христа Спасителя, нерукотвореннаго Его образа,—торжественно освященъ ¹⁾. Радостно было видѣть тысячи народа всѣхъ сословій, собравшіяся на это торжество изъ Москвы, изъ Харькова и изъ окрестныхъ селеній и даже изъ отдаленныхъ уѣздовъ Харьковской губерніи. На торжество освященія нарочито прибыли изъ С.-Петербурга: Г. Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода Константинъ Петровичъ Побѣдоносцевъ. Министръ Путей Сообщенія Адольфъ Яковлевичъ фонъ-Гюббенетъ и Г. Управляющій Канцелярією Святѣйшаго Синода Владиміръ Карловичъ Саблеръ. Собрались всѣ высшіе губернскіе чины, гласные городской думы, многіе отъ земства, и изъ ближайшихъ дворянъ, а тысячи простого народа, не вмѣщавшіяся въ храмъ, стояли снаружи его и даже за оградю Скита и молились во время архіерейскаго богослуженія, продолжавшагося, съ благодарнымъ молебномъ, долѣе четырехъ часовъ ²⁾. По окончаніи богослуженія о. Архимандритомъ Германомъ предложена была трапеза для ста пятидесяти человѣкъ почетныхъ гостей. Государю Императору Александру Александровичу г. Побѣдоносцевымъ и г. Гюббенетомъ посла-

¹⁾ Второй теплый храмъ, устроенный о. Германомъ въ трапезномъ корпусѣ, во имя Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы, былъ освященъ 2 ноября 1889 года.

²⁾ При совершеніи богослуженія, кромѣ Архіерейскаго хора, пѣли и воспитанницы Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища на дѣвонъ мѣростъ, удостоившіяся одобренія Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода. Съ тѣхъ поръ воспитанницы училища ежегодно, въ сопровожденіи начальницы, инспектора классовъ и воспитательницъ, по окончаніи годичныхъ экзаменовъ, ѣздятъ въ Спасовъ скитъ, поютъ тамъ Божественную литургію, совершаемую о. инспекторомъ, и молебны, выслушиваютъ подробный разсказъ о чудесномъ спасеніи Царской семьи и осматриваютъ св. храмы, часовню и самую мѣстность, ознаменованную проявленіемъ милости Божіей.

на была въ Данію слѣдующая телеграмма: „Копенгагенъ. „Его Величеству Императору Россіи. Несмѣтныя толпы народа молятся за Ваши Величества на томъ мѣстѣ, гдѣ Господь Богъ спасъ Васъ для нашего счастья. Погода прекрасная, церковь освящена, торжество великолѣпное. Всѣ, отъ архіепископа до послѣдняго крестьянина, привѣтствуютъ Ваши Императорскія Величества отъ глубины любящихъ и преданныхъ Вамъ до смерти русскихъ сердецъ“.—Въ отвѣтъ на эту телеграмму Государь Императоръ соизволилъ прислать на имя Оберъ-Прокурора Св. Синода слѣдующую телеграмму: „Харьковъ (изъ Фреденсборга) Господину Побѣдоносцеву.—Сердечно благодарю Васъ и г-на Гюббенета за телеграмму. Счастливы, узнавъ, что церковь на мѣстѣ Нашего спасенія уже освящена. „Благодаримъ всѣхъ отъ глубины сердца“.—„Александръ“.

Въ послѣдствіи о всѣхъ жертвователяхъ и трудившихся въ сооруженіи храма и скита мною доведено было до свѣдѣнія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода; а имъ представлена на Всемиловитвѣйшее воззрѣніе Государя Императора. На семъ всеподданнѣйшемъ докладѣ Его Величеству, 3-го Іюля 1890 года, благоугодно было собственноручно начертать: „Сердечно всѣхъ благодаримъ“. Это милостивое Монаршее слово было сообщено мною по возможности всѣмъ трудившимся и жертвовавшимъ на устроеніе храма и скита въ особыхъ печатныхъ свидѣтельствахъ, за мою подписью. Ихъ можно видѣть у многихъ въ рамкѣ на стѣнѣ, какъ пріятный памятникъ, хранимый въ домѣ. Но еще ранѣе, 29 Октября 1888 г., т. е. вскорѣ послѣ чудеснаго событія, по повелѣнію Государя Императора, послѣдовала отъ Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода телеграмма, на имя священника Павла Тимофеева, слѣдующаго содержанія: „Передайте прихожанамъ вашимъ,

что Государь Императоръ изволить благодарить за жертву трудовыми ихъ деньгами для храма на мѣстѣ чудеснаго знаменія и милости Божіей“. По полученіи сей телеграммы, въ присутствіи крестьянъ, было совершено благодарственное Господу Богу молебствіе.

Со дня освященія храма и открытія скита доселѣ не прекращается притокъ богомольцевъ, не только въ день воспоминанія о спасеніи Царя и Его Августѣйшаго Семейства 17 Октября, но и во всякое время, особенно лѣтомъ, когда простой народъ, свободный отъ работъ, любитъ путешествовать по святымъ мѣстамъ. Мы встрѣчаемъ въ скиту многихъ идущихъ въ Кіевъ, Москву и въ мѣстные монастыри, поставляющихъ свою обязанностію зайти и въ Спасовъ скитъ. Даже въ зимнее время изъ окрестныхъ селеній многіе приходятъ къ богослуженію въ праздники, а въ Великій постъ для говѣнія. Особенно многолюдными стали собранія богомольцевъ 17-го октября съ 1897 года, по случаю установленнаго въ этомъ году перенесенія въ скитъ и въ новоосуженный храмъ во имя Преображенія Господня изъ Харькова чудотворной иконы Божіей Матери, именуемой Озерянскою. Икона сія пребываетъ въ храмѣ скита на всенощномъ бдѣніи 16-го и ранней литургіи 17 октября, а послѣ оной съ крестнымъ ходомъ переносится въ новый храмъ, гдѣ остается на позднюю литургію и до возвращенія въ тотъ же день въ Харьковъ, около 3 часовъ пополудни съ особымъ желѣзнодорожнымъ поѣздомъ, съ каковымъ препровождается и изъ Харькова.

Съ особеннымъ утѣшеніемъ мы вспоминаемъ о посѣщеніяхъ скита Высочайшими Особами, нарочито оставивавшимися въ немъ во время переѣздовъ по Харьковско-Севастопольской жел. дорогѣ. Такъ удостоили скитъ посѣщеніемъ: 1889 г. 2 Ноября Его Императоръ-

СКОЕ Высочество Великій Князь Михаилъ Николаевичъ съ Семействомъ.

— 1891 г. Мая 21 Ея Величество Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, прибывъ на закладку храма Преображенія Господня, посѣтила Спасовъ скитъ и церкви Скита, шествовала съ крестнымъ ходомъ на мѣсто закладки, въ сопровожденіи Великой Княжны Ксении Александровны и Великихъ Князей Михаила Николаевича и Александра Михайловича.— Того же 1891 года Октября 21-го посѣтили Скитъ: Государь Императоръ Александръ Александровичъ, Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ, Великій Князь Михаилъ Александровичъ, Великія Княжны Ксения и Ольга Александровны, Король и Королева Датскіе и Принцесса Уэльская съ двумя дочерьми.

— 1893 г. Мая 11 посѣтили Скитъ: Государь Императоръ Александръ Александровичъ, Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ, Великіе Князья Михаилъ Александровичъ и Алексѣй Александровичъ и Великія Княжны Ксения и Ольга Александровна.

Въ настоящее время въ Спасовомъ скиту находится 80 человѣкъ братіи; изъ нихъ 5 іеромонаховъ, 2 іеродіакона и 15 человѣкъ пѣвчихъ. Ими совершается богослуженіе не только въ скиту, но и въ новомъ храмѣ Преображенія Господня и крестные ходы въ часовню, устроенную въ насыпи желѣзной дороги, на самомъ мѣстѣ паденія Императорскихъ вагоновъ.

Спасовъ скитъ въ первые годы своего существованія былъ содержимъ исключительно на средства святогорской Успенской пустыни; но въ настоящее время, благодаря милости въ Бозѣ почивающаго Императора Александра Александровича, онъ обзавелся своимъ хо-

зайствомъ. Въ 1892 году, 10 Марта, Государь Императоръ пожаловалъ ему участокъ земли въ 224 десятины 240 квадрат. сажень въ Зміевскомъ уѣздѣ, въ 10 верстахъ отъ Скита. Тамъ учреждено монашескими Скита хлѣбопашество, огородничество и другія сельскія заведенія, необходимыя для содержанія братіи. Затѣмъ, въ 1896 году, отведенъ былъ правительствомъ для отопленія скитскихъ зданій, въ Зміевскомъ же уѣздѣ, лѣсной участокъ въ 35 десятинъ 240 квадрат. саж. Наконецъ, какъ примѣръ замѣчательнаго участія нашего благочестиваго народа къ нуждамъ иноковъ, укажемъ на пожертвованіе въ пользу скита крестьянина сосѣдняго села Соколова Илиа Ѳедоровича Еременко. На возвышенной и сухой мѣстности, на землѣ занятой скитомъ, оказалось невозможнымъ устроить достаточный колодезь для воды. Нужда въ ней оказалась весьма чувствительная, и вотъ добрый человекъ выдѣлилъ изъ своего владѣнія, въ 600 саженьяхъ отъ Скита, въ вѣчное его владѣніе участокъ земли въ 500 квадрат. сажень, съ весьма обильнымъ ключемъ живой и чистой воды. На этомъ участкѣ монахами сдѣланы нѣкоторыя хозяйственныя постройки, и Скитъ водою совершенно обезпеченъ.

Такъ начинались и всѣ наши нынѣ великолѣпныя обители: время и *неизсякаемый ключъ* народнаго благочестія не только возстановили множество упраздненныхъ въ прошедшемъ столѣтіи монастырей, но и соорудили новые и съ любовію украшаютъ ихъ отъ народныхъ *трудоу праведныхъ*.

Еще одно пріятное воспоминаніе. Въ 1891 году, въ бытность мою въ С.-Петербургѣ для присутствованія въ Святѣйшемъ Синодѣ, я былъ удостоенъ милостиваго пріема отъ почивающаго въ Бозѣ Государя Императора Александра Александровича. Его Величество

выслушавъ вызванныя Имъ мои объясненія о состояніи города Харькова, спросилъ: „Ну, что Царскій колоколь?“ Я отвѣчаю:—звонить ВАШЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ Величество.—Государь благосклонно выслушалъ мое объясненіе о томъ, какого вѣса и звука серебряный колоколь, что онъ помѣщенъ въ особомъ кіоскѣ въ одномъ изъ пролетовъ величественной Харьковской соборной колокольни, что звонъ ежедневно повторяется въ часъ крушенія Императорскаго поѣзда и продолженіе этого звона обезпечено на вѣчное время капиталомъ для выдачи изъ процентовъ съ него особаго жалованья звонарю.

Такъ въ Скиту возносится на мѣстѣ чуда спасенія Помазанника Божія отъ смертной опасности неумолкающая молитва, а въ расширяющемся нынѣ и быстро населяющемся Харьковѣ жителямъ ежедневнымъ звономъ серебрянаго колокола напоминаетъ о благодареніи Богу за явленіе въ его предѣлахъ чуда Промышленія Божія о благѣ нашего отечества и храненіи Благочестивѣйшихъ Царей нашихъ. Кто видѣлъ восторженную встрѣчу Государя Императора и Его Августѣйшаго Семейства на другой день послѣ чудеснаго Ихъ спасенія и свѣтлые лица Царя и Царицы, тотъ не забудетъ этого счастливаго дня. Кто не видалъ его, тотъ повѣритъ намъ, современникамъ, что это было дивное проявленіе народной любви къ Царямъ нашимъ и Ихъ довѣрія и ласки къ торжествующему народу. Пусть объ этомъ звонить „Царскій колоколь“ и благодарно молится Спасовъ Скитъ; а намъ и потомкамъ нашимъ да даруетъ Господь неоскудѣвающую благодатную силу твердой вѣры въ Бога, любви къ Его православной церкви, безграничной преданности Царямъ нашимъ и надлежащаго разумѣнія истиннаго блага нашего отечества.

РЕЛИГИОЗНЫЯ УБѢЖДЕНІЯ ДЕКАБРИСТОВЪ.

(Окончаніе *).

II.

А. И. Одоевскій, москвичъ по рожденію, получилъ домашнее воспитаніе, законченное имъ въ Парижѣ. Онъ былъ человѣкомъ добрымъ, благороднымъ, отзывчивымъ, по своей природѣ. Лермонтовъ справедливо говоритъ о немъ:

„Онъ былъ рожденъ для нихъ, для тѣхъ надеждъ,
„Поэзіи и счастья... Но, безумный—
„Изъ дѣтскихъ рано вырвался одеждъ
„И сердце бросилъ въ море жизни шумной“.

Лже-либеральныя идеи Франціи, въ то время еще не забывшей вольномыслія Вольтера, социалистическія стремленія запада, увлеченіе философскимъ міровоззрѣніемъ Шеллинга въ первый атеистическій періодъ его развитія, наконецъ, могучее вліяніе Байрона, отъ котораго не былъ свободенъ даже и Пушкинъ,— все это положило свою печать на воззрѣнія и настроенія Одоевскаго. Ученіе Христа онъ зналъ мало; къ высшимъ вопросамъ человѣческаго бытія относился легкомысленно; на ученіе Православной Церкви смотрѣлъ презрительно и свысока. Неудивительно послѣ этого, что Рылѣевъ легко могъ завлечь его въ число членовъ сѣвернаго тайнаго общества. За участіе въ прискорбныхъ событіяхъ 14 декабря 1826 года, въ качествѣ дѣятельнаго повстанца, Одоевскій былъ арестованъ и приговоромъ верховнаго уголовного суда былъ присужденъ къ ли-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 21.

шенію чиновъ, княжескаго достоинства и ссылкѣ въ катаржную работу на 12 лѣтъ. Впрочемъ, вскорѣ именно 22 августа 1826 года, срокъ каторжныхъ работъ былъ уменьшенъ Одоевскому съ 12 на 8 лѣтъ, а 8 ноября 1832 года Одоевскій былъ вовсе освобожденъ отъ каторги и сосланъ на поселеніе на 5 лѣтъ. Такимъ образомъ онъ пробылъ въ Сибири 11-ть лѣтъ. За это время въ его душѣ и произошелъ радикальный нравственный переворотъ. Углубившись въ самого себя, подвергнувъ разумной и безпристрастной критикѣ свои прежнія увлеченія атеистическими и социалистическими воззрѣніями, Одоевскій легко увидѣлъ ихъ ложь и безосновательность. Но душа не терпѣть пустоты, какъ и природа. Для ея жизни такъ же нужна пища, какъ и для тѣла. Такое удовлетвореніе настоячивымъ потребностямъ своего духа Одоевскій нашелъ тамъ, гдѣ раньше онъ даже и не хотѣлъ искать—въ ученіи Христа и христіанствѣ. Теперь его удовлетворило только мировоззрѣніе, которое было основано на христіанскихъ началахъ. Но онъ не ограничился однимъ теоретическимъ изученіемъ христіанства; онъ рѣшился осуществить его и въ своей жизни. Уничтожить въ себѣ всякія эгоистическія побужденія и жить только для другихъ во имя заповѣди Христовой о любви къ ближнимъ,— вотъ къ чему стремился Одоевскій какъ во время своего пребывания въ Сибири, такъ и во время своей послѣдующей жизни на Кавказѣ, когда Высочайшимъ приказомъ отъ 7-го ноября 1837 года онъ былъ переведенъ рядовымъ въ нижегородскій драгунскій полкъ, стоявшій тогда въ урочищѣ Кара-Агачъ, близъ Царскихъ Колодцевъ, въ ста верстахъ отъ Тифлиса. Здѣсь Одоевскій успѣлъ заслужить положительно любовь всѣхъ—отъ полкового командира до послѣдняго рядового. Многіе называли его не иначе, какъ „Хриstopодобнымъ“¹⁾. Вотъ что пишетъ о немъ Огаревъ въ своей статьѣ „Кавказскія воды“, помѣщенной въ „Полярной Звѣздѣ“ 1861 г. кн. VI, стр. 338 (изданіе заграничное): „Одоевскій былъ, безъ сомнѣнія, самый замѣчательный изъ декабристовъ, бывшихъ въ то время на Кавказѣ... Въ его глазахъ выражалось спокойствіе духа, скорбь не о своихъ страданіяхъ, а о страданіяхъ человѣка, въ нихъ выражалось

¹⁾ Срв. Энциклоп. Словарь Брокгауза и Эфрона.

милосердіе. Можетъ быть, эта сторона, самая поэтическая сторона христіанства, всего болѣе увлекла Одоевского. Онъ весь принадлежалъ къ числу личностей *христоподобныхъ*. Онъ носилъ свою солдатскую шинель съ тѣмъ же спокойствіемъ, съ какимъ выносили каторгу и Сибирь: съ той же любовью къ товарищамъ, съ той же преданностію къ истинѣ, съ тѣмъ же равнодушіемъ къ своему страданію. Можетъ быть, онъ даже любилъ свое страданіе; это совершенно въ христіанскомъ духѣ... Отрицаніе самолюбія Одоевскій развилъ въ себѣ до крайности⁴. Въ этому свидѣтельству о христіанскомъ настроеніи Одоевского можно относиться тѣмъ съ большимъ довѣріемъ, что оно принадлежитъ Огареву, въ то время уже увлекавшемуся революціонными стремленіями и крайне враждебно относившемуся къ Православной русской церкви. Съ этой точки зрѣнія нужно судить и о той оцѣнкѣ христіанскаго мировоззрѣнія Одоевского, которую Огаревъ дѣлаетъ ниже. „Былъ ли Одоевскій католикъ или православный,—говоритъ онъ,—я не знаю. Припоминая время, въ два десятка лѣтъ уже такъ много поблѣднѣвшее въ памяти, мнѣ кажется, я долженъ придти къ отрицанію того и другого. Онъ былъ просто христіанинъ, философъ или, скорѣе, поэтъ христіанской мысли, внѣ всякой церкви. Онъ въ христіанствѣ искалъ не церковнаго единства, какъ Чаадаевъ, а исключительно самоотреченія, чувства преданности и забвенія своей личности.... Но отъ этого самаго онъ не могъ быть и православнымъ; церковный формализмъ былъ ему чуждымъ. Вообще церковь была ему не нужна; ему только нужно было подчинить себя идеалу человѣческой чистоты, которая для него осуществилась въ Христвѣ.... мечты, которой никогда онъ не вѣрялъ заботамъ дружбы пѣвной... то есть, мечты какого-нибудь личнаго счастья онъ не вѣрялъ, потому что ея у него не было. Его мечта была только самоотверженіе. Ссылка привязала его къ религіозному самоотверженію⁵. Въ этомъ свидѣтельствѣ Огарева для насъ важно въ особенности указаніе на то, что именно ссылка заставила Одоевского быть *религіознымъ* человѣкомъ. Но дѣйствительно ли онъ былъ послѣ ссылки христіаниномъ внѣ христіанской церкви?—Прямо отвѣтить на этотъ вопросъ на основаніи собственныхъ словъ

Одоевскаго затруднительно. Одоевскій несомнѣнно обладалъ рѣдкимъ поэтическимъ дарованіемъ. Такъ говорятъ всѣ, близко и лично знавшіе его. Но, какъ рассказываетъ, напримѣръ, и Огаревъ, „онъ никогда не только не печаталъ, но и не записывалъ своихъ многочисленныхъ стихотвореній, не полагая въ нихъ ни какого общаго значенія. Онъ сочинялъ ихъ наизусть и читалъ наизусть людямъ близкимъ“. Всѣхъ и цензурныхъ, и не цензурныхъ (напечатанныхъ въ заграничныхъ изданіяхъ) его стихотвореній извѣстно только 17. Но и эти стихотворенія носятъ на себѣ такой частный и исключительный характеръ, что автору трудно было даже найти поводъ для обнаруженія своихъ религиозныхъ убѣжденій. Впрочемъ, въ его стихотворенія умершей „Матери“ онъ высказываетъ свою вѣру въ личное безсмертіе человѣка:

Тебя ужъ вѣтъ, но я тобою
 Еще дышу;
 Туда, въ лазурь, я за тобою
 Слѣшу, слѣшу...

 Туда, гдѣ вѣчною зарею
 Горитъ любовь...

Въ стихотвореніи Одоевскаго „Къ отцу“ можно находить основаніе для утвержденія, что онъ былъ христіаниномъ не внѣ церкви, а въ церкви. Здѣсь онъ, между прочимъ, пишетъ такъ:

„Нѣтъ, не входитъ мнѣ въ отчій домъ,
 „И не молиться мнѣ съ отцомъ
 „Передъ домашнею иконою!“

Молитву передъ иконою знаетъ только церковь.

Нельзя не отмѣтить и того, что и во всѣхъ остальныхъ стихотвореніяхъ, какъ только рѣчь заходитъ о русскомъ народѣ, Одоевскій всегда называетъ его *православнымъ*. Католикъ такъ не сталъ бы говорить.

Наконецъ, въ пользу того мнѣнія, что Одоевскій былъ не христіанскимъ только поэтомъ или философомъ послѣ своей сенки, а именно православнымъ христіаниномъ, ясно говорить и то обстоятельство, что предчувствуя свою кончину (что съ чахоточными бываетъ часто), онъ самъ пригласилъ въ

себѣ православнаго полковаго священника о. Василя Яковлева съ глубокимъ сокрушеніемъ и раскаяніемъ въ своихъ грѣхахъ исповѣдывался, затѣмъ благоговѣнно приобщился Св. Таинъ и черезъ два часа послѣ этого тихо скончался 10-го октября 1839 года. Огаревъ чрезъ двадцать лѣтъ или забылъ объ этомъ или просто не захотѣлъ вспомнить, чѣмъ и объясняется его оговорка: „былъ ли Одоевскій католикъ или православный.— не знаю... за двадцать лѣтъ такъ много поблѣднѣло въ памяти“...

III.

Г. С. *Батеньковъ*—другъ Сперанскаго, а потомъ сослуживецъ Аракчеева, воспитанникъ 2-го кадетскаго корпуса, во время похода во Францію въ 1814 году приобрѣлъ себѣ славу храбраго офицера. Но потомъ онъ оставилъ военную службу и, какъ хорошій математикъ, перешелъ въ вѣдомство путей сообщенія. Здѣсь онъ прославился какъ человѣкъ умный, знающій, дѣловой, но крайне безпокойный и неуживчивый. За участіе въ заговорѣ декабристовъ онъ былъ приговоренъ судомъ къ вѣчной каторжной работѣ. Но въ дѣйствительности онъ просидѣлъ два года въ крѣпости Швартгольмѣ, 18 лѣтъ въ казематѣ Петропавловской крѣпости, изъ которой его освободили въ 1846 году и отправили на жительство въ Томскую губернію. Въ 1856 году Императоромъ Александромъ II онъ былъ прощенъ вмѣстѣ со всѣми другими декабристами и поселился въ Калугѣ.

До своего ареста Батеньковъ меньше всего могъ считаться человѣкомъ религіознымъ; онъ слишкомъ былъ занятъ дѣлами аракчеевскихъ военныхъ поселеній и составленіемъ (при Сперанскомъ) самаго строгаго *Устава о ссыльныхъ*, чтобы онъ могъ располагать свободнымъ временемъ для размышленія о смыслѣ жизни человѣческой, о Богѣ, о безсмертіи. Инымъ становится Батеньковъ въ Швартгольмѣ и Петропавловской крѣпости. Да, это былъ поистинѣ какъ бы какой-то другой Батеньковъ, а не тотъ, который прежде не хотѣлъ „ни чиновъ ни крестовъ, а только одного хорошаго содержанія (10,000 рублей въ годъ) и получая это хорошее содержаніе отъ русскаго правительства, пошелъ однако же въ слѣдъ за Рыбѣ-

вымъ и потомъ былъ обвиненъ „въ законопротивныхъ замыслахъ, въ знаніи умысла на цереубійство и въ приготовленіи товарищей къ мятежу сочиненіями и совѣтами“. Въ Шварцгольмѣ и Петропавловской крѣпости сидѣлъ Батеньковъ, всецѣло погруженный въ себя и свою душу, искренно вѣрующій въ бытіе личнаго любящаго и промышляющаго Бога, безпредѣльно преданный Ему, надѣющійся на Него и любящій даже неиспытанія Имъ испытанія, безропотно страждущій, безотвѣтно терпящій и созерцающій въ вѣчности послѣднюю цѣль своего скорбнаго, земнаго бытія. И такимъ Батеньковъ остался навсегда. „Не—декабристъ“, между прочимъ, говоритъ объ немъ въ своихъ „Запискахъ“ слѣдующее: „Онъ сохранилъ свой умъ прямой и твердый, но сдѣлался тише и молчаливѣе; о несчастіи своемъ говоритъ скромно и великодушно, и ни на кого не жаловался, *видя во всемъ неисповѣдимую волю Божию*“.

Изъ стихотвореній Батенькова намъ извѣстно только одно— „*Одичалый*“, которое было написано имъ въ маѣ 1827 года въ Шварцгольмской крѣпости (въ Финляндіи). Въ этомъ стихотвореніи ясно проглядываетъ повсюду глубокое религіозно-христіанское настроеніе автора. Оно начинается такъ:

„Я прежде говорилъ: „прости!“
 Въ надеждѣ радостныхъ свиданій!
 Мечты вилися ва пути
 И съ ними рядъ воздушныхъ зданій.
 Тамъ другъ пріятливый манилъ,
 Туда звала семья родная.
 Изъ полной чаши радость пилъ,
 Надежды свѣтлыя питаю.
 Теперь „прости“ всему на вѣкъ!
 Зачѣмъ живу безъ наслажденій?
 Ужель еще я человекъ?
 Нѣтъ!... да!—для чувства лишь мученій!
 Во мнѣ ли оттискъ Божества?
 Я ль созданъ міра господиномъ?
 Создатель благъ. Ужель ихъ два?
 Могу-ль Его назваться сыномъ?“

Затѣмъ изобразивъ яркими красками всѣ страданія и скорби свои въ одиночномъ заключеніи и представляя, что многіе

назовуть его злодѣемъ даже и послѣ его смерти, Батеньковъ старается найти для себя утѣшенье въ образѣ любящаго и страждущаго Христа.

„Нѣтъ! не напрасно данъ завѣтъ,
Дано святое наставленье,
Что Богъ—любовь; и вамъ любить
Единый къ благу путь указанъ...
И Тотъ, Кто васъ училъ такъ жить,
Самъ былъ гонимъ, Самъ былъ наказанъ“...

Но какая цѣль здѣсь на землѣ для того, кто осужденъ на вѣчную каторгу, на вѣчныя страданья и скорби? Жизнь человека очевидно, осталась бы навсегда непонятною загадкою, если бы слово живаго и вѣчнаго Бога не указало намъ еще на иную лучшую и безконечную жизнь. Здѣсь-то и узникъ, отдѣленный навсегда отъ міра и людей, не знающій,—

. свѣтитъ ли луна?
И есть ли птички хоть на волѣ?
Имъ дышутъ ли зефиры въ полѣ?
По старому ль цвѣтетъ весна?

находить для себя послѣднее и наилучшее утѣшеніе. Вотъ почему и Батеньковъ пишетъ:

Пусть такъ! Забытый и гонимый,
Я сохраняю въ груди своей
Любви запасъ неистощимый
Для жизни новой, послѣ сей!
Безсмертіе! въ тебѣ одномъ
Одна несчастному отрада:
Покой—въ забвеньи гробовомъ,
Во упованіи—награда“.

IV.

О жизни и вѣрованіяхъ А. А. *Бестужева* до 14-го декабря 1826 года мы знаемъ очень мало. Мы знаемъ только, что онъ обучался въ горномъ кадетскомъ корпусѣ, затѣмъ былъ адъютантомъ главноуправляющаго путями сообщенія генерала Бетанкура, влюбился въ его дочь, но, получивъ отказъ въ согласіи отца на бракъ, онъ бросилъ службу и былъ завербованъ

Рылѣевымъ въ члены сѣвернаго тайнаго общества. Онъ былъ человѣкомъ въ высшей степени самолюбивымъ и честолюбивымъ. На сенатской площади въ день 14 декабря 1826 года онъ былъ, по свидѣтельству современниковъ, главнымъ дѣйствующимъ лицомъ. Идя впереди увлеченнаго имъ батальона и размахивая саблею, онъ кричалъ: „Ура, Константинъ! долой Николая! Извести картофельницу!“ Уже изъ сказаннаго видно, что Бестужевъ, употребившій столь преступныя и противныя учению Христа средства для достиженія своихъ цѣлей, не отличался ни религіозностію христіанскою, ни преданностію Православной Церкви. Онъ не былъ сосланъ въ каторжныя работы, но его отправили только на поселеніе въ Якутскъ, а въ іюнѣ 1829 года онъ былъ переведенъ рядовымъ солдатомъ въ кавказскій корпусъ.—Въ нашемъ распоряженіи находятся два стихотворенія его отъ этого втораго періода его жизни: одно написано имъ въ Швартгольмской крѣпости (въ Финляндіи), гдѣ его продержали около года, до ссылки въ Якутскъ, другое—въ Сибири. До 1863 года эти стихотворенія Бестужева нигдѣ не были напечатаны; въ 1863 году они были напечатаны въ Лейпцигѣ вмѣстѣ съ другими въ „Собраніи стихотвореній декабристовъ“ (Bibliothek russischer Autoren. Band II). Судя по этимъ стихотвореніямъ, и въ душѣ Бестужева произошелъ большой религіозно-нравственный переломъ его убѣжденій. Молитва, вѣра въ милосердіе Божіе, сознаніе своихъ тяжкихъ грѣховъ и сожалѣніе объ нихъ, подавленіе въ себѣ эгоистическихъ побужденій и надежда на вѣчную будущую жизнь,—вотъ въ чемъ теперь Бестужевъ находилъ для себя утѣшеніе. Приводимъ здѣсь оба стихотворенія его.

Утренняя пѣснь.

Твой первый долгъ—благодаренье
 Къ Творцу!—душа вспорхнула вновь...
 Господь твое услышитъ пѣнье:
 Воспой Ему хвалу, любовь!
 Въ своей охранѣ, слабосильный,
 Я легъ—и тихо, мирно спалъ;
 Кто жъ благодатью столь обильной
 Меня хранилъ, мнѣ сонъ послалъ?

Се Ты—Господь, Владыка свѣта!
 Тобой мы движемся, есмь...
 Се ты, по благоу совѣта,
 Меня возставилъ вновь изъ тмы!
 Хвала святому Провидѣнью!
 Хвала Тебѣ, Господь, Богъ силъ,
 Что мнѣ еще день къ наслажденью
 По тихой ноци присудилъ!
 Пошли Твое благословенье,
 Подаждь мнѣ путь Твой совершить,
 И Самъ мнѣ даруй наставленье
 Тебѣ угодное творить!
 Ты будь и впредь мой Богъ—хранитель,
 Надежда вся моя, Творецъ!
 Будь мнѣ въ напасти покровитель
 И къ слабостямъ моимъ отецъ!
 Подай мнѣ сердце непорочно,
 Исполненно любви къ другимъ,
 Чтобъ ревностно, всегда и точно
 Къ дѣламъ стремилось благимъ!
 Чтобъ я, какъ сынъ благословенный,
 Къ добру питалъ и правдѣ, страсть,
 А не страстями ослѣпленный,
 Порокамъ отдался во власть.
 Чтобъ трудности не опасался
 Я въ нуждѣ ближнимъ помогать,
 Ихъ мирнымъ счастьемъ восхищался,
 Умѣлъ сердце ихъ дѣлу знать.
 Чтобъ благо жизни скоротечной
 Я съ благодарностью вкусилъ,
 И съ духомъ радостнымъ въ путь вѣчный
 По манью Твоему вступилъ!

Швартгольмъ

29 Января 1827 года.

II.

Прокаженный.

Дума.

Народъ зоветъ его безумнымъ, прокаженнымъ;
 Но умъ его покрытъ таинственною мглой:
 Въ немъ старецъ опытный съ младенцемъ откровеннымъ
 Граничатъ въ жизни межъ собой.

Въ издраннымъ рубищѣ, какъ труженикъ убогій,
 Я зрѣлъ, какъ онъ спѣшилъ къ играющимъ птенцамъ,
 Какъ мрачно онъ взиралъ на пышные чертоги
 И радостно на Божій храмъ.

Онъ взоры отвращалъ, встрѣчаяся съ преступнымъ,
 Какъ будто бѣ мысль его мгновенно онъ проникъ;
 И челоуѣчеству казался недоступнымъ
 Его двусмысленный языкъ.

На страждущую чернь, чего-то содрагаясь,
 Съ тупымъ вниманіемъ какъ часто онъ глядѣлъ!
 На хартію судебъ какъ будто опираясь,
 Онъ что-то высказать хотѣлъ.

Съ молитвою въ устахъ, въ движеньяхъ изступленныхъ,
 Для нищей братіи онъ милостынь молилъ,
 И страждущихъ сиротъ и вдовъ изнеможенныхъ
 Рукой изсохшею крестилъ.

И твердый, какъ скала противъ ударовъ грома,
 Безропотно носилъ страдальческій вѣнецъ;
 Скитаясь по свѣту безъ кровныхъ и безъ дома,
 Казалось, былъ живой мертвецъ.

Я самъ внималъ ему, когда онъ безъ боязни
 Злодѣю сильному паденье предрекалъ;
 Я зрѣлъ его, какъ онъ на страшномъ мѣстѣ казни
 За осужденнаго страдалъ.

Какъ жадно онъ внималъ напѣвамъ погребальнымъ
 И смерть благословлялъ, какъ грань земной борьбы
 Объятыя простиралъ къ развалинамъ печальнымъ,
 Онъ самъ—развалина судьбы.

Таинственный глаголь, чувствъ праведныхъ избытокъ,
 Какъ цѣпи узника, томили старика,
 И тщетно передъ нимъ развертывала свитокъ
 Временъ маститая рука.

Миръ праху твоему! Всевышняго избранникъ,
 Предвѣднѣй твоихъ пикто не оцѣнить,
 Лишь я, молодой пѣвецъ, родной земли изгнанникъ,
 Твой подвигъ думаю почтить.

Въ этомъ „Прокаженномъ“, котораго такими симпатичными чер-
 тами изобразилъ въ своемъ стихотвореніи Бестужевъ, нельзя

не видѣть тѣхъ по временамъ являющихся лицъ, которыхъ православный русскій народъ привыкъ называть словами: „блаженный“, „юродивый“, „Божій человекъ“, и къ которымъ онъ всегда питаетъ чувство особаго благоговѣннiя и уваженiя. Эти чувства были понятны и для Бестужева, какъ не скрылъ онъ здѣсь своего уваженiя и къ „храму Божію“, и къ „молитвѣ въ устахъ“ и ко „Всевышнему“, избранникомъ Котораго онъ называетъ своего „Прокаженного“.

Извѣстно намъ еще одно стихотвореніе Бестужева, написанное имъ въ 1828 году во время своего невольнаго пребыванiя въ Якутскѣ. Оно было напечатано въ 1861 году въ „Библиографическихъ Запискахъ“, но въ Собраніе сочиненiй А. А. Бестужева почему-то не внесено. Мы говоримъ о написанной Бестужевымъ надписи на могилѣ Михалевыхъ въ Якутскомъ монастырѣ. Оно состоитъ изъ 11 стиховъ,—и въ немъ авторъ ясно высказываетъ свою вѣру въ загробную жизнь, почему и заканчиваетъ его слѣдующими словами:

„Мы плачемъ; но вдали утѣшенный голосъ вѣсть,
Подъ горестной слезой зерно спасенья зрѣть,
И всѣ мы свидимся въ объятiяхъ Творца“.

Самъ Бестужевъ былъ убитъ въ схваткѣ съ горцами на Кавказѣ, въ лѣсу, при занятiи мыса Адлеръ, 7-го iюня 1837 года.

V.

Въ селеніи Водяномъ харьковской губерніи доживалъ въ имѣнiи брата свои послѣдніи дни бывшій декабристъ Николай Ивановичъ *Лореръ*. Мы лично знали этого человека. Это былъ по истинѣ монахъ внѣ стѣнъ монастыря; это былъ христіанинъ, съ устъ котораго никогда не сходили слова молитвы и который отличался всегда искреннею преданностію волѣ Божіей. Онъ никогда не жаловался на свою судьбу, очень любилъ крестьянскихъ дѣтей и часто училъ ихъ молиться Богу. Внѣшняя природа приводила его въ восторгъ: лѣсная птичка надолго приковывала его вниманіе; заходящее солнце погружало его въ размышленіе. Но въ молодости онъ былъ совсѣмъ другимъ, особенно когда онъ служилъ офицеромъ въ Вятскомъ

пѣхотномъ полку. Легкомысленный и живой, онъ предавался удовольствіямъ и особенно картежной игрѣ. Въ члены южнаго гайнаго общества онъ былъ увлеченъ извѣстнымъ полковникомъ Пестелемъ, бывшимъ душою этого общества. Лореръ за участіе въ заговорѣ декабристовъ былъ приговоренъ къ каторжной работѣ на 12 лѣтъ и былъ сосланъ въ перчинскіе рудники. Опредѣленный рядовымъ въ Кавказскій корпусъ въ 1837 году, Лореръ здѣсь снова дослужился до офицерскаго чина и въ 1842 году вышелъ въ отставку. Изъ стихотвореній Лорера намъ извѣстно только одно „Наполеонъ“,—которое было дважды напечатано за-границей: одинъ разъ—въ лондонскомъ изданіи „Русская Потаенная Литература XIX столѣтія“ (отд. I. ч. I. стр. 266) и другой разъ—въ лейпцигскомъ изданіи „Библіотека русскихъ авторовъ“ (т. II, 1863 г., стр. 193—194). Само по себѣ стихотвореніе это не имѣетъ особыхъ достоинствъ: личность Наполеона въ немъ идеализируется въ такой степени, что она совершенно утрачиваетъ свой историческій характеръ. *Для насъ* въ настоящемъ случаѣ оно представляетъ интересъ лишь въ томъ отношеніи, что свидѣлствуетъ о вѣрѣ автора не только въ бытіе личнаго живого Бога, но и въ промышленіе Божіе о судьбахъ народовъ. Лореръ заставляетъ говорить Наполеона такъ:

„Моя соперница—Россія,
 Но побѣдитель мой—судьба...
 Я шель не по слѣдамъ Батыя,
 И не бессмысленна была моя борьба:
 Я деижимъ былъ не погремужкой славы...
 Я видѣлъ пеплъ Москвы, но я не Геростратъ...
 Всѣ царства я бѣ сложилъ въ итогъ одной державы...
 Я правъ передъ людьми, предъ Богомъ—виноватъ:
 Я не постигъ Его предназначенья,
 Но, ослѣпленъ успѣхомъ чудныхъ дѣлъ,
 Хотѣлъ переступить, въ пылу самозабвенья,
 Божественнымъ перстомъ начертанный предѣлъ“...

Такъ могъ говорить Лореръ, но не идолъ его—Наполеонъ.

VI.

Наконецъ, мы не можемъ пройти молчаніемъ и главнаго вожака злосчастныхъ декабристовъ—*Рылеева*. Онъ славился

среди заговорщиковъ какъ самый отъявленный атеистъ. Онъ ненавидѣлъ Православную русскую церковь. Онъ имѣно убѣждалъ своихъ соумышленниковъ въ своей революціонной пѣспѣ прежде всего перерѣзывать „поповъ и святошъ“. Но остался ли Рылѣевъ такимъ до конца? Мы не имѣемъ основанія отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Скорѣе мы должны сказать: „нѣтъ!“ Рылѣевъ былъ казненъ; онъ не имѣлъ возможности, какъ другіе декабристы, во время продолжительной ссылки или каторжныхъ работъ обнаружить переѣну своихъ убѣжденій въ самой своей жизни. Но и его непродолжительное одиночное заключеніе успѣло оказать на него свое благотворное вліяніе. Рассказываютъ объ извѣстныхъ европейскихъ атеистахъ, какъ они обнаруживали свою вѣру въ бытіе Божіе въ виду предстоявшихъ имъ тяжелыхъ испытаній и скорбей. Такъ, говорятъ, извѣстный безбожникъ *Вольней* во время караблекрушенія у береговъ Америки схватилъ четки и началъ читать *Pater noster* и *Ave Maria* *Ванини*, рисовавшійся своимъ безбожіемъ, увидѣвъ однако жъ своего палача, воскликнулъ: „О Боже, Боже!“ Подобное произошло и съ Рылѣевымъ. За день до смерти, въ темномъ казематѣ Петропавловской крѣпости, онъ написалъ стихотвореніе, въ которомъ показалъ и свою вѣру въ бытіе Божіе, и свое раскаяніе въ задуманномъ преступленіи, и свою преданность волѣ Божіей и, наконецъ, свою надежду на Божественное Промышленіе о человѣкѣ. Вотъ это стихотвореніе.

Посланіе къ женѣ.

Ударить часть, часть смерти роковой
 И погрузить меня въ сонъ тяжкій, гробовой.
Виновную главу, безъ ропота, безъ страху,
 Съ однимъ *раскаяньемъ* твой другъ несетъ на плаху,
 Но грозной казни страхъ, позорной смерти стыдъ,
 Въ послѣдніе часы мнѣ душу тяготить.
 Съ зарею утренней моя свершится доля.
Да будетъ надо мной Небесъ святая воля!
 А ты, кто восемь лѣтъ счастливила меня,
 Кѣмъ въ жизни я позналъ всю сладость бытія,
 О, другъ мой, за любовь, за ласки, попеченья,

Предсмертныя мои прими благодаренья!
Пекись о дочери и передай ты ей
Всѣ сладости любви и красоты твоей!
*Въ печальномъ мѣрѣ семъ, идѣ радостей немного,
Я оставляю васъ подѣ кровѣ живого Бога:
Онъ будетъ вамъ одинъ надежный, вѣрный щитъ;
Онъ благодатью Своею васъ, милыхъ, охранитъ.
Мнѣ ваше счастье—последнее желанье...
Но время!.. слышу зовъ... О, другъ мой! до свиданья!..*

Закончимъ свое разсужденіе тою мыслію, которая предносилась намъ все время, когда мы изучали жизнь, стремленія, вѣрованія и убѣжденія декабристовъ: люди смотрятъ на казнь, тюремное заключеніе, ссылку и каторжныя работы только какъ на суровое наказаніе со стороны человѣческаго правосудія за тѣ или другія преступленія; но Промыслъ Божій нерѣдко и это наказаніе, какъ лѣкарство, обращаетъ во благо человѣка, для его нравственно-религіознаго оздоровленія! Лѣкарство горькое!.. но иногда такого именно лѣкарства и требуетъ болѣзнь!..

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

2) Бесѣда воскресшаго Спасителя съ апостоломъ Петромъ.

(Иоан. XXI, 15—25).

15. *Егда же обѣдоваше, глагола Симону Петру Исусъ: Симоне Ионинъ, любиши-ли Мя паче сихъ; глагола Ему: ей, Господи, ты вѣси, яко люблю Тя. Глагола ему: паси овцы моя.*

16. *Глагола ему пакы второе: Симоне Ионинъ, любиши-ли Мя; глагола Ему: ей, Господи, Ты вѣси, яко люблю Тя. Глагола ему: паси овцы моя.*

17. *Глагола ему третіе: Симоне Ионинъ, любиши ли Мя; оскорбъ же Петръ, яко рече ему третіе: любиши ли Мя; и глагола Ему: Господи, Ты вся вѣси: ты вѣси, яко люблю Тя. Глагола ему Исусъ: паси овцы моя:*

18. *Аминь, аминь глаголю тебѣ: егда былъ еси юнъ, поясался еси самъ и сидѣлъ еси, а може хотѣлъ еси: егда же состарѣешися, воздѣжеши руцѣ твои. и инъ тя поиметъ и ведеть, а може не хоцещи.*

19. *Ся же рече назнаменуя, кою смертію прославитъ Бога. И ся рече глагола ему: иди по Мя.*

20. *Обращая же Петръ видѣ ученики. его же любяще Исусъ, во слѣдѣ иже ша, иже и возлеже на вечери на перси Его и рече: Господи, кто есть иже давай Тя;*

21. *Сего видѣвъ Петръ, глагола Исусови: Господи, сей же что:*

22. *Глагола ему Исусъ: аще хошу, да той пребываетъ, дондеже прииду. что къ тебѣ; ты по Мя иди;*

23. *Изыде же слово се въ братію, яко ученикъ той не умретъ. И не рече ему Исусъ, яко не умретъ, но: аще хошу тому пребывать, дондеже прииду. что къ тебѣ;*

24. *Сей есть ученикъ свидѣтельствуй о сихъ, иже и написа ся: и чинъ, яко истинно есть свидѣтельство его.*

25. *Суть же и ина многа, яже сотвори Исусъ, яже аще бы по одному писана быша, ни самому мно всему міру вмѣстити пишешь книгу. Аминь.*

Къ повѣствованію о чудесной ловлѣ рыбъ св. Іоаннъъ присоединяетъ замѣчательную бесѣду воскресшаго Господа съ апо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 19.

столомъ Петромъ. Евангеліе говоритъ, что апостоль Петръ предъ страданіями Господа три раза отрекся отъ Иисуса Христа и, такимъ образомъ, потерялъ право считаться апостоломъ. (Матѣ. XXVI, 69—75; Марк. XIV, 66—72; Лук. XXIII, 54—62; Иоан. XVIII, 25—27). Но горькая скорбь о своемъ грѣхѣ, сопровождавшаяся обильными слезами, предохранила его отъ совершеннаго паденія, какъ было съ Іудой; его желаніе заглядить свою вину предъ Иисусомъ Христомъ низвело на него благоволеніе Божіе, такъ что Самъ Иисусъ Христосъ по воскресеніи Своемъ удостоилъ его особымъ явленіемъ, чтобы утѣшить его (Лук. XXIV, 34). Твердая вѣра Петра въ Воскресшаго вознаграждена была Господомъ тѣмъ, что Петръ наравнѣ съ другими апостолами облеченъ былъ властію вязать и рѣшить грѣхи (Іоан. XX, 21—23). Но этого было недостаточно для полнаго возстановленія Петра въ званіе апостола, нужно было торжественно простить ему грѣхъ отреченія, чтобы никто не сомнѣвался въ его званіи апостола. Господь и совершаетъ это при собраніи другихъ апостоловъ и при знаменательной обстановкѣ: Геннисаретское озеро, большой уловъ рыбы, по слову Христову, внезапное появленіе Господа,—все это должно было напомнить Петру счастливыя времена его призванія къ апостольству, отъ котораго онъ такъ явно отрекся во дворѣ Каиафы. Огонь былъ уготованъ Спасителемъ также не безъ цѣли: онъ долженъ былъ напомнить Петру тотъ огонь во дворѣ первосвященника, около котораго онъ отрекся отъ Христа. Теперь при огнѣ же онъ долженъ былъ дать обѣтъ быть вѣрнымъ Господу и исполнять Его волю до самопожертвованія.

Евангелисты говорятъ: *егда же объдоваше, глагола Симону Петру Иисусъ: Симоне Ионинъ, любиши-ли мя паче сихъ—* Ὁτε οὖν ἠρίστησαν ¹⁾. λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς. Σίμων Ἰωνᾶ ²⁾, ἀγαπᾷς με πλεον τοῦτων. Иисусъ Христосъ называетъ здѣсь Петра Симономъ Ионинымъ, между тѣмъ Самъ же далъ

¹⁾ Слово—ἠρίστησαν показываетъ, что послѣ чудеснаго объда, а не во время его, какъ думаютъ нѣкоторые толковники (Baumgarten—Crusius), Иисусъ Христосъ вступилъ въ разговоръ съ Петромъ.

²⁾ Въ кодексахъ—Ватиканскомъ, Ефремовомъ и Кэмбриджскомъ пишется не Ἰωνᾶ, а Ἰωάννου, въ Синайскомъ кодексѣ этого слова первоначально не было, но искорѣ было прибавлено.

ему новое имя—Петра. *Ты еси Петръ, сказалъ Иисусъ Христосъ, и на семъ камени созижду церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей* (Матѣ. XVI, 18). Очевидно, Господь называетъ Петра прежнимъ именемъ не безъ цѣли. Господь этимъ хочетъ напомнить Петру, что онъ еще не имѣетъ твердой вѣры въ Него. Хорошо говорить объ этомъ преосвященный Игнатій: „Господь какъ бы говоритъ Петру: Симонъ Ионинъ. Симонъ Ионинъ! Я наименовалъ тебя нѣкогда Петромъ, камнемъ, и ты не былъ какъ должно твердъ отъ того именно, что получивъ свое имя по благодати Моей, ты могъ быть действительно съ нимъ тогда только, когда бы *пребылъ во благодати сей*, но ты положился на собственныя силы природы своей, и отъ того сталъ опять не Петромъ—камнемъ, а тѣмъ чѣмъ былъ ты по рожденію, обыкновеннымъ, слабымъ человекомъ. Не говорилъ-ли Я предъ самымъ разлученіемъ съ тобой, когда шли всѣ мы въ вертоградъ Геосиманскій, что *якоже роза не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на* (виноградной) *лозѣ: тако и вы, аще во Мнѣ не пребудете* (Іоан. XV, 1—27). Не ясно-ли говорилъ Я вамъ тогда, указывая на виноградъ, мимо котораго шли мы, *что безъ Мене не можете творити ничесоже, что аще кто во Мнѣ не пребудетъ, извержется вонъ и исшетъ?* Для сего то и далъ Я вамъ предъ тѣмъ, и оставилъ навсегда, подъ видомъ крови гроздовой, собственную Мою кровь. Пребудешь-ли Петръ, по крайней мѣрѣ, далѣе во Мнѣ, чтобы и Мнѣ быть въ тебѣ, единю съ тобою“¹⁾.

Господь спрашиваетъ Петра: любиши ли ты Меня (*ἀγαπᾷς*) болѣе нежели они (*πλεον τούτων*) т. е. апостолы? Это сравненіе, очевидно, сдѣлано съ тою цѣлю, чтобы напомнить Петру о его самонадѣянности. Нѣкогда онъ увѣрялъ Иисуса Христа: *аще и вси соблазнятся о Тебѣ, азъ никогда же соблазнюся* (Матѣ. XXVI, 33; сравни Марк. XIV, 29). Теперь Петръ долженъ былъ сознаться, что его самоувѣренность была несостоятельна. Господь, однако, не упрекаетъ его за это. Испытующій сердца и утробы желалъ только, чтобы самъ Петръ открылъ Ему свое сердце, для полного врачеванія его рава.

¹⁾ Барсовъ,—сборникъ на четвероев. стр. 550, т. 2-й.

Господь какъ бы такъ говорилъ: „ты увѣрялъ, что пойдешь за Мною на смерть, хотя-бы всѣ оставили Меня. Теперь подтверди свое обѣщаніе, скажи: точно-ли ты любишь Меня больше, чѣмъ они“?

Петръ не полагается теперь на свою силу, на свое сужденіе. Онъ не говоритъ теперь: „да, Господи, я люблю Тебя болѣе, чѣмъ остальные“, онъ скромно отвѣчаетъ: *ей Господи, ты вѣси яко люблю—φίλω—тя*. Отвѣтъ Петра показываетъ, что онъ хорошо понялъ вопросъ Иисуса Христа. Петръ не рѣшается теперь возвышать себя надъ другими апостолами и потому слова Иисуса Христа: *паче сихъ*, оставляетъ безъ отвѣта. Петръ не сравниваетъ теперь своей любви къ Господу съ любовью прочихъ апостоловъ, а скромно говоритъ только о своей любви къ Нему. Нужно обратить вниманіе и на то, что въ своемъ отвѣтѣ Петръ, для означенія своей любви, употребляетъ глаголь: *φίλω*, а не *ἀγαπάω*, который употребляется Иисусомъ Христомъ. Послѣдній глаголь означаетъ любовь вообще, любовь въ обширномъ смыслѣ, любовь совершенную, всецѣлую, а первый—служить для выраженія личной сердечной привязанности. Такимъ образомъ, Петръ не осмѣливается теперь говорить о совершенной любви къ Господу, о какой спрашиваетъ его Господь.

Отвѣтомъ Петра Господь остался доволенъ и потому милостиво говоритъ ему: *паци агнцы моя—ῥόσθε τὰ ἀρνία μου*. Черезъ исповѣданіе своей любви Петръ опять сталъ достойнымъ апостольскаго званія. Конечно, всѣ апостолы должны были быть пастырями духовнаго стада Христова, но рѣчь здѣсь обращена только къ Петру потому, что другіе апостолы, какъ не отрцавшіеся отъ Христа, не имѣли нужды въ восстановленіи въ апостольское званіе. Агнцами Спаситель называетъ здѣсь христіанъ: „они мои, какъ бы такъ говоритъ Спаситель, потому что Я приобѣлъ ихъ Себѣ Своею кровію. Они мои, потому что для нихъ Я приходилъ на землю, училъ, страдалъ, былъ распятъ. Они Мои, потому что возьму ихъ къ Себѣ, когда придетъ время. Но они еще агнцы, потому что они неопытны, нетверды въ новой жизни, итакъ тебѣ вмѣстѣ съ твоими соучениками поручаю ихъ на время земной жизни; паси

ихъ, то есть питай (βόσκει) словомъ Божиимъ, руководи на путѣ спасенія, слабыхъ поддержи, больныхъ уврачуй, заблудившихъ найди и возврати въ стадо мое¹⁾.

Такъ какъ Петръ отрекся отъ Своего Учителя не одинъ разъ, а трижды, то Господь опять спрашиваетъ Петра о его любви къ Нему: *Глагола ему паки второе* ²⁾ *Симоне Ионинъ любими—ἀγαπᾷς—ли мя.* Второй вопросъ Господа не одинаковъ съ первымъ: въ немъ недостаетъ словъ *паче сизъ.* Господь не повторяетъ этихъ словъ потому, что уже въ первомъ отвѣтѣ Петра увидѣлъ глубокое смиреніе его, по которому онъ не осмѣлился сравнить своей любви къ Господу съ любовью прочихъ учениковъ. Отвѣтъ Петра на второй вопросъ Господа буквально сходенъ съ прежнимъ его отвѣтомъ. Петръ говоритъ Иисусу Христу: *ей, Господи, ты еси яко люблю—φιλῶ—тя.* Господь на это говоритъ ему: *паче овцы моя—ποιμαίνε τὰ πρόβατά* ³⁾ *моу.* Эти слова Господа отличаются отъ прежнихъ, Его словъ: *паче агнцы—τὰ ἀρνία—моя.* Эта перемѣна выраженія сдѣлана для того, чтобы тотъ же предметъ поставить подъ другую точку зрѣнія: *ἀρνία*—суть агнцы, которые особенно нуждаются въ тщательномъ, неуспынномъ уходѣ, *прόβατα*—овцы, которыя образуютъ стадо и нуждаются въ общемъ руководствѣ. Слову—*прόβατα* вполнѣ соответствуетъ глаголь: *ποιμαίνε*, который выражаетъ общій уходъ за стадомъ, а не питаніе, вскормленіе агнцевъ, которое обозначается словомъ *βόσκειν.*

Господь опять спрашиваетъ Петра: *Симоне Ионинъ, любими—φιλεῖς—ли мя.* Этотъ третій вопросъ Господа опечалилъ Петра: *оскорбѣ же Петръ, пишетъ евангелистъ, яко рече ему третіе: любими—ли мя.* Горько стало Петру оттого, что Иисусъ Христосъ

¹⁾ См. „Сорокъ дней отъ воскресенія Господа до вознесенія Его на небо“, прот. І. Яхонтова, стр. 79. Спб.—1879.

²⁾ Нѣкоторые толковники (Гроцій, Кюнѣль) считаютъ соединеніе словъ *паки второе* плеоназмомъ, но другіе не безъ основанія замѣчаютъ, что этими словами ясно высказывается, что Господь спрашиваетъ Петра во второй разъ. Подобное соединеніе словъ встрѣчается еще въ IV, 54 ев. Іоанна и въ XXVI, 42 ев. Матвея.

³⁾ Тишендорфъ на основаніи Ватиканскаго и Ефремова кодексовъ читаетъ *τὰ πρόβατα*, но Небе удерживаетъ *lectionem* *resertam* на основаніи кодексовъ: Синайскаго, Александрійскаго и Кембриджскаго.

повторилъ одинъ и тотъ же вопросъ три раза и не вѣрилъ какъ будто заявленію его о любви къ Нему. Особенно тяжело стало Петру потому, что Господь въ третьемъ вопросѣ выразилъ сомнѣніе въ его сердечномъ расположеніи къ Нему. Со стыдомъ и печалью Петръ сознаетъ, что Господь имѣетъ право сомнѣваться въ его любви: не отрекся ли онъ отъ Него трижды, не смотря на настойчивое увѣреніе въ томъ, что онъ не оставитъ своего Учителя, хотя бы пришлось ему испытать за Него мученія и даже смерть? При этомъ Петра могло опечалить и другое обстоятельство: онъ могъ подумать, не провидитъ-ли Господь новаго искушенія, опаснаго для его любви. „Когда (Петръ) спрошенъ былъ въ третій разъ, пишетъ Іоаннъ Златоустъ, то смутился, убоившись, чтобы опять не случилось того же, что было прежде; потому что и тогда онъ говорилъ съ увѣренностію, но послѣдствія опровергли его. Поэтому то онъ и смутился. „Можетъ быть, я думаю только, будто люблю, а на самомъ дѣлѣ не люблю, какъ и прежде я много думалъ о себѣ и говорилъ съ увѣренностію, но послѣдствія опровергли меня“¹⁾. Петръ теперь не полагается на себя, а ссылается на всевѣдѣніе Господа. Онъ говоритъ: *Господи, ты вся вѣси, ты вѣси, яко люблю*—φίλω-тя. На это исповѣданіе любви Господь говоритъ ему: *паци овцы моя*—βόσκη τὰ πρόβατά μου.

Выраженія Иисуса Христа: βόσκη τὰ ἀρνία μου, ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου, βόσκη τὰ πρόβατά μου требуютъ болѣе подробнаго объясненія. Католическіе экзегеты стараются истолковать эти выраженія въ свою пользу; ими они подкрѣпляютъ свое ученіе о первенствѣ Петра предъ другими апостолами. Подъ *агнцами* и *овцами* католическіе толковники разумѣютъ прочихъ апостоловъ и утверждаютъ, что Петръ, какъ поставленный пасти апостоловъ, былъ княземъ ихъ. Что подъ агнцами и овцами разумѣются здѣсь апостолы, думали и нѣкоторые православные экзегеты, напримѣръ Евфимій Зигабенъ. „Агнцами своими, пишетъ онъ, Иисусъ Христосъ называетъ учениковъ, какъ Пастырѣ ихъ, дальше онъ называетъ ихъ и овцами. Агнцами и овцами названы ученики по своему незлобію и готовности быть принесенными въ жертву,—сначала агнцами,

¹⁾ Злат. 88 бес. на ев. Іоанна стр. 717—718.

какъ менѣе совершенные, а затѣмъ—овцами, какъ болѣе совершенные“ 1). Евфимій Зигабевъ, впрочемъ, не строго держался этого взгляда: подъ агнцами и овцами онъ разумѣлъ вообще всѣхъ вѣрующихъ 2). Дѣйствительно, трудно, скажемъ болѣе, невозможно согласиться, что подъ агнцами и овцами Иисусъ Христосъ разумѣетъ здѣсь апостоловъ. Изъ текста ясно видно, что *агнцы* и *овцы* раздѣляются отъ апостоловъ (σὺν—τοῦτωνъ ст. 15). Иисусъ Христосъ ни какъ не могъ поручить Петру пасти апостоловъ, потому что онъ оказался слабѣе ихъ въ любви къ Нему. Петръ отрекся отъ Иисуса Христа, а прочіе апостолы не отрекались отъ Него. Какъ же можно было поставить Петра пастыремъ надъ тѣми, которые не нуждались въ его руководствѣ? Притомъ, не были ли апостолы поставлены самостоятельными пастырями уже въ день воскресенія Господа? Мы говорили уже, что вечеромъ этого дня Господь облекъ одинаковою властію и одинаковыми правами всѣхъ апостоловъ. Въ виду этого нужно признать мнѣніе католическихъ толковниковъ неосновательнымъ. Подъ агнцами нужно разумѣть такихъ христіанъ, которые еще не утвердились въ вѣрѣ. Подъ овцами же—болѣе совершенныхъ въ вѣрѣ. Тѣмъ и другимъ вполне прилично названіе агнцевъ и овецъ. Какъ агнцы нуждаются въ кормленіи соответствующей пищей, въ неуспшной охранѣ, такъ и христіане, только что ставшіе членами церкви, нуждаются въ обученіи первоначальнымъ истинамъ христіанской религіи. Пастырь долженъ тщательно слѣдить за ихъ религіознымъ развитіемъ. Малѣйшій недосмотръ съ его стороны можетъ испортить все дѣло первоначальнаго воспитанія ихъ. Иное отношеніе онъ долженъ проявлять къ болѣе совершеннымъ вѣрующимъ. Какъ овцы нуждаются только въ охранѣ, въ указаніи хорошихъ пастбищъ, такъ и члены церкви, уже обученные истинамъ христіанской религіи, нуждаются только въ общемъ руководствѣ пастыря. При этомъ, однако, пастырь не долженъ упускать изъ вида, что и для этихъ членовъ церкви необходимо раскрытіе истинъ христіанской вѣры. Какъ пастухъ долженъ заботиться о томъ.

1) Зигабевъ,—толков. ев. отъ Іоанна, стр. 307—308.

2) Ibid, стр. 308.

чтобы овцы не съѣли какого-нибудь ядовитаго, вреднаго растенія, такъ и пастырь долженъ наблюдать, чтобы пасомые его не усвоили себѣ какого-либо еретическаго ученія, вреднаго для ихъ душевнаго усовершенствованія. Вотъ почему Господь поручаетъ Петру не только *ποιμαίνει τὰ πρόβατα*, но и *βοσκει τὰ πρόβατα*. Цѣлью апостольскаго служенія Петра Господь ставитъ не *ловити* только *человѣковъ*, но и *питаніе*, укрѣпленіе въ вѣрѣ христіанъ. Петръ долженъ не только собирать стадо, но и оберегать, стеречь это стадо и пасти его съ усердіемъ, какъ пастухъ пасетъ своихъ овецъ. И Петръ не забылъ, что повелѣлъ ему въ этотъ часъ его Господь и Учитель. Онъ вѣрно пасъ агнцевъ и овецъ своего великаго Пастыреначальника. Онъ заботился и о томъ, чтобы другіе пастыри были послушны этому повелѣнію. Въ своемъ первомъ посланіи онъ слѣдующимъ образомъ увѣщеваетъ пастырей: „пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзирая за нимъ непринужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но изъ усердія, и не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду, и когда явится Пастыреначальникъ, вы получите неувидаящій вѣнецъ славы“ (V, 2—4).

Такимъ образомъ, за свое твердое исповѣданіе любви къ Господу, Петръ былъ возстановленъ въ апостольское званіе. Это званіе налагало на него обязанность твердаго и неуклоннаго исповѣданія вѣры даже до смерти. Петръ и прежде по чувству преданности къ Господу говорилъ Ему: *Господи, съ Тобою я готовъ и въ темницу и на смерть идти* (XXII, 33 Лук.); *душу свою за Тебя положу* (Іоан. XIII, 37). Теперь ему вмѣстѣ съ другими учениками, какъ проповѣдниками истины, предстояло вступить въ борьбу со зломъ, въ которой ихъ могла поддерживать только любовь къ Господу, теперь имъ предстояло испытать много бѣдствій и скорбей. Спаситель счелъ нужнымъ заранѣе указать Петру, что ожидаетъ его въ будущемъ, чѣмъ окончится его апостольское служеніе. Заранѣе зная, что миссіонерская дѣятельность сопровождается скорбями и трудами, Петръ не могъ уже опустить рукъ при первой непріятности, не могъ роптать на свою судьбу. Это пророчество Господь высказываетъ въ символической формѣ, Его рѣчь та-

инственна, мученическая смерть Петра представляется под образомъ безсилія старца, съ которымъ поступаютъ противъ его воли. Господь говоритъ Петру: *аминь, аминь малою тѣбѣ: егда былъ еси юнъ, поясался еси самъ, и ходилъ еси, а мже хотѣлъ еси; егда же состарѣешия, воздъжеши руки твои, и инъ—ἄλλος¹⁾ ты поашетъ—ζώσει²⁾ и ведетъ—ὀίσει³⁾. а мже не хочещи. Спаситель сравниваетъ два возраста жизни Петра: юность и старость. Въ то же время, когда Онъ говорилъ это Петру, послѣдній находился въ зрѣломъ возрастѣ. Неупоминаніе длиннаго промежутка времени между юностью и старостью Петра не дѣлаетъ сравненія страннымъ, какъ думаютъ нѣкоторые (Люкке, Генгстенбергъ)⁴⁾. Иисусъ указываетъ на юность, какъ на время полнаго самоопредѣленія въ контрастѣ къ существующему въ старости безсилію. Этотъ контрастъ былъ бы ослабленъ чрезъ упоминаніе промежутка времени между юностью и старостью. Впрочемъ, подъ юностью здѣсь можно разумѣть длинный промежутокъ времени, въ теченіе котораго Петръ могъ поступать совершенно самостоятельно. Это открывается изъ словъ Господа: *поясался еси самъ и ходилъ еси, а мже хочещи*. Опоясываніе самого себя—образъ неудержимой энергіи. На востокѣ, обыкновенно, опоясываются тогда, когда готовятся къ работѣ, или путешествію (1 Цар. XVIII, 46; 2 Цар. IV, 29; IX, 1; Лук. XII, 35; XVII, 8; Иоан. XIII, 4; XXI, 7; Дѣян. XII, 8). Петръ въ юности могъ ходить туда, куда хотѣлъ. Никто не могъ стѣснять его дѣйствій. Совершенно не такъ будетъ дѣйствовать Петръ въ старости. У него не хватитъ силъ опоясать себя. Онъ будетъ въ состояніи только поднять свои руки, чтобы другой его опоясалъ и повелъ, затѣмъ, противъ его воли. Нѣкоторые толковники на основаніи слѣдующаго стиха видятъ здѣсь образное*

1) Въ Синайскомъ и Кембрижскомъ кодексахъ стоитъ ἄλλοι, но въ Александрийскомъ, Ватиканскомъ и Ефремовомъ код.—ἄλλος.

2) Въ Синайск. кодексѣ пишется ζώσεισιν, въ Ефремовомъ—ζώσων, которое нужно считать поздней поправкой. Въ Кембрижск. мы находимъ ζώσονται се.

3) Въ Синайск. код. пишется ποιήσονται σοι ὅσα οὐ θέλεις; въ Кембриж. кодексѣ—ἀπαύσαισιν се.

4) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes von Lücke, т. 2, стр. 512; Das Evangelium des Iohann erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 347.

описаніе смерти Петра. Подъ опоясываніемъ они разумѣютъ или связываніе Петра веревками передъ пригвожденіемъ ко кресту (Лютардтъ ¹⁾), или опоясываніе стыднымъ платкомъ (Эвальдъ ²⁾), или заключеніе въ оковы (Мейеръ ³⁾), а подъ веденіемъ Петра, куда онъ не хочетъ, разумѣютъ или влеченіе его къ мѣсту суда (Лютардтъ, Вейссъ ⁴⁾), или несеніе креста (Эвальдъ ⁵⁾). Но такъ какъ самоопоясываніе и движеніе Петра по своей волѣ, въ первой половинѣ предложенія, значатъ только свободное самоопредѣленіе Петра, то и во второй половинѣ—это самое должно разсматривать, какъ образъ свободной передачи себя во власть другого. Нѣтъ сомнѣнія, что здѣсь ясно указано на мученическую смерть Петра, но родъ этой смерти не указанъ. Въ этомъ согласны почти всѣ отцы церкви. „Сказавъ о любви къ себѣ, пишетъ, на примѣръ, Златоустъ, Христосъ предрекаетъ ему (Петру) и мученичество, которому онъ подвергнется. Несомнѣнно, что Петръ самъ этого хотѣлъ и желалъ, потому Христосъ и возвѣстилъ ему это. Онъ неоднократно говорилъ: *душу мою за тя положу* (Іоан. XIII, 37), и: *еще ми есть и умереть съ тобою, не отвернуся тебе* (Мѡ. XXVI, 33); поэтому Христосъ и устроилъ по его желанію. Что же значитъ: *а може не хочещи?* Христосъ говоритъ здѣсь о свойствѣ (нашего) естества и необходимомъ законѣ плоти, о томъ, что душа неохотно разрѣшается отъ тѣла, такъ что хотя бы произволеніе было и твердое, но и при этомъ природа обнаруживаетъ себя. Никто безъ страданія не разстается съ тѣломъ и это Богъ устроилъ, какъ я и прежде говорилъ, для пользы, чтобы немного было насильственныхъ смертей“ ⁶⁾.

Сія же рече (Иисусъ), пишетъ евангелистъ, *назнаменуя—страшнѡ,—коею смертію прославитъ Бога*. Слово *назнаменуя* подало поводъ нѣкоторымъ толковникамъ (де-Ветте, Лютардту, Эвальду) ⁷⁾ думать, что Иисусъ Христосъ указалъ здѣсь

¹⁾ Das Iohan. Evang. ч. 2, стр. 545.

²⁾ Comment. nb Ev. Iohan. von Keil стр. 522.

³⁾ Comment. ub. N. Test. 2, 294.

⁴⁾ Das Iohan. Evang. ч. 2, 546.

⁵⁾ Comment. ub. Ev. Ioh. von. Keil, стр. 592.

⁶⁾ Златоустъ, 88-я бес. на ев. Іоанна, стр. 719.

⁷⁾ Kurze Erklärung des Evang. Iohannis von de Wette, стр. 221; Das. Iohan. Evangelium erklärt von Luthardt, ч. 2, 547.

на крестную смерть Петра. Господь, по ихъ мнѣнію сдѣлалъ знакъ (σημεῖον) креста божественными своими руками. Но гораздо основательнѣе полагать, что здѣсь говорится вообще о мученической смерти Петра, какъ и въ предыдущихъ стихѣхъ. Евангелистъ называетъ смерть Петра прославленіемъ Божиимъ оттого, что въ ней открылись дѣла Духа Святаго. Созерцающіе эту смерть, видя твердость вѣры Петра, наглядно должны были убѣждаться въ величіи того Бога, которому служилъ Петръ. Изъ исторіи церкви извѣстно, какъ многіе язычники, видя смерть мученика—христіанина, оставляли своихъ ложныхъ боговъ, и воздавали честь Единому, всемогущему Богу. Евангелистъ не говоритъ объ исполненіи пророческаго слова Христа, объ этомъ мы знаемъ изъ другихъ достовѣрныхъ источниковъ. Уже Климентъ Римскій въ своемъ первомъ посланіи къ Коринтянамъ сообщаетъ, что Петръ былъ замученъ въ Римѣ во время преслѣдованія христіанъ Нерономъ ¹⁾. Оригенъ сообщаетъ, что Петръ былъ распятъ на крестѣ головою внизъ ²⁾. О мученической кончинѣ Петра упоминаетъ затѣмъ Тертуліанъ ³⁾ и Иеронимъ ⁴⁾.

Высказавъ пророчество о мученичествѣ Петра, Господь обращается къ послѣднему съ требованіемъ: *иди за Мною—ἀκολούθει μοι* ⁵⁾. Эти слова нѣкоторые толковники (Вейссъ, Павлюсъ, Толюккъ) въ связи со ст. 20-мъ понимаютъ какъ простое желаніе Иисуса удалиться съ Петромъ для уединенной бесѣды ⁶⁾. Но мы не можемъ ограничиться такимъ буквальнымъ пониманіемъ выраженія Господа. Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ Господу нужно было брать Петра съ собою? Чтобы провести съ нимъ нѣсколько часовъ въ одиночествѣ? Но мы знаемъ, что явленія Господа были очень кратки. Притомъ какія

¹⁾ Писаніе мужей апостольскихъ въ русскомъ переводѣ, свѣд. Преображ.; ст. 107. М. 1862.

²⁾ Евсевій, —Ц. Ист. III, 1.

³⁾ Тертул., —Scorp. 15, de praescript, 35.

⁴⁾ Иеронимъ, Catal. Script, eccl. с. 2; см. Фарарра „Первые дни христіанства“, ч. 1, стр. 162. Слб. 1888.

⁵⁾ Въ Кодексахъ: Синайскомъ, Ватиканскомъ, Александрійскомъ и Кембриджскомъ пишется—*объ μοι ἀκολούθει*.

⁶⁾ Commentar. zum Evangelie Iohannis von Tholuck, стр. 355. См. еще Comment. zum ev. Iohannis von Godet, стр. 587.

гаины могъ Господь сообщить Петру? Все, что нужно было сообщить ему, Онъ могъ сказать въ присутствіи другихъ учениковъ. Изъ евангельской исторіи мы видимъ, что Господь всегда находился со всѣми апостолами. Только во время Преображенія и во время моленія въ Геосиманскомъ саду Онъ бралъ только трехъ апостоловъ. Такимъ образомъ, мы должны полагать, что Господь, предсказавъ Петру мученическую кончину, началъ удаляться отъ апостоловъ и сказалъ Петру: *иди за мною*, чтобы этимъ символически указать ему на слѣдованіе за Нимъ. Какимъ путемъ шелъ Спаситель, такимъ же путемъ долженъ былъ идти и Петръ. Его жизнь должна была быть подобна жизни Самого Господа. На этотъ символическій смыслъ указываетъ уже предыдущее символическое описаніе исхода жизни Петра и близко лежащее сравненіе съ словами Матвея (X, 38): *иже не приметъ креста своего, и въ слѣдъ мене не ирдетъ*—*ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου—нѣтъ мене достоинъ*. На этотъ символическій смыслъ указываетъ еще сравненіе этого мѣста съ XIII, 36 Іоанна, гдѣ Господь говоритъ Петру, что онъ въ этотъ разъ (во время крестныхъ страданій Иисуса Христа) не можетъ слѣдовать за Нимъ, но въ другой разъ будетъ слѣдовать по Немъ: *аможе азъ иду, не можеша нынѣ по мнѣ ити: послѣди же по мнѣ идеши*. Это объясненіе выраженія: *иди за мною* высказывается Теофилактомъ, Евѳиміемъ Зигабеномъ и другими ¹⁾.

За удаляющимся Господомъ слѣдовалъ не одинъ Петръ. *Обращая же Петръ, повѣстуетъ евангелистъ, видѣть ученика, его же любяше Иисусъ, во слѣдъ идуща, иже и возлеже на вечери на перси его и рече: Господи, кто есть предаи Тя*. Петръ обернулся назадъ, вѣроятно, потому, что услышалъ шаги идущаго за нимъ челоуѣка. Петръ увидѣлъ ученика, *егоже любяше Иисусъ*. Евангелистъ не сообщаетъ намъ имени этого ученика, но мы знаемъ, что подъ ученикомъ, *егоже любяше Иисусъ*, евангелистъ разумѣетъ самого себя. Про этого ученика здѣсь сказано еще, что онъ на вечери возлежалъ (точнѣе—наклонился) на груди Господа. Отцы церкви Златоустъ, Теофилактъ, Евѳимій Зигабенъ, полагаютъ, что евангелистъ упомя-

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4, 484; толк. еванг. отъ Іоанна Зигабена, стр. 309.

нулъ о возлежаніи на вечери (Іоан. XIII, 25) не безъ причины. „Евангелистъ, пишетъ Евѳимій Зигабень, упоминаетъ возлежаніи на тайной вечери и вопросъ, чтобы показать, насколько Петръ сдѣлался смѣлымъ, раскаявшись въ своемъ отреченіи. Во время тайной вечери онъ не осмѣлился спроситъ Господа и воспользовался для этого помощью возлюбленнаго ученика, а теперь онъ смѣло спрашиваетъ о самомъ возлюбленномъ ученикѣ“¹⁾. Что побудило Іоанна слѣдовать за Господомъ и Петромъ, не сказано въ евангеліи. Нѣкоторые (напр. Гейгстенбергъ) думаютъ, что Іоаннъ этимъ хотѣлъ показать свою готовность къ такому же мученичеству, которое было предсказано Петру²⁾. Но развѣ Іоаннъ не зналъ, что Господь, какъ всевѣдущій, могъ знать о его желаніи независимо отъ вѣшняго обнаруженія послѣдняго? Основательнѣе полагать, что Іоаннъ пошелъ за Господомъ и Петромъ, вслѣдствіе своей горячей любви къ Господу. Іоанну трудно было удержаться на прежнемъ мѣстѣ, когда Господь удалялся отъ Него. Онъ желалъ постоянно быть съ Господомъ, постоянно наслаждаться Его присутствіемъ и слушать Его бесѣды. Такимъ образомъ, только въ горячей любви Іоанна къ Господу нужно видѣть причину того, что онъ пошелъ за Господомъ и Петромъ.

Сего видѣвъ Петръ, глагола Іисусови: Господи, сей же что. Нѣкоторые экзегеты (Мейеръ, де-Ветте, Бауеръ) думаютъ, что въ основаніи этого вопроса Петра заключалась не совсѣмъ чуждая мысль: это было движеніе зависти. Онъ только что узналъ, что ему предстоитъ тяжелый и трудный путь въ служеніи Господу, что онъ окончитъ свою жизнь въ борьбѣ и страданіи. Между тѣмъ, Іоанну ничего подобнаго не было возвѣщено, а отсюда Петръ могъ заключить, что на долю этого ученика падетъ легкий и пріятный жребій, что, слѣдовательно, онъ нѣкоторымъ образомъ предпочтенъ ему. Поэтому онъ желалъ бы знать: тяжелѣе ли или легче, чѣмъ ему, будетъ Іоанну въ его апостольской дѣятельности³⁾. Но возможно ли допустить, чтобы Петръ въ эти

¹⁾ Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 310.

²⁾ Das Evangelium des heiligen Iohannes erläutert von Hengstenberg, т. 1, стр. 351.

³⁾ Commentar über das N. Test. von Meyer, ч. 2, 296; Kurze Erklärung des Ev. Iohan. von de Wette, стр. 222. Comment. zum Ev. Iohan. von Godet, стр. 585.

минуты исполнился зависти къ своему близкому другу? Какъ извѣстно, Петръ передъ этимъ только что получилъ прощеніе отъ Господа за свое троекратное отреченіе отъ Него. Онъ долженъ былъ теперь радоваться, что ему было поручено проповѣдывать о Христѣ. Его не должны были смущать тѣ мученія, какія ему предстояло испытать во время его апостольской дѣятельности. Напротивъ, его любовь ко Христу побуждала съ радостію переносить скорби и гоненія за Него. Изъ его писаній мы дѣйствительно видимъ, что онъ нисколько не тяготился своимъ апостольскимъ жребіемъ. Если такъ, то какъ же Петръ могъ завидовать Іоанну? Напротивъ, Іоаннъ долженъ былъ бы завидовать Петру: послѣдній могъ гордиться своимъ положеніемъ. Дѣйствительно, вѣкоторые думаютъ, что въ вопросѣ Петра сказалась минутная гордость, высокомеріе. Къ нему только Господь обратился: *иди за мною*, а къ Іоанну такое опредѣленное требованіе не относилось. Отсюда будто-бы легко могла возникнуть въ сердцѣ склоннаго къ тщеславію ученика мысль: „ты избранный; тебя преимущественно хочетъ привлечь къ Себѣ Господь; ты будешь Его довѣреннымъ преимущественно предъ всѣми другими“. Въ этомъ случаѣ вопросъ его: „Господи, а онъ что?“ былъ какъ-бы требованіемъ къ Господу отослать назадъ Іоанна, запретить ему идти за Нимъ. Думаютъ такъ забываютъ, что Петръ только что получилъ прощеніе въ своемъ грѣхѣ. Могъ-ли онъ гордиться предъ Іоанномъ, когда звалъ, что самъ онъ человѣкъ слабый, принятый въ ликъ апостоловъ только по милосердію Господа? Петръ, напротивъ, долженъ былъ считать себя самымъ меньшимъ изъ апостоловъ. Свой вопросъ Петръ предложилъ Господу не изъ зависти или гордости, а изъ участія къ своему другу. Петру стало жаль, что его любимый другъ Іоаннъ не получилъ отъ Іисуса никакого предсказанія. Поэтому естественно было, что, при взглядѣ на Іоанна, онъ желалъ соединить съ полною уже извѣстностію собственной участи извѣстность участи и его друга; какъ Іоаннъ на тайной вечери спрашивалъ за Петра: „Господи, кто предастъ Тебя?“ такъ и Петръ взявъ этого спросилъ за Іоанна: „Господи! сей же что?“

Іисусъ Христосъ не удостоилъ Петра прямымъ отвѣтомъ;

онъ сказалъ: *еще хочу, да той пребываетъ, дондеже приду, что къ тебѣ, ты по мнѣ ирради.* Отвѣтъ Господа показываетъ что вопросъ Петра былъ бесполезенъ и безцѣленъ. Петръ долженъ былъ слѣдовать за Иисусомъ и это только имѣть въ виду; въ своемъ слѣдованіи за Господомъ онъ не долженъ былъ увлекаться посторонними предметами. Хорошо говорить объ этомъ Златоустъ: „такъ какъ Петръ, пишетъ онъ, говорилъ въ крайней заботливости и не желая разлучиться съ Іоанномъ. то Христосъ, показывая, что сколько-бы онъ ни любилъ его, но его любовь не сравнится съ любовью Самого Христа.— говоритъ: *еще хочу, да той пребываетъ, что къ тебѣ?* Этими Онъ научаетъ насъ не сокрушаться (о будущемъ) и не любопытствовать больше, чѣмъ сколько Ему угодно. Петръ всегда былъ пылокъ и скоръ на такіе вопросы, а потому Христосъ этими словами снова обуздываетъ его горячность и научаетъ не быть сверхъ мѣры любопытнымъ... Христосъ говоритъ Петру: тебѣ поручено дѣло; заботься о немъ, совершай его, терпи и подвизайся. Что тебѣ, если Я хочу, чтобы Іоаннъ здѣсь пребывалъ? Ты смотри за своимъ дѣломъ и о немъ заботься“ ¹⁾. „Слова эти были внушительны не только для самого Петра, пишетъ прот. І. Яхонтовъ, но и для тѣхъ, которые желаютъ въ немъ видѣть намѣстника Христова, главу апостоловъ и всей Церкви. Божественный Учитель, готовясь разлучиться видимо съ своими учениками, очевидно не предназначалъ Петру такой должности, не оставлялъ его своимъ преемникомъ, единственнымъ посредникомъ между Нимъ, истиннымъ главою Церкви и прочими членами ея, вѣрующими въ Него. Какаѣ же дерзость, какое кощунственное превозношеніе—усвоить римскимъ епископамъ такія права, какихъ не имѣлъ самъ Петръ, ложно почитаемый ими же, епископами, за перваго въ ряду ихъ“ ²⁾).

Указаніе Господа на свою власть оживлять и умерщвлять многіе поняли неправильно. Нѣкоторые подумали, что Господъ предсказалъ Іоанну тѣлесное безсмертіе до Его пришествія ³⁾.

1) Златоустъ, бесѣды на ев. Іоанна, стр. 721—722.

2) „Сорокъ дней отъ воскресенія Господа до вознесенія Его“, стр. 87.

3) По въ пришествіи Господа нѣкоторые разумѣютъ здѣсь невидимое схож-

Ев. Иоаннъ далѣе опровергаетъ это неправильное мнѣніе: *изыде же слово се въ братію, яко ученикъ той не умретъ; и не рече ему Исусъ яко не умретъ, но: аще хочу тому пребывать, дондеже прииду, что къ тебѣ?* Подъ „братією“ здѣсь нужно разумѣть вѣрующихъ. Безъ сомнѣнія, апостолы поняли слова Спасителя въ надлежащемъ смыслѣ и правильно передали ихъ христіанамъ. Но послѣдніе, передавая другъ другу слова Христа, поняли ихъ неправильно. Мы знаемъ, что вода, вытекающая изъ источника чистою и свѣтлою, пробѣгая по равнинѣ, становится нечистою и мутною. Подобно этому и правильный смыслъ словъ Христа, передававшихся отъ одного къ другому, съ теченіемъ времени затемнился. Начали думать, что Иоаннъ, по слову Христа, не умретъ до прішествія Его. Ев. Иоаннъ, узнавъ о такомъ неправильномъ толкованіи словъ Исуса Христа, счелъ нужнымъ опровергнуть его. Онъ говорить, что слова Христа были сказаны условно; поэтому изъ нихъ нельзя выводить положительнаго рѣшенія. Господь не обѣщаль Іоанну тѣлеснаго безсмертія, но указаль только на возможность его по волѣ Господа. Протестъ евангелиста не уничтожилъ, однако, неправильнаго мнѣнія. Даже смерть Іоанна не помѣшала распространенію нелѣпныхъ сказаній. Евемій Зигабенъ передаетъ два подобныхъ сказанія. „Нѣкоторые, пишетъ онъ, говорятъ, что Іоаннъ живетъ и во времена антихриста вмѣстѣ съ Іліей и Энохомъ будетъ убитъ за проповѣдь объ Исусѣ Христѣ. А если показывается его гробница, то что-же изъ этого? Онъ живымъ вошелъ въ нее и оттуда былъ взятъ подобно Ілію и Эноху... Тѣ, которые говорятъ, что Іоаннъ умеръ, пе-

деніе Его надъ Іерусалимомъ, совершившееся въ 70 году по Р. Хр. Такъ пресвящ. Иннокентій пишетъ; „подъ прішествіемъ Исусовымъ, которое здѣсь полагается предѣломъ жизни Іоанновой, можно разумѣть Его невидимое прішествіе для суда надъ Іерусалимомъ, о которомъ Исусъ выразился нѣкогда слѣдующимъ образомъ: *суть нѣмцы отъ здѣь столицихъ, иже не имутъ вкусити смерти, дондеже видятъ Сына челоувческаго, ирядущаго во царствои своемъ* (Матѣ. XVI, 28). (Соч. Иннокентія, архіеп. Херсонскаго, т. X, стр. 354—355). Но гораздо основательнѣе подъ прішествіемъ Господа разумѣть будущее славное прішествіе Его для суда надъ міромъ. Въ евангеліяхъ говорится только объ этомъ прішествіи (Матѣ. XXIV, 27 и дал.; Марк. XIII, 26 дал. Лук. XXI, 27 ср. Іоанна II, 28), гдѣ слово „прішествіе“—*παρουσία*,—*adventus* означаетъ въ устахъ Іоанна несомнѣнно послѣднее судное прішествіе Господа.

редаютъ это такимъ образомъ: выкопали, говорятъ, яму и обложили кругомъ камнями; затѣмъ, опустили его туда и закрыли. Спустя нѣсколько дней осмотрѣли эту яму и не нашли его; но такъ какъ все-таки его положили туда, то и говорятъ, что онъ умеръ“ ¹⁾. Блаж. Августинъ передаетъ ²⁾ слѣдующую сагу: Иоаннъ приказалъ приготовить себѣ гробницу, легъ въ нее какъ въ постель и скончался, но на самомъ дѣлѣ онъ не умеръ: онъ дышетъ въ своемъ гробѣ, его дыханіе поднимаетъ могильный холмъ и гонитъ пылъ къ небу.

Къ описанію этого явленія евангелистъ Иоаннъ прибавляетъ два заключительныхъ стиха. Въ одномъ изъ нихъ онъ утверждаетъ истинность всего написаннаго имъ: *сей есть ученикъ свидѣтельствующій о сихъ, говоритъ онъ, иже и написа сѣя и оныя—бидарев—яко истинно есть свидѣтельство его*. Этотъ заключительный стихъ относится не къ одной только XXI главѣ, но ко всему евангелію. Это видно изъ слѣдующаго стиха (25) и изъ торжественности удостовѣренія, содержащагося въ этомъ самомъ стихѣ. Въ немъ Иоаннъ утверждаетъ истинность своего евангелія не отъ одного своего лица, но отъ лица всѣхъ апостоловъ, поэтому онъ употребляетъ множественное число—знаемъ. Свидѣтельство Иоанна потому истинно, что онъ былъ очевидцемъ всей жизни Иисуса Христа, и потому еще, что онъ писалъ подъ внушеніемъ Святаго Духа. Такимъ образомъ. Иоаннъ имѣлъ полное право назвать свое свидѣтельство истиннымъ. Что онъ говоритъ истину, это всякому видно изъ его евангелія. На это указывалъ еще блаж. Теофилактъ. „Откуда видно,—пишетъ онъ, что я (Иоаннъ) говорю истину, а не въ угоду Учителю? Изъ того уже, что я многое оставилъ, видно, что я не хотѣлъ угождать Ему. Ибо я выставилъ на видъ все укоризненное, не скрывъ и того, что Его называли беззаконникомъ и обманщикомъ, и даже бѣсноватымъ. Очевидно, я не старался угодить Ему. Ибо, кто льститъ, тотъ поступаетъ напротивъ; позорное опускаетъ, а выставляетъ на видъ достославное“ ³⁾.

¹⁾ Зигабень, толков. ев. отъ Иоанна, стр. 310—311.

²⁾ Тг. 124. in Иоан. см. Patrologiae Cursus completus изд. Migne'я, т. 35. стран. 1970.

³⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ ч. 4, стр. 487—488.

Въ другомъ заключительномъ стихѣ Іоаннъ говоритъ, что многое изъ дѣлъ Іисуса Христа осталось незаписаннымъ: *суть же и ина многа, яже боа* ¹⁾—*сотвори Іисусъ, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мно всему міру вмѣстити пишемыхъ книгъ. Аминь.* Этими словами Іоаннъ указываетъ на то, что безконечны дѣла милосердія и любви, которыя совершилъ на землѣ Іисусъ Христосъ. Отцы церкви—Златоустъ и Теофилактъ понимаютъ эти слова буквально². Не удивляйся сказанному, говоритъ блаж. Теофилактъ, что если-бы писать книги о дѣлахъ Іисуса, то не вмѣстилъ-бы ихъ міръ; но помысли о неизреченной силѣ Бога Слова и сказанное прими съ вѣрою. Ибо, какъ для насъ легко говорить, такъ для Него легко, и даже гораздо легче творить, что Ему угодно³). Евфимій Зигабень держится иного взгляда: „не вмѣстилъ-бы этихъ книгъ міръ, говоритъ онъ, по другой причинѣ, именно, не вслѣдствіе множества написанныхъ книгъ, а вслѣдствіе величія того, что въ нихъ написано. Эта рѣчь гиперболическая, указывающая на великое множество дѣлъ, совершеннымъ Господомъ. Гиперболою очень часто пользуются писатели и ораторы, когда хотятъ изобразить величіе какого-либо предмета. Самъ евангелистъ, прибавивши слово *мно*, ослабилъ нѣсколько гиперболу, и усилилъ вѣру въ то, что могло-бы показаться невѣроятнымъ, показывая, что онъ сказалъ такъ по причинѣ великаго множества дѣлъ, совершенныхъ Господомъ“ ³).

Ив. Гамбовъ.

(Оковчаніе будетъ).

1) Лакмавъ и Титендорфъ на основаніи Синайскаго, Ватиканскаго и Ефремова кодексовъ вмѣсто *боа* читаютъ *ѡ*, но Мейеръ отстраняетъ первое слово.

2) Теофилактъ, Благовѣствованіе, ч. 4 стр. 468. Златоустъ 88 бес. на Іоанна, стр. 724.

3) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 312.

Конечная цѣль человѣческой жизни по христіанскому ученію.

Вопросъ о конечной цѣли человѣческой жизни есть важнѣйшій вопросъ для каждаго человѣка. Для чего я живу? Какая послѣдняя цѣль моей жизни?—вотъ вопросы, которые возникали и возникаютъ въ умѣ каждаго, болѣе или менѣе мыслящаго человѣка, даже больше,—въ умѣ всякаго, не лишившагося еще человѣческаго достоинства. Съ пробужденіемъ сознанія человѣка, вопросъ этотъ уже предносится его душѣ и требуетъ такого или иного рѣшенія. Да такъ и должно быть, потому что человѣкъ тѣмъ главнымъ образомъ и возвышается надъ животными и всей безсмысленной природой, что онъ есть существо самосознающее и самоопредѣляющееся. Человѣку нужно не только жить, но и давать себѣ отчетъ о смыслѣ и цѣли жизни, не только дѣлать что-нибудь, но и собственнымъ убѣжденіемъ и волею давать смыслъ и направленіе своей дѣятельности. Поэтому съ самой колыбели своей жизни человѣчество было занято рѣшеніемъ вопроса о цѣли жизни, вопроса важнѣйшаго,—важнѣйшаго потому, что отъ такого или иного его рѣшенія зависѣлъ и зависить весь строй, весь образъ человѣческой жизни и даже самая жизнь. Много и долго трудилось человѣчество въ лицѣ сильныхъ умовъ своего времени надъ рѣшеніемъ этого наитруднѣйшаго вопроса, много предлагалось и отвѣтовъ, но отвѣтовъ неудовлетворительныхъ, одностороннихъ и даже совершенно ложныхъ. Возникали цѣлыя философскія и религіозныя системы, какъ плодъ подобныхъ трудовъ,—системы самыя разнообразныя и самыя противорѣчивыя. Много

сильныхъ и крѣпкихъ умовъ разныхъ вѣковъ и разныхъ націй оказались безпомощными, и много благородныхъ сердець разбилося въ сомнѣніи и отчаяніи при безвыходныхъ трудностяхъ въ разрѣшеніи этого вопроса, доказывая тѣмъ самымъ неразрѣшимость послѣдняго для человѣческаго ума собственными усиліями. А между тѣмъ есть на него самый простой и удобопонятный отвѣтъ, но въ то-же время отвѣтъ—поразительный по своей глубинѣ и высотѣ,—отвѣтъ разрѣшающій всѣ трудности, примирающій противорѣчія и все уясняющій, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько это нужно для существенныхъ потребностей человѣка. Отвѣтъ этотъ измышленъ не слабымъ умомъ человѣческимъ, а открытъ самимъ Богомъ въ Его св. откровеніи.

Чтобы очевидно представилась глубина и высота Божественнаго отвѣта на этотъ исконный вопросъ челоѣчества и яснѣе сказалась ничтожность и слабость отвѣтовъ челоѣческихъ, мы кратко разберемъ болѣе извѣстные изъ нихъ и болѣе повторяющіеся въ устахъ многихъ людей.

Была и есть философія, девизомъ которой служатъ громкія, но жалкія слова евангельскаго богача: *„яждь, пей, веселись, душе моя!“* Чувственные удовольствія—вотъ конечная цѣль, челоѣка по этой философіи. Цѣль жизни людей и животныхъ по этой философіи одна и та же. Но подобное отождествленіе, обезразличивающее челоѣка и ставящее его на ряду съ животнымъ, не допускаетъ сдѣлать присущее каждому челоѣку сознаніе своего достоинства, своего преимущества предъ животными,—не допускаетъ тѣмъ болѣе здравый челоѣческій разумъ. Челоѣкъ можетъ погружаться въ животную жизнь; но онъ не можетъ уничтожить въ душѣ своей ея высшихъ потребностей. Раньше или позже эти потребности возвысятъ свой громкій голосъ и наполнятъ всю душу его мучительнымъ духовнымъ голодомъ. Самое тѣло его, истощенное излишествами, перестаетъ находить удовольствіе въ животной жизни. Наступаетъ старость, и животныя наслажденія теряютъ для него всякую прелесть. А между тѣмъ конечная цѣль жизни челоѣка должна быть для всѣхъ людей всеобъемлющей и неизмѣнной, посему и основное начало жизни людей должно

быть устойчиво и удовлетворительно для всѣхъ и навсегда. должно отличаться общедоступностью и общепримѣнимостью. должно быть достойно высшей природы человѣка. Но таковы ли указанный нами принципъ евдемонизма? Конечно, нѣтъ.

Существуютъ теоріи съ болѣе возвышеннымъ характеромъ. ставящія конечною цѣлю человѣка осуществленіе на землѣ высшихъ идеаловъ истины, добра и красоты. Правда, цѣль эта высока, она соответствуетъ и самой природѣ человѣка, въ которой заложены стремленія къ этимъ идеаламъ; такая цѣль въ нѣкоторомъ отношеніи приближается къ той, какую опредѣляетъ человѣку и христіанство. Но послѣднее даетъ иную постановку идеальнымъ стремленіямъ человѣка, ставя не ихъ самихъ по себѣ взятыхъ отдѣльно, конечною цѣлю человѣка. а возводя ихъ къ ихъ Первоисточнику и не ограничивая ихъ земнымъ предѣломъ, въ которомъ невозможно разсчитывать на ихъ осуществленіе. Въ этомъ и ошибка данныхъ теорій, которыя вообще можно назвать идеалистическими. Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли полагать конечною цѣль человѣка въ этихъ идеалахъ? Никогда. Одно ужъ то, что они не осуществимы въ полной степени на землѣ, показываетъ, что не въ нихъ самихъ по себѣ конечная цѣль безсмертнаго человѣка. А что эти идеалы не осуществимы человѣкомъ на землѣ, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ ихъ разнообразіе, перемѣнчивость и полная неосуществимость въ дѣйствительности. Понимали и понимаютъ эту дѣйствительность и сами поклонники этихъ теорій, а потому и осуществленіе этихъ идеаловъ съ личности стали переносить на цѣлое человѣчество. Стали говорить, что эти идеалы предназначено осуществить всему человѣчеству, выполненіе ихъ должно быть вѣнцомъ исторіи человѣчества. Поэтому каждый долженъ трудиться въ надеждѣ на исполненіе его идеаловъ будущимъ потомствомъ,—значить трудиться для счастья послѣдняго. Но одна та мысль, что весь тотъ трудъ, котóрому я посвящаю всю мою жизнь, долженъ послужить не моему счастью, а счастию другихъ, уже обезцѣливаетъ мою жизнь: вѣдь, счастье другихъ не есть-же мое счастье, и мой трудъ для меня-то собственно, значить, безцѣленъ. Да и самая надежда на осуществленіе этихъ идеаловъ на землѣ, хотя-бы трудомъ

всего человѣчества, невѣроятна. Противъ этой надежды и свидѣтельство исторіи, и опытъ жизни, и собственное сознаніе каждаго.

Въ противоположность этимъ идеалистическимъ теоріямъ, не соответствующимъ дѣйствительности, существовали и существуютъ теоріи пессимистическія. Жизнь, по этимъ теоріямъ, сама по-себѣ есть зло, несчастіе, страданіе. Поэтому цѣль человѣка—какъ можно скорѣе прекратить эти страданія черезъ самоуничтоженіе, ибо небытіе лучше бытія. Но подобный абсурдный отвѣтъ и не можетъ служить отвѣтомъ на предлагаемый вопросъ, который по прежнему остается открытымъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ небытіе можетъ быть цѣлю бытія? Въ такомъ случаѣ, вѣдь, не къ чему было и давать человѣку бытіе, если-бы цѣлю его существованія было небытіе; но оно дано, слѣдовательно, для какой-нибудь цѣли дано.

Вотъ каковы отвѣты человѣческой мудрости на существеннѣйшій изъ вопросовъ человѣка—вопросъ о конечной цѣли его жизни. Ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяетъ и никогда не удовлетворитъ истиннаго человѣка. Не такой совсѣмъ отвѣтъ даетъ на этотъ вопросъ христіанское ученіе,—отвѣтъ вполне согласный съ природою человѣка и вполне удовлетворительный для всѣхъ и каждаго,—отвѣтъ не ничтожнаго человѣка, а Того, Кто создалъ его и Кто опредѣлилъ ему и конечную цѣль его жизни.

Человѣкъ, по христіанскому ученію, какъ существо разумно-свободное, созданъ для разумно-свободнаго прославленія своего Творца. Слава Божія—вотъ послѣдняя, конечная цѣль человѣческой жизни, ибо, по выраженію Слова Божія, „вся созда Господь Себѣ ради“ (Притч. 16, 4), т. е. для Своего прославленія. Эту наивысшую, конечную цѣль человѣка опредѣлилъ Богъ при самомъ твореніи первыхъ людей: „положилъ есть яко Свое на сердцахъ (первыхъ людей) ихъ,—пишеть сынъ Сираховъ,—показати имъ величество дѣлъ Своихъ: да имя святыни Его восхвалятъ и да повѣдаютъ величество дѣлъ Его“ (17, 7—8). Самъ Спаситель указываетъ на прославленіе Бога, какъ на конечную цѣль человѣка: „такъ да просвѣтится свѣтъ вашъ предъ человѣки,—говоритъ онъ своимъ послѣдователямъ,—яко

да видятъ ваша добрая дѣла и прославятъ Отца вашего, какъ на небесѣхъ“ (Мѡ. 5, 16). Спаситель для того и пришелъ на землю, чтобы, искупивъ людей и возстановивъ союзъ ихъ съ Богомъ, дать имъ средства и силы для выполненія ихъ конечной цѣли,—пришелъ облагодатствовать насъ,—говоритъ Ап. Павелъ, „яко быти намъ въ похваленіе (къ возвеличенію) славы Его“ (Еф. 1, 12). Поэтому Спаситель дѣло Своего искупленія человѣчества и считалъ славою Божіей, ибо теперь искупленные Имъ люди вполне могли выполнить конечную цѣль своего назначенія: „Отче, прииде часъ: прослави Сына Твоего, да Сынъ Твой прославитъ Тя,—молился Спаситель Богу Отцу въ своей первосвященнической молитвѣ. Азъ прославихъ Тя на земли, дѣло совершихъ, еже далъ еси Мнѣ, да сотворю“ (Іоанн. 17, 14). Итакъ, конечная цѣль человѣка—прославленіе Бога. Къ нему-то и призываетъ христіанство всѣхъ своихъ послѣдователей; „прославите убо Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ,—говоритъ Ап. Павелъ,—и въ душахъ вашихъ. яже суть Божія“ (Ік. 6, 20); „аще убо ясте,—говоритъ тотъ-же апостоль,—аще-ли пиете, аще-ли ино что творите, вся во славу Божію творите“ (10, 31). Что конечная цѣль человѣческой жизни есть слова Божія,—это понятно и для всякаго здраваго разума. Неопровержима для разума та истина, что цѣль и причина находятся въ самомъ внутреннемъ отношеніи и строгомъ соотвѣтствіи между собой. Цѣль тамъ, гдѣ причина. Гдѣ-же причина человѣческой жизни? Въ Богѣ, слѣдовательно, въ Немъ и конечная цѣль этой жизни. Какъ вещь, сдѣланная человѣкомъ, не въ себѣ самой имѣетъ послѣднюю цѣль, а въ самомъ человѣкѣ, сдѣлавшемъ её, такъ и человѣкъ, какъ тварь, долженъ имѣть и имѣетъ послѣднюю цѣль свою не въ себѣ самомъ, а въ Богѣ, Своемъ Творцѣ. Богъ—Творецъ вселенной. поэтому естественно и справедливо, чтобы все сотворенное, вся тварь прославляли своего Творца. Если неразумная и бездушная тварь славитъ своего Творца (Пс. 18, 2; 28, 9), хотя и свойственнымъ ей образомъ, бессознательно исполняя Его законы, то тѣмъ болѣе долженъ прославлять Творца вѣнецъ твари—человѣкъ. Послѣдній, прославляя Бога, такъ-же, какъ и вся природа, такъ сказать, необходимо: своимъ тѣломъ, прекраснѣ-

шимъ и совершеннѣйшимъ всѣхъ тварей земныхъ,—своимъ духомъ, самосознательнымъ, разумнымъ, свободнымъ,—призванъ въ то же время къ высшему—свободному и сознательному прославленію своего Творца уподобленіемъ Ему черезъ свою нравственно-добродѣтельную жизнь. „Святи будите, якоже Азь святъ есмь“ (Лев. 11, 44), сказалъ Господь еще въ Ветхомъ завітѣ; —„будите совершенни, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“ (Мф. 5, 48), сказалъ Спаситель въ Новомъ завітѣ,—и въ этихъ словахъ Божіихъ заключается указаніе на тотъ путь, которому слѣдуя, человѣкъ долженъ достигать конечной своей цѣли, именно: указаніе на его нравственное совершенствованіе. Къ этому совершенствованію призываютъ христіанъ и апостолы, говоря: „по звавшему вы Святому, и сами святы во всемъ житіи будите“ (Итим. 1, 15);—„бывайте подражателіе Богу, яко чада возлюбленная, и ходите въ любви, якоже и Христосъ возлюбилъ есть насъ“ (Еф. 2, 10). Нравственное совершенство, черезъ которое мы призваны прославлять Бога, исполнѣ согласно съ природою человѣка. Созданный по образу Божію, человѣкъ естественно долженъ стремиться къ своему первообразу, болѣе и болѣе уподобляться Ему, восходя отъ подобія „къ преподобію истинны и правды“ (Еф. 4, 24).

Въ самомъ существѣ человѣка, какъ образа Божія, уже заложены стремленія къ истинѣ, добру и счастью. „Человѣкъ непрестанно старается,—скажемъ словами одного просвѣщеннаго проповѣдника,—объ умноженіи своихъ познаній, чтобы открыть наконецъ чистую истину и освободиться отъ предразсудковъ, ошибокъ и заблужденій,—преобразуетъ и старается улучшить формы и отношенія жизни, чтобы возстановить всюду добро, правду и миръ и искоренить зло, неправду и вражду,—устраиваетъ свой бытъ и старается приводить въ соотвѣтствіе сумму наслажденій жизни съ суммою потребностей природы, чтобы установить вездѣ довольство и счастье, не возмущаемое недовольствомъ, жалобами и страданіями“¹⁾.

Эти уже стремленія человѣка говорятъ о высшемъ его назначеніи, совсѣмъ не такомъ, какой имѣютъ въ виду евдемонисты

¹⁾ Слова и рѣчи прот. Иванцова-Платонова стр. 96—97.

и пессимисты. Но христіанство не обольщаетъ человѣчество несбыточною надеждою на осуществленіе этихъ идеальныхъ стремленій на землѣ. Нѣтъ, оно возвышеннѣе и трезвѣе смотритъ на дѣло, сравнительно съ тѣми идеалистическими теоріями, которыя рассчитываютъ на осуществленіе этихъ идеаловъ въ этой земной жизни. Христіанство учитъ, что жизнь есть смѣшеніе истины и лжи, добра и зла, радостей и горестей, и указываетъ причину такого ненормальнаго состоянія человѣчества въ паденіи первыхъ людей, когда они порвали свой союзъ съ Богомъ, Первоисточникомъ истины, добра и блаженства. Но такъ смотря на жизнь, христіанство въ то-же время не обрекаетъ человѣка на страдательное пассивное отношеніе ко злу, не учитъ, что человѣкъ послѣ паденія уже не въ силахъ бороться со зломъ. Нѣтъ, оно учитъ, что человѣкъ, хотя и извратилъ свою природу, но не совсѣмъ: умъ его, хотя и помирался, но путемъ усилій и стараній можетъ все-таки достигать истины,—воля его, хотя и стала болѣе склонна ко злу, но не совсѣмъ отвратилась отъ добра,—сердце его, хотя и исполнилось злыхъ пожеланій, но не чуждо чувствованій возвышенныхъ и прекрасныхъ. Поэтому христіанство не безъ основанія внушаетъ человѣку бороться со зломъ, находя въ немъ для этого возможность, и въ этой борьбѣ превозмогать надъ нимъ, усовершенствовать себя и тѣмъ прославлять своего Творца. Оно и предлагаетъ средства и силы для этой борьбы въ благодати, даруемой человѣку въ силу искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа снова воссоединившаго черезъ Себя человѣка съ Богомъ и восстановившаго порванный союзъ между тѣмъ и другимъ. Есть возможность, даны средства къ совершенствованію, слѣдовательно, человѣкъ долженъ стремиться къ этому совершенству. иначе жизнь его будетъ безъ смысла и цѣли. Какимъ-же образомъ человѣкъ долженъ совершенствоваться и тѣмъ выполнять конечную цѣль своего назначенія?—Онъ можетъ достигать этой цѣли путемъ расширенія своихъ познаній черезъ пріобрѣтеніе истинъ не только человѣческихъ, но и черезъ усвоеніе истинъ Божественныхъ, заключающихся въ Словѣ Божіемъ, которое Спаситель заповѣдуетъ „испытывать“ (Іоан. 5, 39), и этимъ путемъ мы все болѣе и болѣе будемъ приближаться къ чистой истинѣ. Далѣе,

Онѣ могутъ приближаться къ той же цѣли направлениемъ своей воли къ добру и укрѣплениемъ ея въ этомъ направленіи путемъ постоянного исполненія заповѣдей Божіихъ. Затѣмъ, очищеніемъ и охраненіемъ своего сердца отъ всякихъ нечистыхъ и страстныхъ чувствъ и водвореніемъ въ немъ чистой и святой любви, мы можемъ приближаться, хотя отчасти, къ любви Божественной, вселяющейся во всякомъ любвеобильномъ человѣкѣ (Іоан. 14, 23). Но христіанство, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ усовершенять себя въ достиженіи истины, добра и счастья, нисколько тѣмъ не говоритъ, что истинный христіанинъ достигнетъ осуществленія этихъ идеаловъ на землѣ,—нѣтъ, оно, хорошо понимая дѣйствительность и испорченную природу человѣка, возвѣщаетъ, что идеалы эти не осуществимы на землѣ, а осуществленіе ихъ относитъ къ будущей жизни, когда, по его ученію, будетъ, „Богъ всяческая и во всѣхъ“ (Ік. II, 9). Притомъ, внушая уподобленіе Богу, христіанство не говоритъ, что человѣкъ можетъ когда-нибудь сравняться съ Богомъ,—нѣтъ, оно учитъ, что уподобленіе это безгранично, что человѣкъ, нравственно совершенствуясь, будетъ именно только приближаться къ Богу, существу Всесовершенному,—но не болѣе. Итакъ, человѣкъ, болѣе и болѣе совершенствуясь, тѣмъ самымъ достойнѣе и достойнѣе будетъ выполнять конечную цѣль своей жизни, заключающуюся въ прославленіи Бога.

Прославленіе человѣкомъ Бога не должно ограничиваться и не ограничится земнымъ предѣломъ. Какъ мы сказали, между причиною и цѣлю должно находиться полное соотвѣтствіе; отсюда понятно, что какъ причина человѣческой жизни—безконечная—Богъ, то и цѣль ея должна быть также безконечна. Поэтому, по христіанскому ученію, прославленіе человѣкомъ Бога, не ограничиваясь предѣломъ его земной жизни, будетъ продолжаться и въ будущей, гдѣ это прославленіе будетъ совершеннѣе и возвышеннѣе, ибо тогда человѣкъ будетъ прославлять своего Творца не только своимъ нравственнымъ совершенствованіемъ, но и своимъ полнымъ блаженствомъ. Блаженство неразрывно соединено съ нравственнымъ совершенствомъ: оно есть слѣдствіе послѣдняго (Мѡ. 5, 3—11); и то, и другое объединяются въ славѣ Божіей, которая и состоитъ въ

совершенствѣ и блаженствѣ людей. Счастіе и блаженство вѣднѣ согласны съ природою человѣка: человѣкъ по самому существу своему стремится къ нимъ, онъ и наслаждался ими въ своемъ первобытномъ, невинномъ состояніи и, лишившись черезъ грѣхъ, снова стремится достигнуть ихъ. Въ достиженіи этого блаженства и призываетъ христіанство своихъ послѣдователей. О немъ говоритъ Господь въ ученіи о путяхъ ко блаженству (Мѡ. 5, 3—12), его возвѣщаетъ Онъ въ своихъ прічахъ (Мѡ. 13 и 28; Лук. 14 и 16); о немъ говоритъ въ изображеніи страшнаго суда (Мѡ. 25) и во время тайной вечери (Лук. 22); о немъ молится предъ Своими страданіями (Іоанн. 17, 2, 21—22); о немъ говоритъ на самомъ крестѣ (Лук. 23, 40—43). Но, общая это блаженство своимъ послѣдователямъ, христіанство въ то-же время учитъ, что полного счастья, полного блаженства человѣкъ не достигнетъ на землѣ, гдѣ господствуютъ бѣдствія и несчастія, какъ слѣдствіе грѣха. Здѣсь на землѣ человѣкъ достигаетъ только относительнаго счастья, состоящаго главнымъ образомъ въ мирѣ и спокойствіи со своею неоскверненною грѣхами совѣстію. Здѣсь, на землѣ христіане живутъ только надеждою на будущее полное блаженство и „имѣя такую надежду, дѣйствуютъ со великимъ дерзновеніемъ“ (2 К. 3, 12), мужественно переносятъ страданія и бѣдствія (Рим. 5, 3), находя въ этомъ утѣшеніе (2 К. 1, 5), и не унываютъ, зная, что „кратковременное легкое страданіе производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу“ (2 К. 5, 16—17). Полное-же счастье, полное-же блаженство, по христіанскому ученію, будетъ удѣломъ будущей жизни. И это будущее блаженство будетъ таково, что мы теперь и вообразить его не можемъ: „ихъ-же око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не въздоша, яже уготова Богъ любящимъ Его“ (Ік. 2, 4), говоритъ Ап. Павелъ. Главное, въ чемъ будетъ состоять блаженство,—это духовное единеніе съ Богомъ, источникомъ блаженства и всѣхъ совершенствъ,—лицезрѣніе Его, ибо тогда истинно совершенные „узрятъ Его, якоже есть“ (Ік. 3, 2),—и созерцаніе славы Его, которая насытитъ ихъ духъ, по слову пророка Давида, который говоритъ: „насыщуся, явитамися слава Твоя“ (Пс. 16, 15). Тогда-то, въ будущей жизни и полу-

иать осуществленіе наши стремленія къ истинѣ, добру и счастію: умъ нашъ тамъ найдетъ полную самосущую истину, воля обрѣтетъ высочайшее, самосущее благо,—сердце обмыетъ самосущую вѣчную красоту и любовь, ибо „Богъ есть любви (1 Иоанн. 4, 8) и вѣчная красота.

И тогда-то, въ будущемъ своемъ блаженномъ состояніи человѣкъ будетъ выполнять конечную цѣль своего бытія совершеннѣйшимъ образомъ, ибо „нѣтъ,—скажемъ словами Архiep. Павла,—выше, совершеннѣе человѣка, какъ человѣкъ чистый душой, святой по жизни, мирный духомъ, блаженный. Потому не можетъ быть и лучшаго отображенія человѣкомъ Бога, а слѣдовательно, и совершеннѣйшаго прославленія человѣкомъ Бога, какъ отображеніе и прославленіе Бога, которое представляетъ собою человѣкъ святой и блаженный... Блаженство его (человѣка) служить несомнѣннымъ ручательствомъ того, что цѣль жизни понята имъ безошибочно и осуществляется правильно“... (Слова и рѣчи Преосв. Павла, т. IV, стр. 81—82).

Итакъ, конечная цѣль человѣка, осуществляясь на землѣ отчасти, получить полное выраженіе въ жизни будущей, когда человѣкъ будетъ славить своего Творца не только своимъ нравственнымъ совершенствованіемъ, восходя „отъ славы къ славѣ“ (2 К. 3, 10), но и своимъ полнымъ блаженствомъ.

Полное осуществленіе этой конечной цѣли возможно лишь для христіанина, ибо только онъ, черезъ вѣру во Христа получая благодать, при помощи ея можетъ преуспѣвать въ добрыхъ дѣлахъ и совершенствоваться, а черезъ совершенство достигать будущаго блаженства, слѣдовательно, и полнаго прославленія своего Творца.

Итакъ, конечная цѣль жизни человѣка, по христіанскому ученію, заключается въ свободно-разумномъ прославленіи имъ своего Творца черезъ свое нравственное совершенство и полное блаженство. Цѣль высокая, достойная человѣка, какъ существа тварнаго и притомъ существа разумно-свободнаго; цѣль, дѣйствительно, конечная, потому что она не предполагаетъ уже другой цѣли;—цѣль истинная: она опредѣлена Самимъ Богомъ, она обнимаетъ всѣхъ людей и всѣми, при христіанскихъ средствахъ, въ той или другой степени выполнима. Въ

христіанствѣ эта цѣль получаетъ полное освѣщеніе: назначая человѣку конечною цѣлью прославленіе имъ своего Творца, христіанство ясно и точно опредѣляетъ и тотъ путь, какимъ человѣкъ долженъ идти къ достиженію этой цѣли, предлагаетъ и средства—въ благодати, даруемой человѣку въ помощь его естественнымъ силамъ на пути его нравственнаго совершенствованія,—даруемой притомъ въ силу искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа черезъ вѣру въ Него, и не обольщаетъ надеждою на полное осуществленіе этой цѣли въ здѣшней жизни, относя его къ будущей жизни, гдѣ человѣкъ будетъ прославлять своего Творца и своимъ совершенствомъ, и своимъ блаженствомъ.

Назначеніемъ этой цѣли, при христіанскомъ ея объясненіи, уничтожаются для человѣка и всѣ противорѣчія жизни, какіе естественно, возникаютъ при постановкѣ всякой другой цѣли.

Н. Миротубовъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ про-
должаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде,
удеть 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. годовичное издание журнала со-
стоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до
220 и болѣе печатныхъ листовъ.

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экзем-
пляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы исключительно по умень-
шенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г.,
и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ
можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ
французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Тол-
стымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и го-
сударство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри
васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ сво-
ихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Вла-
димира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль
съ пересылкою.

◆ * ◆

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісней вооб'яв.

Впрою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

НА НОВЫЙ 1900 ГОДЪ,

О преданности волѣ Божіей.

*Открыай ко Господу путь твой, и
уповай на Него, и Той сотворитъ. И
изведетъ яко свѣтъ правду твою и
судьбу твою яко полудне. (Пс. 36, 5—6).*

Всѣмъ извѣстно, какъ у насъ люди свѣтскіе и особенно образованные встрѣчаютъ новый годъ. Еще наканунѣ учреждаются вечернія собранія и пиршества. На этихъ собраніяхъ въ полночь, въ наступленіе первой минуты новаго года, съ бакаломъ въ рукахъ поднимаются радостные возгласы, привѣтствія, благожеланія: произносятся рѣчи, въ которыхъ восхваляются успѣхи прошедшихъ лѣтъ и предрекаются будущіе. Объявляется торжество науки, умноженіе государственнаго богатства, развитіе промышленности, улучшеніе общежитія, уничтоженіе бѣдности и преступленій и пр. Если всё это высказывалось съ громкими восклицаніями при наступленіи каждаго новаго года, то, конечно, еще громче и шумнѣе было возглашаемо при наступленіи новаго двадцатаго столѣтія. Эти громкія обѣщанія всемірнаго благоденствія въ наступающемъ

столѣтіи задолго были провозглашаемы въ сочиненіяхъ всѣхъ образованныхъ народовъ; поэтому очень естественно, что вчера они были съ увлеченіемъ повторены и нашими проповѣдниками всемірнаго прогресса.

А намъ служителямъ Церкви Христовой, какъ и всѣмъ изучающимъ жизнь человѣческую съ внутренней духовной ея стороны и обсуждающимъ ее по началамъ христіанскимъ, при видѣ этихъ торжествъ, свѣтлыхъ надеждъ и радостныхъ обѣщаній и ожиданій, становится страшно. Почему? По причинамъ самымъ основательнымъ, по опытамъ самымъ убѣдительнымъ, по предчувствіямъ самымъ тревожнымъ.

Слабость природы человѣческой и недолговѣчность нашей жизни слишкомъ извѣстны; заблужденія нашего ума и уклоненія человѣческаго знанія на ложные пути въ разныя столѣтія неопровержимо доказаны исторіею: неизвѣстность для насъ будущаго и неспособность прозрѣвать его всѣмъ понятны; современное невѣріе и развращеніе не язычниковъ только, но и христіанскихъ народовъ у всѣхъ на виду; а повѣствованія о паденіи великихъ народовъ и сильныхъ государствъ отъ развращенія и пороковъ повторяются дѣтми на урокахъ исторіи. При размышленіи о всемъ этомъ намъ хочется сказать, шумно привѣтствующимъ наступленіе новаго столѣтія: „остерегитесь, войдите въ себя, сознайте свою слабость и ограниченность своихъ силъ. Вдумайтесь въ современное теченіе жизни, одѣньте какъ должно обольстительныя обѣщанія современной науки, поймите разрушительную силу зла и порока. всмотритесь въ современныя бѣдствія народовъ, утратившихъ вѣру и нравственныя начала жизни.—и угаснутъ ваши восторги. Дрогнетъ ваше сердце, и вы со страхомъ посмѣтрите въ будущее, какъ приморскіе жители смотрятъ въ темную ночь на бушующее море и

думаютъ о бѣдныхъ пловцахъ и объ опасностяхъ, угрожающихъ какъ утлымъ ладьямъ, такъ и великолѣпнымъ кораблямъ, устроеннымъ по всѣмъ правиламъ современнаго искусства, но одинаково безсильнымъ предъ силою разъяреннаго моря“.

Иную картину представляетъ намъ общество вѣрующихъ и истинныхъ христіанъ. Они, задумчивые и сосредоточенные, не съ шумомъ и смѣхомъ, а съ скромностію и благоговѣніемъ спѣшатъ предъ наступленіемъ новаго года не въ свѣтскія собранія, а въ храмы Божіи. Они вспоминаютъ прошедшій годъ не съ гордостію и самовосхваленіемъ, а съ благодарностію за дарованныя имъ блага и за Божіе долготерпѣніе къ ихъ согрѣшеніямъ. Они надѣются на будущее не по обѣщаніямъ сомнительнаго человѣческаго знанія, не по скопленнымъ богатствамъ, не по силѣ оружія и военной науки, не по изобрѣтательности и проницательности умовъ человѣческихъ, а по явленнымъ въ вѣкахъ опытамъ всеблагаго и премудраго промысленія Божія о народахъ благочестивыхъ, наконецъ—по непреложнымъ обѣтованіямъ Божиимъ и по дарованному имъ праву упованія на неизмѣнную любовь и всемогущую силу Живаго Бога, благоволившаго назвать Себя Отцемъ ихъ. Итакъ, эти достойные люди не на хрупкихъ человѣческихъ подпорахъ утверждаютъ свое будущее благополучіе, а на преданности волѣ Божіей, которая именуется въ Словѣ Божіемъ *благою и совершенною* (Рим. 12, 2). Эта совершенная преданность и покорность водительство Божію въ нашей жизни проявляется въ истинно вѣрующихъ не въ нарочитые только дни, но постоянно, и обнимаетъ все существо, всю дѣятельность и всѣ надежды христіанина.

Прекрасно изображаетъ ее пророкъ Давидъ въ приведенномъ нами изреченіи: „предай Господу путь твой,

и уповай на Него, и Онъ совершитъ, и выведетъ, какъ свѣтъ, правду твою, и справедливость твою, какъ полдень“. т. е. иди путемъ твоей жизни предъ очами всевидящаго Бога, соображай дѣла свои съ Его волею, и всѣ представляющія тебѣ недоумѣнія Онъ разъяснитъ, всѣ затрудненія онъ побѣдитъ и твою сердечную вѣру, твои труды во славу Его, невидимые людямъ, а иногда унижаемые ими. Онъ откроетъ въ свое время „какъ свѣтъ“, бывший подъ спудомъ, и „правду“ или правоту твоихъ мыслей и дѣлъ, въ утѣшеніе твоимъ братіямъ и въ обличеніе враговъ, явитъ міру, какъ яркій „полдень“.

Точное ученіе о преданности волѣ Божіей подробно и ясно преподано намъ въ Божественномъ откровеніи. Прежде всего мы видимъ, что воля Божія въ немъ раздѣляется—на извѣстную и постигаемую умомъ нашимъ и—тайнственную,— или на время, или навсегда,— и совершенно для насъ непостижимую. Такъ св. апостолъ Павелъ учитъ насъ: „испытывайте, въ чемъ состоитъ воля Божія“ (Ефес. 5, 17). т. е.. старайтесь съ усердіемъ познать, чего отъ васъ требуетъ Богъ, и что нужно для вашего спасенія, не только по отношенію ко всѣмъ людямъ, но и въ частности для каждаго изъ васъ, по вашему нравственному состоянію. Такъ намъ извѣстно, что мы сотворены для блаженства въ общеніи съ Богомъ и послѣ грѣхонаденія искуплены крестною жертвою Сына Божія; но неизвѣстно, въ какой мѣрѣ каждый изъ насъ удостоивается милости и благодати Создателя и Искупителя нашего, и близко или далеко отъ насъ прощеніе грѣховъ нашихъ и помилованіе. Намъ извѣстно, что праведникамъ и покающимся грѣшникамъ обѣщана вѣчная блаженная жизнь, но въ какомъ видѣ, въ какой мѣрѣ, въ какомъ мѣстѣ.— это неизвѣстно, кромѣ того, что истинные послѣдова-

гели Христовы будутъ подобны Ему: *не у явися что будемъ, егда живъ, яко егда явится подобни Ему будемъ* (1 Иоанн. 3, 2). Намъ извѣстно, что люди добродѣтельные награждаются и въ земной жизни благосостояніемъ и счастіемъ, но неизвѣстно, не есть-ли наше благосостояніе, при скудости нашей вѣры и добродѣтелей, окончательное воздаяніе за малое добро содѣланное нами и несоставляющее заслуги достойной вѣчнаго блаженства. какъ указано въ притчѣ Спасителя о богачѣ и бѣдномъ Лазарѣ (Лук. 16, 25). Мы знаемъ, что за грѣхи люди наказываются и въ здѣшней жизни бѣдностію, болѣзнями и другими бѣдствіями, но не знаемъ, не есть-ли посылаемая намъ скорбь средство, употребляемое Промысломъ Божиимъ для испытанія добродѣтельныхъ и исправленія грѣшниковъ. Очевидно, что понятное для насъ преподано намъ для наставленія и исполненія, а таинственное—для нашей вѣры и указанія пути къ вѣчной жизни и предназначенному достойнымъ совершенству и блаженству.

Какимъ же образомъ это ученіе прилагается къ нашей жизни и оправдывается въ ней?—Убѣжденіемъ въ истинности и благотворности *извѣстнаго*, и происходящею отсюда увѣренностію въ непреложности и достоинствѣ *неизвѣстнаго*. Пророкъ говоритъ: „предай Господу путь твой“. Нельзя предоставить себя проводнику или руководителю неизвѣстному и неблагонадежному, какъ современные ученые отдають себя въ волю такихъ же ограниченныхъ людей, какъ они сами, или безсознательному движенію въ развитіи жизни слѣпой міровой матеріи и силъ, которая слѣпѣе ихъ самихъ. Вѣрующій въ Бога, познаваемаго изъ Его откровенія, знаетъ, что каждое слово Его истинно, каждое дѣло свято и совершенно, каждое обѣтованіе неизмѣнно и непреложно, и каждая заповѣдь, или пра-

вило дѣятельности благотворно. И такъ, какъ путь нашей жизни проходитъ въ свободной дѣятельности нашей внутренней и вѣшной, то каждое наше дѣйствіе есть шагъ на этомъ пути и приближаетъ насъ къ цѣли, если вѣрно направленъ, или удаляетъ отъ нея, если уклоняется въ сторону. Отдай, или представь себя водительство Божію въ познаніи истины и въ совершеніи добрыхъ дѣлъ по Его заповѣдямъ, тогда каждый шагъ твой будетъ вѣренъ и весь путь твой „Богъ совершитъ“. Намъ нѣтъ нужды объяснять здѣсь подробно, что только Слово Божіе преподаетъ намъ истинное ученіе о Богѣ, о насъ самихъ и нашемъ предназначеніи, и что только заповѣди и уставы божественные направляютъ жизнь нашу на истинный путь. Довольно для настоящаго случая указать на различіе въ дѣятельности, нравахъ, обычаяхъ и судьбахъ вѣрующихъ и невѣрующихъ въ Бога и Его святое ученіе. Всмотрись каждый въ себя и увидишь, есть-ли въ душѣ твоей свѣтъ несомнѣнной увѣренности въ истинѣ твоихъ убѣжденій, есть ли миръ въ сердцѣ и совѣсти, есть ли самонаблюденіе въ искушеніяхъ и твердость въ соблюденіи правилъ чести и честности, есть ли у тебя сознаніе правоты передъ ближними и права на ихъ уваженіе, есть ли, наконецъ, съ умноженіемъ лѣтъ жизни умноженіе ревности и силъ для совершенія добрыхъ дѣлъ, и чувство душевнаго спокойствія при мысли о смерти? У добраго христіанина все это есть и все, по мѣрѣ его бдительности надъ собою и усердія къ исполненію воли Божіей, у него приумножается и возрастаетъ. Онъ сознаетъ, что рука Божія ведетъ его путемъ вѣрнымъ и прямымъ. Не знаемъ, что въ этомъ родѣ чувствуютъ образованные и безпечные празднователи начала новаго года и столѣтія. Думаемъ, что

общая всяческія блага себѣ въ будущемъ, они невольны собою въ настоящемъ.

„Предай Господу путь твой и уповай на Него“. Куда ведетъ путь, проходимый вѣрующимъ подъ руководствомъ Божиимъ?—Къ Нему же, къ Богу. Слѣдовательно, чѣмъ дальше и тверже онъ идетъ, тѣмъ ближе становится къ Богу. Ему дается созерцать умомъ величіе Божіе и ощущать въ сердцѣ благодатное Его присутствіе. Ему представляется много опытовъ помощи Божіей во внутренней его дѣятельности и во внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни, когда онъ встрѣчался съ затрудненіями, повидимому, непобѣдимыми и оставался безпомощнымъ и одинокимъ. Поэтому для него совершенно понятно наставленіе: „и уповай на Него“. Онъ самъ Божій, и Богъ его; онъ приближается къ Богу, и Богъ приближается къ нему; онъ исполняетъ волю Божію, и Богъ готовъ исполнить его благія желанія и прошенія, такъ какъ Онъ, по слову Божію. *волю болящихся Его сотворитъ, и молитву ихъ услышитъ и спасетъ я.* (Пс. 144, 19). Такимъ образомъ, путемъ, начатымъ отъ ясныхъ и всѣмъ понятныхъ требованій воли Божіей, человѣкъ силою упованія входитъ въ область высшую, таинственную, гдѣ дѣйствуетъ всемогущая сила Божія и проявляется премудрость Божія въ мѣрѣ превышающей человѣческое разумѣніе. Но здѣсь, при устрашающей невѣрующаго темнотѣ, вѣрному исполнителю воли Божіей свѣтитъ вѣра, а при взглядѣ на неизвѣстное будущее ободряетъ упованіе, что Богъ, вѣрный въ руководствѣ человѣка по пути извѣстному, будетъ вѣренъ во всѣхъ Своихъ обѣтованіяхъ о благахъ жизни, мало нами постигаемой, небесной, вѣчной. Поэтому душа преданная Богу и обращается къ Нему съ такимъ дерзновеніемъ и увѣренностію: «возлюблю Тебя, Господи, крѣпость моя,

Господь твердыня моя и прибежище мое, избавитель мой, Богъ мой, скала моя, на Него я уповаю, щитъ мой, рогъ спасенія моего и убежище мое» (Пс. 17. 2—3).

„Уповай на Него, и Онъ совершитъ и выведетъ какъ свѣтъ, правду твою, и справедливость твою. какъ полдень“. Путь земной жизни нашей собственно долженъ быть одинъ.—прямой и ясный, ведущій къ вѣчному блаженству за гробомъ. Такимъ онъ изображается въ Словѣ Божіемъ, но, по нашимъ заблужденіямъ, грѣхамъ и немощамъ, онъ чрезвычайно осложняется и затрудняется. Уклоненіе въ стороны, препятствія, недоумѣнія, колебанія, наконецъ, утомленіе и изнеможеніе,—все это дѣлаетъ путь нашъ труднымъ и опаснымъ до такой степени, что мы весьма часто совсѣмъ теряемъ его изъ виду и идемъ, сами не зная куда какъ слѣпые. Какъ-же Богъ совершитъ все, что намъ нужно для безопаснаго прохожденія этого пути и при нашей разслабленной свободѣ, удобопреклонности ко злу, множеству встрѣчаемыхъ нами соблазновъ, при силѣ овладѣвающихъ нами страстей и растратѣ дарованныхъ намъ силъ естественныхъ и благодатныхъ?—Все Богъ совершитъ; все доброе въ насъ возстановитъ, все утраченное возвратитъ и восполнитъ, все искаженное и искривленное исправитъ, все нечистое въ насъ очиститъ и оскверненное освятитъ, только „предай Ему путь твой и уповай на Него“.

Укажемъ нѣсколько частныхъ случаевъ или особенныхъ нравственныхъ состояній изъ нашей жизни, въ которыхъ наиболѣе требуется наша преданность волѣ Божіей и упованіе на Его благое промысленіе.

Глубока душа наша, таинственна жизнь ея, и обзорніе ея во всей полнотѣ недоступно нашему сознанию. Въ ней гнѣздятся порочныя побужденія и влеченія, укореняются страсти незамѣтно для насъ са-

михъ, среди житейскихъ дѣлъ, и только общее ощущеніе недовольства собою и своею жизнію даетъ намъ понять, что не въ порядкѣ душа наша. Рѣдкіе проблески совѣсти, какъ молнія въ темную ночь озаряютъ на мгновеніе нашъ путь, вздрагиваетъ наше сердце при воспоминаніи о смерти и судѣ Божиємъ, но мірская суета снова сгущаетъ мракъ въ душѣ нашей. Вотъ минуты, когда со всею силою вѣры и упованія должно молиться Богу вѣдущему наши тайны и прозирающему въ глубину сердець нашихъ: „испытай меня, Боже, говоритъ пророкъ, и узнай сердце мое; испытай, и узнай помышленія мои; и зри, не на опасномъ ли я пути, и направь меня на путь вѣчный“ (Пс. 138, 23—24).

Тяжелы послѣдствія многолѣтнихъ грѣховныхъ навывковъ и страстей. И во дни раскаянія и сознанія нашего развращенія и опасности гибели мы не находимъ въ себѣ силъ для исправленія,—грѣхъ возобладалъ нами; даемъ обѣты и измѣняемъ, начинаемъ борьбу и, какъ подстрѣленные, падаемъ въ изнеможеніи. Оставить ли безуспѣшную борьбу? Не доживать ли вѣкъ, пользуясь остатками силъ для земныхъ радостей и порочныхъ наслажденій? Нѣтъ; нужно просить Отца небеснаго, видящаго наши страданія, неотвергающаго нашихъ добрыхъ начинаній и только ожидающаго нашихъ слезъ покаянія, нашей преданности Его волѣ и нашихъ скорбныхъ воплей къ Его милосердію и любви: „помилуй меня, Господи, ибо тѣсно мнѣ; изсохло отъ горести око мое, душа моя и утроба моя. Истоцилась въ печали жизнь моя и лѣта мои въ стенаніяхъ; изнемогла отъ грѣховъ моихъ сила моя, и кости мои изсохли“ (Пс. 30, 10—11).

Путь земной жизни нашей съ виѣшной ея стороны также обставленъ законами, указанными природою по

волю Божіей и требующими отъ насъ подчиненія и исполненія. Таковы: происхожденіе, воспитаніе. воля родителей, требованія начальства, права и повелѣнія верховной власти. Всѣмъ этимъ указывается намъ ясный путь, какъ торная дорога для путешественника. Поэтому уклоненія, произвольные переходы изъ одного состоянія въ другое, скачки, дѣлаемые нами по тщеславнымъ и горделивымъ побужденіямъ, не безопасны. Но и при нашемъ вниманіи къ естественному призванію и при осторожности намъ встрѣчаются великія затрудненія, каковы: неудачи, внезапныя несчастія, происки соперниковъ и враговъ, обѣднѣніе, болѣзни и проч., такъ что нерѣдко овладѣваетъ нами уныніе. а иногда въ сердцѣ поднимается и ропотливость на горькую судьбу нашу. Здѣсь также на пути нашемъ становится для насъ темно и направленіе жизни нашей непонятно. Но если путь нашъ открытъ предъ Богомъ, и мы, по совѣти, не чувствуемъ себя виновными ни въ произвольныхъ и неосмотрительныхъ перемѣнахъ въ нашемъ состояніи, ни въ противленіи повелѣніямъ власти и въ горделивой разборчивости. по отношенію къ поручаемымъ намъ дѣламъ и занятіямъ: то терпѣливое выжиданіе воли Божіей, при сознаніи нашихъ невольныхъ ошибокъ и раскаяніи, наконецъ упованіе на ея благопримыслительныя указанія и помощь, составляютъ для насъ столь же вѣрное ручательство за перемѣны къ лучшему, какъ и богатая помощь въ нашей нравственной жизни. „Призови Меня въ день скорби, говоритъ Господь, и Я избавлю Тебя, и ты прославишь Меня“ (Пс. 49, 15). Кто есть человекъ боящійся Господа? Ему укажетъ Онъ путь, который избрать. Тайна Господня—боящимся Его. и завѣтъ Свой Онъ открываетъ имъ“ (Пс. 24, 12—14).

Люди, встрѣчающіе новолѣтіе по свѣтскому обычаю.

справедливо высказываютъ благожеланія не только добесѣдникамъ, но и всему отечеству нашему, такъ какъ наше благоденствіе зависитъ отъ его благосостоянія. Такъ и церковь молится нынѣ съ особенными прошеніями о Царѣ, о всемъ народѣ нашемъ и даже о мирѣ и благосостояніи всего міра. Но сколько бесплодны одни словесныя выраженія нашихъ благожеланій, столько сильны и плодоносны молитвы къ благопромыслителю Богу cadaго о себѣ и всѣхъ за всѣхъ. Пожелаемъ, чтобы каждый христіанинъ усвоилъ себѣ молитву пророка: „испытай меня Боже и узнай сердце мое; испытай меня и узнай помышленія мои и зри, не на опасномъ ли я пути, и направь меня на путь вѣчный!“ Пусть каждый гражданинъ объ этомъ просить, тогда пресѣкутся соблазны, обиды, преступленія противъ ближнихъ; пусть просить судья: тогда прекратятся пристрастные приговоры и восторжествуетъ правосудіе; пусть просить писатель: тогда проникнетъ въ его сердце страхъ за вольныя и противохристіанскія мысли; пусть просить правитель: тогда онъ будетъ свободенъ отъ самонадѣянности и торопливыхъ опытовъ замѣнить вѣчныя богоучрежденныя начала государственной жизни измышленіями послѣднихъ дней и проѣктами незрѣлыхъ умовъ. Какъ воплощеніе законовъ творческихъ въ жизни природы составляетъ неизмѣнныя начала порядка въ дѣйствіяхъ cadaго рода созданій и всѣхъ вмѣстѣ и сохраняетъ эту дивную гармонію и красоту всего видимаго міра: такъ утвержденіе въ душахъ нашихъ законовъ нравственныхъ, установленныхъ божественною премудростію, обезпечиваетъ правильную дѣятельность нашихъ силъ, должное направленіе нашей свободы и наше общее успѣяніе. Мы ежедневно молимся: *да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли.*

Вы громко и шумно выражаете желаніе нашему отечеству и государству твердости, богатства, силы и международнаго величія. Желанія самыя законныя. Но то же желаніе добра родинѣ иначе и смиренно высказываетъ пророкъ: *помянухъ дни древнія, поучихся во всѣхъ дѣлахъ Твоихъ* (Пс. 142, 5). А свидѣтельство лѣтъ древнихъ удостовѣряетъ, что *Господь разоряетъ совѣты языковъ, отнимаетъ же мысли людей и отнимаетъ совѣты князей. Не спасается царь многю силою, и исполинъ не спасется множествомъ крѣпости своея. Блаженъ языкъ, ему же есть Господь Богъ его. люди яже избра въ наследіе себѣ* (Пс. 32, 10. 16. 12). Только правда народа вѣрнаго Богу сообщаетъ силу его оружію и научаетъ должному употребленію его государственнаго богатства. Въ великія времена народныхъ потрясеній и переворотовъ, во времена крушенія однихъ царствъ и возвышенія другихъ, правда людей, которые избрали Бога въ Руководителя и Помощника себѣ и которыхъ Богъ избралъ Себѣ въ наследіе, является „какъ свѣтъ, и величіе ихъ, какъ полдень“. Всѣмъ народамъ и царствамъ, безъ разбора, современное ученіе о прогрессѣ общаетъ равно благоденствіе при помощи, такъ называемой, культуры и цивилизаціи. Но раньше появленія въ мірѣ людей ученыхъ всѣхъ родовъ и именованій, отъ имени Искупителя и Богочеловѣка объявлено человечеству обѣтованіе о всѣхъ благахъ не только на всѣ вѣка, но и на всю вѣчность—подъ однимъ великимъ именемъ *спасенія*. Раньше господства надъ природою силы знанія даво Творцомъ непосредственное владычество человѣка надъ нею тотчасъ по его сотвореніи, и послѣ утраты его, въ паденіи, возвращается въ царствѣ Христовомъ истинно вѣрующимъ, по силѣ молитвы и чудодѣйствующей благодати Духа Святаго. Вѣрнѣ обѣщаній науки

о полномъ владычествѣ человѣка надъ природою въ будущемъ дана христіанамъ дѣйствительная власть продолжать и держать въ своихъ рукахъ самое бытіе міра. Что значитъ это пророчество Спасителя: *Сынъ человеческій придетъ ли вѣру на землю* (Лук. 18. 8) и другое: *за умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ* (Мѡ. 24, 12)? Они означаютъ то, что замедлитъ Господь Иисусъ Христосъ второе пришествіе Свое, если не исчезнутъ въ родѣ человѣческомъ вѣра и любовь, что на поле святой церкви Его не придутъ ангелы для окончательнаго раздѣленія пшеницы и плевель, чтобы первую собрать въ житницу, а послѣдніе на сожженіе, доколѣ являются, живутъ и преуспѣваютъ истинные ученики Христовы, подвижники вѣры и любви, доколѣ не войдутъ въ царство Божіе послѣдніе изъ спасаемыхъ (Мат. 13. 30).

Итакъ, братіе, желайте другъ другу во дни новолѣтія не только благъ внѣшнихъ, но по преимуществу преуспѣянія въ вѣрѣ и благочестіи. Молитесь объ отечествѣ, чтобы не оскудѣвала въ немъ сила нравственная, составляющая основаніе силы вещественной, — сила добродѣтелей, привлекающая къ нему племена невѣдущія имени Христова и уваженіе всѣхъ христіанскихъ народовъ. Молитесь съ церковію о всемъ мірѣ, чтобы свѣтъ Христова ученія и благодати Божіей озарялъ его во всѣхъ предѣлахъ и у всѣхъ народовъ, какъ всѣхъ озаряетъ солнце своимъ свѣтомъ и оживотворяетъ все живущее своею теплотою. Вотъ христіанскія благожеланія ближнимъ на всѣ новые годы и столѣтія. Аминь.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Оковчаніе *).

IX.

Явленіе воскресшаго Господа на горѣ въ Галилеѣ.

Мате. XXVIII, 16—20.

16. *Едини же надеште ученици идоша въ Галилею, въ гору, а може повель имъ Исусъ.*

17. *И видѣше Его поклонишася Ему: ови же усумнѣшася.*

18. *И приступль Исусъ рече имъ, малоля: дадеся ми всяка власть на небеси и на земли:*

19. *Шедше убо научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа,*

20. *Учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ:*

И се, Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь.

Марк. XVI, 15—18.

15. *И рече имъ: шедше въ мѣръ всю проповѣдите евангеліе всей твари.*

16. *Иже оуру иметъ и креститъ, спасенъ будетъ: а иже не иметъ оуру, осужденъ будетъ.*

17. *Знаменія же стравивши ея послѣдуютъ именемъ Моимъ бгъи иже-нутъ: языки возмаломотъ новы:*

18. *Змѣя возмутъ: аще и что смертно испіютъ, не вредитъ ихъ, на недужныя руки возложатъ, и здравы будутъ.*

Съ сказаніемъ евангелиста Матея о явленіи Господа на горѣ въ Галилеѣ мы соединяемъ отдѣлъ евангелія Марка отъ ст. 15-го по 18-й ст. XVI-й главы; такъ поступалъ еще Евфимій Зигабенъ, затѣмъ—Герардъ, Бенгель, Небе и др. Но

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 23.

нѣкоторые экзегеты, напр. Августинъ, Генгстенбергъ, утверждаютъ, что рѣчь Господа, содержащаяся въ приведенномъ отдѣлѣ евангелія Марка, произнесена была въ Иерусалимѣ въ день воскресенія, такъ какъ она соединена съ предыдущимъ повѣствованіемъ о явленіи Господа вчеромъ Свѣтлаго Воскресенія союзомъ „и“¹⁾. Противъ этого нужно замѣтить во первыхъ, что въ евангеліи Марка много примѣровъ того, что посредствомъ союза *и* соединяются рассказы о такихъ событіяхъ, которыя происходили въ разное время (ср. напр. Марка III, 22 и Матѳ. XII, 22—30; Марк. VI, 1—6). Это—особенность языка евангелія Марка, которую нужно имѣть въ виду и въ данномъ случаѣ. Во вторыхъ, содержаніе указаннаго отдѣла евангелія Марка даетъ намъ полное право присоединить этотъ отдѣлъ къ сказанію ев. Матѳея о явленіи Господа на горѣ въ Галилеѣ. Здѣсь, на примѣръ, приводится заповѣдь Господа апостоламъ о проповѣди евангелія во всемъ мірѣ. Эта заповѣдь необходимо предполагаетъ въ тѣхъ, къ кому относится (т. е. въ апостолахъ) твердую вѣру въ Воскресшаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ясное пониманіе того евангелія, которое они должны были возвѣщать міру; но ни того, ни другого апостолы не имѣли еще въ самый день воскресенія. Слѣдовательно, рѣчь Господа, изложенная въ указанномъ отдѣлѣ евангелія Марка, произнесена была Имъ не въ день воскресенія, а гораздо позже, когда апостолы увѣрились уже въ дѣйствительности воскресенія Его. Кромѣ того, содержаніе этого отдѣла очень тѣсно примыкаетъ къ словамъ Господа, произнесеннымъ, по Матѳею, во время явленія на горѣ въ Галилеѣ. Въ томъ и другомъ мѣстѣ говорится объ установленіи таинства крещенія и о посольствѣ учениковъ на всемірную проповѣдь. По этимъ основаніямъ рѣчь Господа, помѣщенную въ указанномъ отдѣлѣ евангелія Марка, относятъ ко времени явленія Его на горѣ въ Галилеѣ, слѣдующіе русскіе ученые: прот. Горскій²⁾, прот. Яхонтовъ³⁾, митроп. Филаретъ⁴⁾.

1) См. *Auferstehungsgeschichte von Nebe*, s. 339.

2) *Исторія евангельская*, стр. 365.

3) „Сорокъ дней отъ воскресенія до вознесенія“, стр. 96.

4) *Начертаніе Библейской исторіи*, изд. II, стр. 410.

При явленіи Господа на горѣ въ Галилеѣ присутствовали по Маттею, одиннадцать апостоловъ. Но нѣкоторые предполагаютъ, что здѣсь были и другіе вѣрующіе. Блаж. Теофилактъ, напримѣръ, думаетъ, что здѣсь, кромѣ одиннадцати апостоловъ, было еще 70 учениковъ Господа. Гентстенбергъ, Павлюсъ, Ольсгаузенъ и друг. ¹⁾, полагаютъ, что здѣсь было 500 вѣрующихъ. Они отождествляютъ это явленіе Господа съ тѣмъ явленіемъ Его, о которомъ говоритъ ап. Павелъ въ своемъ первомъ посланіи къ Коринтянамъ: *потомъ же явился имъ пяти сотъ братіямъ единою, отъ нихже множайшими пребывають досель, нынѣ же и почива* (1 Кор. XV, 6). Преположеніе это, принятое православною церковію ²⁾, очень правдоподобно въ виду важности такого явленія, съ одной стороны, и непонятнаго умолчанія о немъ евангелистами, если бы такое было,—съ другой.

Время явленія Господа на горѣ въ Галилеѣ не обозначено евангелистами. Безъ сомнѣнія, это явленіе случилось уже спустя восемь дней по воскресеніи Господа, такъ какъ невозможно предположить, чтобы оно произошло въ промежутокъ времени отъ перваго по восьмой день послѣ Христова воскресенія. За это время ученики не успѣли бы прибыть въ Галилею и затѣмъ опять вернуться къ восьмому дню въ Иерусалимъ (Иоан. XX, 19—31). Можно, далѣе, предполагать, что оно произошло послѣ явленія на морѣ Тиверіадскомъ. Этотъ взглядъ высказавъ былъ еще Теофилактомъ. „Когда они (ученики), пишетъ онъ, только готовились идти въ Галилею, и еще не всѣ собрались вмѣстѣ, но нѣкоторые ловили рыбу на Тиверіадскомъ морѣ, Господь явился однимъ, ловившимъ рыбу въ числѣ семи. Слѣдовательно, то явленіе, о которомъ говоритъ Маттеи (XXVIII, 16—20), было послѣ тѣхъ, о которыхъ говоритъ Іоаннъ“ ³⁾. Дѣйствительно, если мы обратимъ вниманіе на то, что при явленіи на горѣ въ Галилеѣ, Господь даетъ повелѣніе учени-

¹⁾ Commentar. ub. das. neue Test. von Pavlus, ч. 3, стр. 989, Comment. ub. Schriften des N. Test. von Olshausen, т. 2, стр. 515.

²⁾ См. св. ист. прот. Богословскаго, стр. 242; сравни „Обзоръ четвероевангеліа“ пр. Гречулевича, прим. стр. 99 и др.

³⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 1-я стр. 513.

камъ идти съ проповѣдью евангелія ко всѣмъ народамъ и обѣтованіе быть съ учениками до скончанія вѣка, то должны будемъ поставить это явленіе послѣ явленія на морѣ Тиверіадскомъ. Это повелѣніе, предполагающее въ ученикахъ вѣру въ дѣйствительность воскресенія, и особенно это обѣтованіе, данное, какъ будто, въ утѣшеніе тѣмъ, съ которыми предстояла скорая разлука, даютъ полное право относить описываемое евангелиемъ явленіе къ послѣднимъ днямъ пребыванія учениковъ въ Галилеѣ. Между тѣмъ, явленіе Господа на морѣ Тиверіадскомъ нужно относить къ первымъ днямъ ихъ пребыванія въ этой странѣ, такъ какъ цѣлью этого явленія было, какъ извѣстно, возстановить ап. Петра въ прежнее званіе и приготовить учениковъ къ ихъ апостольской дѣятельности.

На какой горѣ происходило описываемое явленіе Господа, не обозначено у евангелистовъ. Архіепископъ Суарецъ (1580), ученый іезуитъ Хардумъ (Hardum) и Годоманъ ¹⁾ думаютъ, что это явленіе происходило на самомъ сѣверномъ концѣ Масличной горы; эта мѣстность будто бы называлась горою галилеянъ, потому что галилеяне во время праздника Пасхи, обыкновенно, ставили здѣсь свои палатки: эти ученые основываютъ свой взглядъ на апокрифическомъ евангеліи Никодима, гдѣ въ XIV главѣ говорится слѣдующее: „спустя нѣсколько дней пришли изъ Галилеи въ Иерусалимъ три мужа. Они явились къ архіереямъ и сказали имъ и народу: мы видѣли въ Галилеѣ на горѣ Елеонской Иисуса, котораго вы распяли и одиннадцать учениковъ Его; Онъ училъ ихъ и говорилъ: „идите въ весь міръ и проповѣдуйте евангеліе, и кто увѣруетъ и крестится, спасется, кто же не увѣруетъ—осудится“. Говоря это, Онъ вознесся на небо и мы видѣли это и многіе другіе изъ 500 бывшихъ тамъ“. Противъ этого нужно сказать, что Галилею у Маттея называется страна, а не мѣстечко на Елеонской горѣ (IV, 23—25). Въ св. Писаніи мы не встрѣчаемъ ни одного намека на то, что часть Елеонской горы называлась горою Галилейскою. Въ сочиненіяхъ Іосифа Флавія мы также не находимъ подобнаго указанія, хотя онъ нерѣдко говоритъ о горѣ Елеонской. Такимъ образомъ нужно

¹⁾ Meissner Schulprogramm. Ueber den Berg Galiläa 1856.

полагать, что ученики шли на одну изъ горъ, находящихся въ странѣ—Галилеѣ. Какую изъ горъ галилейскихъ должно разумѣть здѣсь,—существуютъ различныя мнѣнія: одни (Павлюсъ) думаютъ ¹⁾, что этою горою была возвышенность Кармиль, другіе (Герардъ, Ланге, еп. Михайль, прот. Горскій) полагаютъ ²⁾, что это была гора Фаворъ, на которой преобразился Иисусъ Христосъ, но гораздо правдоподобнѣе, кажется, предполагать гору блаженствъ вблизи Тиверіадскаго моря, какъ объясняютъ нѣкоторые ³⁾. Гора эта должна была быть известною не однимъ ученикамъ, а и другимъ вѣрующимъ, такъ какъ на ней Господь, окруженный множествомъ людей изъ всей Іудеи и Іерусалима и поморія Тирскаго и Сидонскаго, произнесъ первую свою проповѣдь о блаженствахъ (Лук. VI, 7 и 9). Проповѣдь эта была, конечно, еще памятна слушателямъ. И вотъ, чтобы показать имъ, что Божественный Учитель имѣлъ право и власть давать заповѣди, во многомъ дополнявшія и усовершенствовавшія законъ Моисея, Онъ на той же горѣ явился ученикамъ во славу Своего воскресенія. Съ другой стороны, эта гора могла быть избрана Господомъ мѣстомъ явленія вслѣдствіе того, что она была известна многимъ вѣрующимъ. Послѣдніе могли скорѣе найти путь къ ней, чѣмъ къ остальнымъ возвышенностямъ. Замѣчательно, что Господь выбралъ для своего явленія гору. Горы, по представленію древнихъ народовъ, были святыми мѣстами. Можно думать, что и Иисусъ Христосъ выбралъ гору для того, чтобы вѣрующіе съ бѣльшимъ благоговѣніемъ выслушали Его слова.

Увидавъ Господа, апостолы и другіе, бывшіе съ ними, поступили не одинаково. *И видѣше Ею, и шепеть ев. Матеей,—поклонишася Ему: ови же усумишася.* Вѣрующіе поклонились Господу не въ смыслѣ простаго привѣтствія Ему при встрѣчѣ, для выраженія чего служило собственно цѣлованіе (Лук. VII, 45; XXII, 48), а въ знакъ почтенія въ Нему и благоговѣнія предъ Нимъ, какъ предъ Богомъ; они воздали Ему

¹⁾ Commentar uber das. neue Testament von Paulus 3 ч., стр. 944.

²⁾ А. Михайль—толк. ев., ч. I, стр. 566; прот. Горскій,—Еванг. исторія, стр. 364; см. Auferstehungsgesch. von Nebe, s. 341.

³⁾ Пр. Яхонтовъ—„Сорокъ дней отъ воскресенія до вознесенія Господа“, стр. 92.

Божеское поклоненіе. Въ такомъ именно смыслѣ употребляется слово — „кланяться“ — προσκυνεῖν — въ новозавѣтныхъ книгахъ. (См. Іоан. IV, 20; XII, 20; Дѣян. VIII, 27; XXIV, 11; Евр. XI, 21 и др.). Нѣкоторые же изъ вѣрующихъ усумнились въ дѣйствительности явленія Господа и не поклонились Ему. Большинство экзегетовъ полагаетъ, что въ числѣ сомнѣвающихъ находились простые вѣрующіе, а не апостолы, которые въ это время уже твердо увѣровали въ воскресшаго Господа и поэтому будто бы не могли сомнѣваться въ дѣйствительности Его явленія. Но изъ текста ясно видно, что въ числѣ сомнѣвающихъ были нѣкоторые изъ апостоловъ. Сомнѣніе со стороны апостоловъ нельзя, однако, объяснить тѣмъ, что Іисусъ Христосъ явился будто бы въ прославленномъ видѣ, какъ полагаетъ Ольсгаузенъ ¹⁾, или тѣмъ, что тѣлесность Его находилась теперь въ среднемъ состояніи между прежнимъ земнымъ бытіемъ и полнымъ прославленіемъ, которое наступило только въ моментъ вознесенія (Мейеръ) ²⁾. Оба предположенія стоятъ въ противорѣчій съ евангельскими повѣствованіями, по которымъ Іисусъ Христосъ, хотя имѣлъ прославленное тѣло, но являлся ученикамъ въ прежнемъ образѣ (Іоан. XX, 20. 27. Лук. XXIV, 36 и др.). Сомнѣніе апостоловъ объясняется, главнымъ образомъ, изъ характера и образа явленій Господа (Іоан. XX, 19. 26, XXI, 4 и др.). Въ евангельскомъ повѣствованіи характеръ и образъ Его явленія не обозначенъ; сказано только, что ученики видѣли Его (ἰδόντες), и какъ вытекаетъ изъ слова *приступль* (προσελθών), прежде въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ нихъ. Можетъ быть, сомнѣніе нѣкоторыхъ апостоловъ зависѣло отъ того, что Іисусъ не вдругъ явился предъ ними, но лишь постепенно приближался. Что усумнились нѣкоторые изъ апостоловъ, допускалъ уже Златоустъ: „Если же нѣкоторые усумнились, говоритъ онъ, то и въ семъ случаѣ подивись ихъ (апостоловъ) любви къ истинѣ, что они не скрывали своихъ погрѣшностей, даже въ послѣдніе дни съ ними случавшихся“ ³⁾.

И приступль Іисусъ рече имъ, глаголя: дадеся ми всяка

¹⁾ Commentar uber Schriften des N. Test t. 2, стр. 516.

²⁾ См. Auferstehungsgesch. von Nebe, s. 272.

³⁾ Златоустъ, XC бесѣда на ев. Маттея.

власть—ἐξουσία—на небеси и на земли. Иисусъ Самъ подходитъ къ ученикамъ, а не они къ Нему. Отъ него, слѣдовательно, исходитъ начало установленія власти апостольской. И прежде Онъ избралъ ихъ, а не они Его. *Не вы Мене избрасте*, сказалъ Онъ ученикамъ на тайной вечери, *но Азъ избралъ васъ, и положихъ васъ, да вы идете, и плодъ принесете и плодъ вашъ пребудетъ* (Иоан. XV, 16). И теперь ученики не могутъ сами согласно и твердо приступить къ нему, такъ какъ сомнѣваются. Иисусъ Христосъ сказалъ ученикамъ, что Ему дана всякая власть. Иисусу Христу, какъ однородному Сыну Божію, еще отъ вѣчности принадлежала всякая власть, сила и слава на небеси и на земли (Иоан. 1, 1—3; V, 18—23; Кол. 1, 17 и др.). Но отъ вѣчности будучи Богомъ, Онъ, по исполненіи времени, сталъ человѣкомъ, не переставая, однако, быть и Богомъ. Во время своей земной жизни Онъ какъ-бы скрывалъ, не вполне проявлялъ власть и силу, присущія Его Божеству. Теперь же, послѣ страданій и смерти, Ему дана власть не только какъ Богу, но и какъ человѣку, такъ что теперь всѣ должны воздавать Ему Божеское поклоненіе не какъ Богу только, а и какъ человѣку (Филип. II, 6—10). Ему теперь дана *осная* власть. Мы знаемъ три главныя власти въ мірѣ человѣческомъ: священническую, царскую и пророческую. Эти три власти принадлежатъ теперь Иисусу Христу, такъ что ни одинъ царь, ни одинъ священникъ и пророкъ не пользуются властію безъ воли Господа. Безправно и бессильно то правительство, которое отдѣляетъ себя отъ источника всякой власти; осужденъ тотъ священникъ или пророкъ, который вмѣсто того, чтобы исправлять себя и другихъ по волѣ и заповѣдямъ Христовымъ, хочетъ отъ себя возобновлять и исправлять дѣло Христова ¹⁾). Иисусу Христу дана власть на небѣ и на землѣ. На небѣ Иисусу Христу подчинены ангелы, архангелы и все воинство небесное, а на землѣ не

¹⁾ Иисусу Христу дана власть—ἐξουσία—а не сила—δύναμις.—Герардъ находитъ различіе между ἐξουσία и δύναμις: первое, по мнѣнію его, означаетъ власть, основанную на правѣ, а второе—фактическую силу. Но это различіе нельзя назвать правильнымъ, такъ какъ ἐξουσία нерѣдко употребляется для означенія произвола. Гораздо основательнѣе думать, что ἐξουσία означаетъ действительную живую силу, а δύναμις—силу покоящуюся.

только люди (Иоан. V, 16—39; I Кор. 15, 20), а и всякая земная тварь, весь міръ, который долженъ преобразиться въ нетлѣніе и освободиться отъ суеты и неправды (Лук. X, 19); Марк. XVI, 17, 18; Римл. VIII, 19—15 и др.) и князь міра сего—главный врагъ спасенія людей, который теперь не можетъ уже искушать насъ болѣе, чѣмъ сколько можемъ понести (Иоан. XI, 31).

Получивъ всю полноту власти, Иисусъ Христосъ даетъ нѣкоторую власть своимъ ученикамъ для дѣятельнаго исправленія и преобразованія человѣчества. Онъ облакаетъ ихъ властію проповѣдывать евангеліе:—*идите въ міръ весь*. говоритъ Онъ, по Марку, *проповѣдите евангеліе всей твари*.—Иисусъ Христосъ хотя объявленъ царемъ неба и земли, однако царство Его на землѣ еще не устроилось. По этому Онъ посылаетъ апостоловъ основать это царство. Они должны для этого идти въ разныя страны. Это открываетъ новую эру въ царствѣ Бога. Богъ и прежде посылалъ пророковъ съ проповѣдью о спасеніи, но имъ не было поручаемо путешествій въ разныя страны. Ихъ миссія должна была ограничиваться тѣмъ народомъ, среди котораго они жили. Только въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣятельность ихъ простиралась за предѣлы ихъ родины. Такъ, наприимѣръ, пророкъ Ілія былъ посланъ въ Сарепту Сидонскую (I Цар. XVII, 9) и въ Дамаскъ къ Азаилу (I Цар. XIX, 15). Но изъ книги пророка Іоны мы видимъ, какъ трудно было этимъ мужамъ оставлять свою родину и проповѣдывать среди язычниковъ. Израильтяне не думали, что Богъ пошлетъ своихъ вѣстниковъ въ языческія страны; они думали, что сами язычники, привлеченные красотой Сіона, придутъ къ нему. Такъ пророкъ Исаія, изобразившій въ превосходныхъ картинахъ собраніе всѣхъ народовъ въ Иерусалимѣ—городъ Бога (LX), не далъ ни одного намека на то, что это всеобщее обращеніе народовъ должно совершиться чрезъ посланниковъ, которые изыдутъ отъ Сіона. Это совершенно новое, что Апостолы Иисуса Христа должны путешествовать черезъ страны и моря, чтобы проповѣдывать, евангеліе. Слово: *евангеліе* (греч. εὐαγγέλιον) означаетъ вообще благую, радостную вѣсть; по употребленію же этого слова въ новомъ завѣтѣ, оно означаетъ

радостную вѣсть о спасеніи міра едиnorodнымъ сыномъ Божиимъ. Такъ какъ спасеніе подается по силѣ заслугъ Іисуса Христа, по силѣ вѣры въ Него, то евангелиемъ называется еще радостная вѣсть не только о благахъ, принесенныхъ Спасителемъ, а и о Самомъ Спасителѣ, Его ученіи и жизни. Предметомъ проповѣди апостоловъ и ихъ преемниковъ служило и служить то и другое, т. е. и сказаніе о земной жизни Спасителя (ср. 1 Кор. I, 3), и возвѣщеніе о благахъ, принесенныхъ Имъ роду человѣческому (Дѣян. IV, II; 1 38 и др.). Поэтому и въ данномъ случаѣ, какъ въ главной заповѣди объ этой проповѣди, слово *евангеліе* должно быть понимаемо и въ томъ и въ другомъ смыслѣ. Это евангеліе апостолы должны были, по Марку, возвѣщать всей твари. Словомъ *тварь* въ новомъ завѣтѣ обозначается родъ человѣческій (Гал. VI, 15; 2 Кор. V, 17) и все твореніе вообще, вся видимая природа, разстроенная и поврежденная грѣхомъ чловѣка (Рим. VIII, 19—21; Евр. IX, 11; Кол. 1, 15, 23). Въ послѣднемъ общемъ значеніи слово—тварь—употребляется по большей части въ соединеніи съ словомъ *оесъ*, какъ и въ данномъ мѣстѣ евангелія отъ Марка (см. указан. выше цит. изъ посл. Павла; ср. Прем. Солом. XIX, 6; Іуд. IX, 19 и др.). По этому вполне справедливо слово *тварь* въ данномъ случаѣ понимать въ послѣднемъ его значеніи. Объясняя такое пониманіе его въ данномъ случаѣ, арх. Михаилъ говоритъ: „искупленіе и возстановленіе чловѣка смертію и воскресеніемъ Спасителя есть искупленіе и возстановленіе всего творенія поврежденнаго въ своей красотѣ грѣхомъ чловѣка; а поэтому и всей твари должно быть благовѣствовано Евангеліе искупленія, и она откликнется съ своей стороны на это благовѣствованіе тѣми знаменіями въ ней, какія сопровождать будутъ проповѣдь апостоловъ и всѣ дѣйствія истинно вѣрующихъ (ст. 17 и дал.)“. Тварь вся представляется въ этомъ воззрѣніи олицетворенною и какъ-бы чувствующею и слышащею проповѣдь о возстановленіи ея. Истина—въ томъ, что разстроенная грѣхомъ чловѣка, она для истинной вѣры вѣрующихъ въ искупленіе, и по этой самой вѣрѣ снова приходитъ въ первобытную гармонию, совершенство и красоту, что и отражается въ необы-

жновенныхъ явленіяхъ ея для вѣрующихъ по силѣ и дѣйственности ихъ вѣры“¹⁾.

Словамъ ев. Марка: *шедше во мѣръ весь, проповѣдите евангеліе всей твари*, хорошо соотвѣтствуютъ слова ев. Матѳея: *шедше научите вся языки*. Апостолы должны не только проповѣдывать объ Иисусѣ Христѣ, но стараться и о томъ, чтобы эта проповѣдь осталась въ памяти людей. Они должны научать всѣ народы. Когда Господь въ первый разъ посылалъ апостоловъ на проповѣдь, Онъ говорилъ имъ, чтобы они на путь *языкъ* не ходили и въ городъ самарянской не входили, а шли-бы къ овцамъ погибшимъ дома израилева (Матѳ. X, 5—6). И женѣ хананеянкѣ, молившей исцѣлить дочь ея, онъ говорилъ: *нѣсмь посланъ токмо къ овцамъ погибшимъ дома израилева* (Матѳ. XV, 24). Такъ поступалъ Господь для того, чтобы іудеи, по словамъ Златоуста, „послѣ не стали жаловаться и не имѣли никакой причины отвращаться апостоловъ“. Господь, однако, намѣревался основать Свою церковь не изъ однихъ іудеевъ только, но изъ всѣхъ людей; объ этомъ Онъ не разъ говорилъ ученикамъ Своимъ (см. Лук. IV, 41, Иоан. IV, 21; X—16 и др.). Послѣ Своего воскресенія Господь и исполняетъ Свое намѣреніе. *Шедше научите вся языки*, говоритъ Господь ученикамъ, такъ какъ искупленіе, совершенное Христомъ, должно обнять собою весь мѣръ, не только по мѣсту, а и по времени (Лук., 8 и др.). Отсюда видно также, что повелѣніе Иисуса Христа идти съ проповѣдью евангелія ко всѣмъ народамъ относится не къ однимъ апостоламъ, а ко всѣмъ преемникамъ ихъ навсегда, до скончанія вѣка.

Послѣ наученія призываемыхъ ко спасенію, апостолы и ихъ преемники должны крестить ихъ. *Шедше убо научите вся языки*, сказалъ Иисусъ Христосъ, *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*—βαπτίζοντες²⁾ αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Этими словами Господь устанавливаетъ таинство крещенія, въ которомъ человѣкъ грѣшникъ очищается благодатію Божіею отъ всякаго грѣха и содѣлывается новымъ человѣкомъ, оправданнымъ и

¹⁾ Архим. Михайль, толк. ев. ч. 2-я, стр. 200.

²⁾ Въ кодексахъ Ватиканскомъ и Кембриджскомъ стоятъ βαπτίζαντες.

освященнымъ. Для апостоловъ крещеніе не было незнакомнѣмъ дѣломъ. Нѣкоторые изъ нихъ получили крещеніе отъ руки Іоанна Крестителя и затѣмъ сами, по порученію Іисуса Христа, крестили народы (Іоан. IV, 2). Но ихъ крещеніе и крещеніе Іоанново существеннымъ образомъ отличается отъ крещенія, которое заповѣдуетъ въ данномъ мѣстѣ Іисусъ Христосъ. Іоанново крещеніе служило только прообразомъ крещенія Христова (Матѣ. III, 11; Марк. I, 8; Лук. III, 16), только готовляло, и притомъ, однихъ только іудеевъ къ принятію Мессіи и его царства (Матѣ. III, 12 и др.), было только крещеніемъ покаянія (Марк. 1, 4) и не возрождало благодатію св. Духа. Крещеніе, которое совершали ученики Іисуса Христа во время Его земной жизни, ничѣмъ не отличалось отъ крещенія Іоаннова. Оно совершалось одновременно съ нимъ и не замѣняло его собою (Іоан. IV, 1. 2), относилось также къ однимъ іудеямъ (Іоан. III, 22. 23) и, слѣдовательно, подобно Іоаннову, только готовляло іудеевъ чрезъ покаяніе къ принятію явившагося Мессіи. Между тѣмъ, крещеніе, которое заповѣдуетъ Христосъ въ приведенныхъ словахъ, должно простираться не на однихъ только іудеевъ, а на всѣхъ желающихъ вступить въ царство Христово. Оно возрождаетъ человѣка, какъ видно изъ словъ Спасителя Никодиму: *аще кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе, рожденное отъ плоти, плоть есть, и рожденное отъ Духа, духъ есть* (Іоан. III, 5, 6). Какъ совершается это возрожденіе, мы не знаемъ; одно лишь можемъ сказать: по вѣрѣ въ Искупителя міра. Крещеніе должно быть совершаемо чрезъ погруженіе въ воду, а не чрезъ обливаніе или окропленіе водой, какъ учитъ католическая церковь. На это указываетъ греческое слово: βαπτίζω (отъ βάτος—глубина). Извѣстно, что Самъ Іисусъ Христосъ крестился чрезъ погруженіе. Это ясно видно изъ замѣчанія Матѣя (III, 16) и Марка (1, 10), что Іисусъ послѣ того, какъ былъ крещенъ, вышелъ изъ воды. Что погруженіе должно быть троекратнымъ, не видно изъ словъ Спасителя: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*. Но по правилу св. Апостоловъ ¹⁾ и по ученію древнихъ учителей церкви по-

¹⁾ Правилу 50.

груженіе должно быть троекратнымъ,—во имя трехъ лицъ Пресв. Троицы ¹⁾; равно какъ въ воспоминаніе смерти, погребенія и воскресенія Иисуса Христа ²⁾. Церковь не признавала дѣйствительнымъ крещенія евноміанъ и другихъ еретиковъ, крестившихъ только единымъ погруженіемъ ³⁾. Крещеніе должно быть совершаемо во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Имя означаетъ существо, силу и славу; слѣдовательно, крещеніе во имя Божіе означаетъ: служить во славу Божію, для уподобленія себя Богу. Богъ нашъ троиченъ въ лицахъ и единъ по существу; вотъ почему по заповѣди Господней и крещеніе должно быть совершаемо во имя Отца и Сына и Св. Духа. Три имени Бога указываютъ на троичность лицъ Его; въ греческомъ текстѣ каждое имя стоитъ съ членомъ (τοῦ), который указываетъ на лицо, а не на свойство. Поставленіе этихъ именъ рядомъ указываетъ на равенство, всѣхъ трехъ лицъ Божества. А относящееся ко всѣмъ имъ слово *имя*, которое означаетъ прежде всего существо, указываетъ на нераздѣльное единство существа всѣхъ трехъ Лицъ Божества.

Послѣ крещенія вѣрующіе должны усовершенствоваться въ святой и богоугодной жизни. Апостолы и ихъ преемники должны учить ихъ *блгоути вся, елика заповѣда Господь*. Нѣкоторые (Мейеръ, свящ. І. Соловьевъ) думаютъ, что здѣсь подѣ словомъ *вся* евангелистъ разумѣетъ нравственное ученіе Господа. „Что подѣ заповѣдами Господа пишетъ послѣдній, должно быть подразумѣваемо именно нравственное ученіе вѣры главнымъ образомъ, а не теоретическое или догматическое, это ясно изъ самаго слова: заповѣдахъ (ἐπιτάξεις), которое въ писаніи обычно прилагается къ нравоученію; теоретическое же ученіе вѣры

¹⁾ Tertull. ad Φ . Праг. XXVI. Златоустъ,—25-я бес. на ев. Іоанна. „Великое таинство крещенія совершается тремя погруженіями и равночленными призываніями, чтобы и образъ смерти отпечатѣлся въ насъ и просвѣтились души крещаемыхъ чрезъ преданіе имъ боговѣдннхъ“ (Вас. Вел. о св. Духѣ, гл. 15, въ твор. св. отц. VIII, 284).

²⁾ Кирилъ Іерусалимскій, поуч. тайновод. 11; Greg. Nyss. de Baptism. Christ, in T. III, p. 327.

³⁾ „Евноміанъ, единократнымъ погруженіемъ крещавшихся, и мнѣстествовъ.. которые изъ нихъ желаютъ присоединены быти къ православію, приедемъ, якоже азъчникъ“ (Соборъ вселенск. II, прав. 7).

обычно называется догматомъ (доγμα)¹⁾. Но по нашему мнѣнію, гораздо основательнѣе полагать, что здѣсь нужно разумѣть все ученіе Господа—и догматическое и нравственное: для крестившихся одинаково важно соблюдать нравственныя предписанія и догматы вѣры. Хорошо говоритъ относительно этого Владиміръ Соловьевъ: „*Вся елика заповѣдахъ*. Заповѣдано Христомъ общее настроеніе чувства—любовь, заповѣдано безусловно даже ко всякимъ врагамъ и обидчикамъ; заповѣдано общее состояніе ума—вѣра, для которой нѣтъ ничего невозможнаго; заповѣдано общее направленіе воли—ищите прежде царствія Божія и правды Его съ безпредѣльнымъ упованіемъ на Бога; заповѣданы, наконецъ, и опредѣленныя дѣйствія, но также общаго основнаго характера—дѣйствія, которыя должны стать привычнымъ правиломъ жизни, а именно: молитва (заповѣданная и въ словѣ и въ примѣрѣ и въ образѣ), затѣмъ милостыня и постъ (также заповѣданныя и словомъ и примѣромъ)²⁾).

Къ этимъ словамъ евангелія Матвея исполнѣ могутъ быть присоединены стихи 16—18 изъ XVI-й главы ев. Марка. Въ этихъ стихахъ находятся дальнѣйшія разъясненія относительно таинства крещенія. *Иже отру иметъ и крестится*, говорится у Марка, *спасенъ будетъ, а иже не иметъ отру, осужденъ будетъ*³⁾. Такимъ образомъ, прежде крещенія нужно еще увѣровать въ Иисуса Христа, Сына Божія, и въ совершенное имъ искупленіе и спасеніе. *Безъ отру*, говоритъ ап. Павелъ, *невозможно угодити Богу; отрувати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ Его мздо-воздаатель бываетъ* (Евр. XI, 6). Вѣрою называется не простая довѣренность разума къ богооткровеннымъ истинамъ, а сердечное, глубокое убѣжденіе въ этихъ истинахъ, сопровождающееся добрыми дѣлами. Только такая вѣра можетъ спасти чело-вѣка:

1) Чтенія въ общ. люб. дух. просвѣщ. 1887 г. Январь, 23 стр.

2) Правосл. обозр. 1885 г., т. I, стр. 56.

3) О приказаніи крестить Маркъ не упоминаетъ, потому что крещеніе обращающихся ко Христу язычниковъ было уже укоренившимся обычаемъ в мѣсти, по которому Матвей передаетъ форму крещенія, именно, чтобы отличить христіанское крещеніе отъ крещенія Іоаннова, не нужно было принимать христіанамъ изъ язычниковъ (къ которымъ Маркъ писалъ свое евангеліе), такъ какъ Іоаннъ крестилъ только іудеевъ, а не язычниковъ.

отра безъ дѣлъ мертва есть, говорить апостолъ Іаковъ (Іак. II, 20). Вѣруя въ евангеліе, человѣкъ долженъ еще принять крещеніе. Правда, по прямому смыслу словъ Спасителя: *иже отру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ отру, осужденъ будетъ*, выходитъ, какъ будто, что можно обойтись безъ крещенія, такъ какъ только тотъ, кто *не иметъ отру, осужденъ будетъ*; но для правильнаго пониманія этого мѣста не должно упускать изъ вниманія, что непринятіе крещенія есть уже знакъ невѣрія. Кто имѣетъ вѣру во Христа, тотъ не будетъ ни унижать, ни презирать крещенія, какъ таинства, сообщающаго человѣку силу Духа Святаго и не будетъ удерживать отъ него своихъ дѣтей. Какъ необходимо крещеніе, можно видѣть, на примѣръ изъ того факта, что ап. Петръ крестилъ Корнилія и его домашнихъ даже послѣ того, какъ они не только увѣровали, но и получили Духа Святаго (Дѣян. X, 43—47). Поэтому православная церковь считаетъ необходимымъ крещеніе всѣхъ, даже младенцевъ. Есть даже мнѣніе нѣкоторыхъ учителей церкви, что младенцы, умершіе безъ крещенія, хотя и не мучаются какъ явные грѣшники, но не получаютъ спасенія ¹⁾. Подъ спасеніемъ, которое Господь обѣщаетъ увѣровавшимъ и крестившимся, нужно разумѣть вѣчную жизнь въ блаженномъ единеніи со Христомъ (Іоан. V, 28; XVII, 24; Рим. VIII, 19; Тим. III, 5—7 и др.), а подъ осужденіемъ невѣрующихъ—осужденіе на вѣчныя мученія въ геенѣ огненной (Іоан. III, 36; V, 24). Конечно, обѣщанное спасеніе увѣровашіе и крестившіеся получаютъ только въ томъ случаѣ, если будутъ жить по закону Христову, не запятнаютъ себя послѣ крещенія тяжкими грѣхами, ибо, по слову Господа, *не всякъ млаоляй: Господи, Господи, увидитъ въ царствіе небесное, но творяй волю Отца моего, иже есть на небесахъ*. Матѣ. VII, 21).

Увѣровашіе и крестившіеся во имя Пресвятой Троицы, кромѣ обѣщаннаго будущаго блаженства, будутъ и въ земной жизни пользоваться особыми преимуществами предъ невѣрую-

¹⁾ Григорій Нисскій—„О младенцахъ, похищенныхъ преждевременною смертію“. Христ. чт. 1838, IV стр. 18; Григорія Богослова слово на крещ., въ твореніи св. отц. III, 294 и др.

щими. Они будутъ творить *знаменія*. Подъ знаменіями, какъ видно изъ дальнѣйшаго перечисленія ихъ, нужно разумѣть такія дѣйствія, которыя могутъ совершаться только сверхъестественною силою Божіею; въ другихъ мѣстахъ Писанія они называются или чудесами—*téрата* (Дѣян. II, 19; Иоан. IV 48 и др.) или дѣлами, т. е. дѣйствіями, совершенными Самимъ Богомъ (Иоан. III, 2. 3; X, 37. 38 и др.), или силами—*δυνάμεις*, т. е. дѣйствіями, въ которыхъ обнаруживается сила Божія (Матѳ. XI, 20; XIII, 52 и др.). Знаменіе—знакъ, по прямому значенію своему, есть такое дѣйствіе, посредствомъ котораго можетъ быть узвано присутствіе сверхъестественной силы въ извѣстномъ случаѣ. Вотъ почему чудеса называются знаменіями. Знаменіе есть самое лучшее доказательство Божественности извѣстнаго ученія. Самъ Господь ссылался на чудеса для доказательства истинности своего ученія (Иоан. X, 37. 38; XIV, 11; XV, 24). И апостолы, и вѣрующіе, совершая знаменія, представляли самое лучшее доказательство истинности содержимой ими вѣры. Эти знаменія, по слову Господа, могутъ совершать всѣ вѣрующіе. Дѣйствительно, изъ исторіи первохристіанской церкви мы видимъ, что многіе вѣрующіе могли совершать чудеса. Эти знаменія совершаются и въ наше время, конечно, не въ такомъ количествѣ, какъ въ первохристіанской церкви. Это зависитъ, разумѣется, отъ ослабленія вѣры среди христіанъ, а не отъ того, что обѣщаніе Христа не простирается на наше время, какъ думаютъ нѣкоторые (Григорій Двоесловъ) ¹⁾. Изъ текста ясно видно, что Господь даетъ силу совершать чудеса вѣрующимъ всѣхъ временъ. Господь исчисляетъ пять родовъ знаменій: 1) изгнаніе демоновъ, 2) рѣчь на новыхъ языкахъ, 3) наступленіе на змѣй, 4) невредное питіе яда, 5) исцѣленіе больныхъ чрезъ возложеніе рукъ. Но изъ Дѣяній апостольскихъ видно, что апостолы совершали и другія знаменія; они, напр., имѣли силу наказывать смертію виновныхъ (умертвленіе Аваніи и Сапфиры V, 1 и дал.) и воскрешать мертвыхъ (Тавифу IX, 40 и дал. Евтихія XX, 9 и дал.).

Первымъ знаменіемъ, которое будутъ творить увѣровавшіе и

¹⁾ Бес. на евангелія, ч. 2-я, стр. 108.

крестившіеся, Господь ставитъ изгнаніе демоновъ именемъ Его. Это знаменіе не новое. Апостолы и другіе вѣрующіе не разъ уже видѣли, какъ Іисусъ Христосъ исцѣлялъ бѣсноватыхъ (Матѣ. XV, 22. 28; XVII, 15, 18; IX, 32. 33; Марк. I, 32; V, 22 и мн. др.). Сами апостолы совершали это чудо во время перваго посольства своего на проповѣдь (Лук. X. 17). Даже лица, не принадлежащія къ лику апостоловъ, посредствомъ произнесенія имени Христа совершали это знаменіе. Такъ, въ евангеліи Луки разсказывается, что ап. Іоаннъ говорилъ Спасителю: *наставниче, видѣхомъ нѣкоего, о имени Твоемъ изгоняща бѣсы* (Лук. IX, 49). Въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ приводится много примѣровъ изгнанія апостолами бѣсовъ изъ больныхъ. Такъ въ V-й главѣ разсказывается, что проповѣдь апостоловъ сопровождалась исцѣленіемъ *недужныхъ и страждущихъ отъ духъ нечистыхъ* (V, 16). О проповѣди діакона Филиппа замѣчается: *внимашу же народи малочисельнѣмъ отъ Филиппа единомышленно, слышаще и видяще знаменія яже творяше: дуси бо нечистии отъ многихъ имущихъ я вопіюще гласомъ великомъ исхождаху* (VIII, 6. 7). Эти чудеса во дни апостоловъ были такъ часты, что нѣкоторые изъ іудейскихъ заклинателей стали употреблять надъ имѣющими демоновъ имя Господа Іисуса и, надо предполагать, съ успѣшнымъ результатомъ. Разъ только одинъ злой духъ возсталъ на какихъ-то заклинателей и избилъ ихъ; это такъ подѣйствовало на жителей Ефеса, что страхъ напалъ на всѣхъ, *и величашеся имя Господа Іисуса; мнози же отъ въровавшихъ прихождаху, исповѣдующе дѣла своя* (XIX, 13—18). Это чудо вѣрующіе совершали и послѣ апостольскаго времени. Въ апологіи Іустина-Мученика говорится слѣдующее: „Іисусъ родился по волѣ Бога и Отца ради вѣрующихъ въ Него людей и для сокрушенія демоновъ. Это и теперъ вы можете узнать изъ того, что происходитъ предъ вашими глазами. Ибо многіе изъ нашихъ, изъ христіанъ, исцѣляли и нынѣ еще исцѣляютъ множество одержимыхъ демонами во всемъ мірѣ и въ нашемъ городѣ, заклинаемая именемъ Іисуса Христа, распятаго при Повтѣ Пилатѣ, между тѣмъ какъ они не были исцѣлены всѣми другими заклинателями, заговорщиками и чародѣями,—и тѣмъ побѣждаютъ

и изгоняютъ демоновъ, овладѣвшихъ человѣками¹⁾. Изъ четъ—
минейныхъ сказаній о жизни угодниковъ Божіихъ видно, что
изгнаніе бѣсовъ совершалось и въ болѣе позднее, даже близ—
кое къ намъ время. Нѣтъ сомнѣнія, что истинно вѣрующіе
христиане и теперь могутъ совершать это знаменіе.

Вторымъ знаменіемъ истинности вѣры христианъ будетъ слу—
жить рѣчь ихъ на разныхъ языкахъ. Вѣрующіе, по слову
Господа, *языки возмалуютъ новы γλώσσαις λαλῆσαι κατὰς* ²⁾.
Изъ книги Дѣяній мы узнаемъ, что это общаніе Господа
исполнилось спустя нѣсколько дней послѣ произнесенія, имен—
но въ праздникъ Пятидесятницы. Апостолы, исполнившись
Святаго Духа, начали говорить на разныхъ языкахъ, такъ что
набожные люди, пришедшіе изъ разныхъ странъ, удивлялись,
что каждый слышитъ собственное нарѣчіе (*διὰλεκτος*). „Собрася
народъ, повѣствуетъ Лука, и пришелъ въ смятеніе; ибо каж—
дый слышалъ ихъ говорящихъ его нарѣчіемъ. И всѣ изумля—
лись и дивились, говоря между собою: сіи говорящіе не всѣ
ли галилеяне? какъ же мы слышимъ каждый собственное на—
рѣчіе въ которомъ родились (*ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῃ
λαλοῦντων αὐτῶν*), Паряне и Мидяне, и Еламиты, и жители
Месопотаміи, Іудеи и Капподокіи, Понта и Асіи, Фритіи и
Памфіліи, Египта и частей Ливіи, прилежащихъ къ Киринеѣ,
и пришедшіе изъ Рима, Іудеи и прозелиты, Критяне и Ара—
витяне, слышимъ ихъ нашими языками говорящихъ о великихъ
дѣлахъ Божіихъ?“ (Дѣян. II. 6—11). Изъ этого повѣствованія
книги Дѣяній мы узнаемъ, что апостолы говорили на ино—
странныхъ языкахъ, неизвѣстныхъ имъ до этого времени. По—
пытки нѣкоторыхъ объяснить этотъ рассказъ въ томъ смыслѣ,
что апостолы говорили на своемъ природномъ языкѣ, а слу—
шатели воспринимали ихъ рѣчь каждый на своемъ діалектѣ,
неосновательны ³⁾. Изъ рассказа кн. Дѣяній видно, что апо—

1) Іуст.,—2-я апологія, гл. VI; см. сочиненія Іустина Мученика изд. II. Пре—
ображенскаго, стр. 120—121. Москва. 1864.

2) Въ Ефремовомъ кодексѣ этого слова нѣтъ.

3) Попытки эти возникли очень рано, какъ это видно изъ сочиненій Григорія
Богослова. (Твор. св. Отц. IV, 20, 21).

Столы стали говорить на разныхъ языкахъ еще до прихода слушателей. Нѣкоторые изъ послѣднихъ подумали, что апостолы напились сладкаго вина (ст. 13); эта мысль не могла-бы возникнуть, если-бы апостолы говорили на своемъ природномъ языкѣ. Допускать притомъ чудо слуха у собравшейся толпы мы не имѣемъ никакихъ основаній. Другія мѣста книги Дѣявій подтверждаютъ, что *γλώσσαις λαλεῖν* означало именно способность говорить на иностранныхъ языкахъ (Дѣян. X, 46; XIX, 6). Изъ посланія ап. Павла къ Коринѳянамъ видно, что этимъ даромъ обладали многіе Коринѳскіе христіане (1 Кор. XII, 10). Даръ этотъ скоро прекратился въ церкви. Изъ временъ послѣ-апостольскихъ мы знаемъ только одно свидѣтельство объ этомъ дарѣ. Св. Иринея Ліонскій рассказываетъ, что въ его время многіе имѣли даръ говорить на разныхъ языкахъ: „мы слышали, говорить онъ, многихъ братьевъ въ церкви, которые имѣли пророческія дарованія и чрезъ Духа говорили разными языками и для общей пользы выводили наружу сокровенныя тайны людей и изъясняли таинства . Божіи“¹⁾. Даръ этотъ преимущественно нуженъ былъ въ первое время христіанства, для быстраго распространенія евангелія; поэтому, когда христіанство достаточно уже распространилось, даръ этотъ прекратился. „Почему апостолы, пишетъ Златоустъ, получили прежде другихъ (даровъ) даръ языковъ? потому что должны были ходить повсюду. Какъ при столпотвореніи одинъ языкъ (*γλώσσα*) раздѣлился на многіе, такъ тогда (въ первыя времена церкви) многіе языки и часто принадлежали одному человеку. Одинъ и тотъ же говорилъ и на персидскомъ, и на римскомъ, и на многихъ другихъ языкахъ по внушенію Духа. Такое дарованіе называлось даромъ языковъ, потому что владѣвшій имъ могъ говорить вмѣстѣ на многихъ языкахъ“²⁾.

Далѣе Господь говоритъ, что вѣрующіе *γλῶσσαις λαλεῖν*— *ὅφρα ἄρουσι*³⁾. Павлюсъ понимаетъ эти слова въ томъ смыслѣ,

1) Соч. Иринея Ліонскаго, изд. Преображ. Моск. 1871. кн. 5, гл. 6, стр. 589.

2) Злат.—35 бес. на 1 Кор., по рус. пер. стр. 258.

3) Въ кодексѣ Ефремовомъ къ этимъ словамъ прибавлено *καὶ ἐν ταῖς χερσίν*.

что вѣрующіе будутъ проговѣять прочь змѣй ¹⁾. Теофилактъ и Евѣимій Зигабенъ полагаютъ, что вѣрующіе будутъ умерщвлять змѣй, и чувственныхъ и мысленныхъ, какъ въ другомъ мѣстѣ сказано: *наступайте на змію и на скорпію*, очевидно, мысленныхъ (Лук. 10, 19) ²⁾. Но такіа объясненія этого чуда нельзя назвать вполне правильными. Гораздо основательнѣе думать, что вѣрующіе будутъ невредимыми отъ змѣй, будутъ брать въ руки змѣй, обращаться съ ними, и сила змѣйнаго яда не будетъ дѣйствовать на нихъ. Этотъ чудесный даръ необходимъ былъ для проповѣдниковъ евангелія. Они въ своихъ путешествіяхъ нерѣдко подвергались опасности быть укушенными змѣями. Господь, чтобы избавить ихъ отъ напрасныхъ опасностей, даетъ имъ власть надъ змѣями. Въ Дѣянїяхъ описывается одно событіе, которое представляетъ собою буквальное исполненіе даннаго Господомъ въ этихъ словахъ обѣтованія. Ап. Павелъ на островѣ Мальтѣ, поправляя дрова (хворостъ) для разведеннаго костра, нечаянно вмѣстѣ съ хворостомъ схватилъ и эхидну, которая ужалила его и повисла на рукѣ. Окружающіе его, зная, что укушеніе эхидны сопровождается смертью, ожидали, что Павелъ скоро умретъ и думали: *страшно этотъ человекъ (Павелъ) убійца, когда его, спасаясь изъ моря, судъ Божій не оставляетъ жить*. Но Павелъ *отрвалъ змію изъ огня, ни чтоже зло пострадалъ* (Дѣян. XXVIII, 3—6). Подобные примѣры нерѣдко можно встрѣтить въ житіяхъ угодниковъ Божіихъ. Имъ не вредили не только змѣи, но и другія хищныя животныя, напримѣръ левъ, медвѣдь ³⁾. Можно думать, что змѣй въ данномъ мѣстѣ евангелія отъ Марка берется какъ представитель всѣхъ враждебныхъ для человѣка животныхъ, въ виду извѣстнаго факта оболщенія діаволомъ прародителей нашихъ именно черезъ змія (Быт. III, 1 и дал.)

Четвертое знаменіе, обѣщанное Господомъ вѣрующимъ, слѣ-

¹⁾ Commentar uder das Nene Testament ч. 3, стр. 957.

²⁾ Теоф.—Благов. ч. 2-я, стр. 252.

³⁾ См. напр. житіе Павла Фивейскаго, Антонія Великаго, Сергія Преподобнаго въ четьиминіяхъ св. Дмитрія Ростовскаго, мѣсяць январь 15 и 17 числа и Сентябрь 25 число.

дующее: *еще и что смертию испиютъ не вредитъ ихъ*. Этими словами Господь обѣщаетъ вѣрующимъ власть надъ разрушительными силами неодушевленной природы. До грѣхопаденія человѣка природа не могла разрушительно дѣйствовать на него. Послѣ же грѣхопаденія нѣкоторыя растения стали оказываться смертоносными для людей. Но послѣ искупленія Христомъ грѣховъ міра (Іоан. I, 29), должны прекращаться и вредныя для человѣка дѣйствія вѣшней природы, какъ слѣдствія грѣховъ. Конечно, необходимымъ условіемъ для этого со стороны человѣка должна быть твердая вѣра въ Искупителя міра. Апостолы могли пить самыя сильныя яды и оставаться невредимыми. Конечно, здѣсь разумѣется или нечаянное вкушеніе яда, или предложенное имъ съ злымъ умысломъ; чудесная сила не могла бы послѣдовать, если—бы вѣрующіе стали пить ядъ для горделиваго превосходства своего предъ толпою. Исторія сохранила для насъ преданіе, что надъ св. Іоанномъ Богословомъ съ буквальною точностію исполнилось это обѣщаніе Господа: по приказанію мучителя, онъ выпилъ чашу съ ядомъ и остался невредимымъ ¹⁾.

Послѣднимъ знаменіемъ, которое могутъ совершать вѣрующіе, служить исцѣленіе болѣзней: *на недужныя руки возложатъ и здрави будутъ*. Апостолы исцѣляли больныхъ еще при первомъ своемъ посольствѣ на проповѣдь (Мате. X, 8). Они *мазашу масломъ многи недужныя и исцѣлешашу* (Марк. VI, 13). Теперь получили чудесную силу исцѣлять больныхъ всѣ вѣрующіе во Христа. Это исцѣленіе должно совершаться посредствомъ возложенія рукъ. Дѣйствіе это, однако, не было необходимымъ условіемъ исцѣленія больныхъ; послѣдніе могли исцѣляться вѣрующими какъ съ возложеніемъ рукъ, такъ и безъ этого дѣйствія. Въ книгѣ Дѣяній приводится не мало примѣровъ того и другого. Такъ, Ананія возложеніемъ рукъ исцѣлилъ ап. Павла (тогда еще Савла) отъ постигшей его глазной болѣзни (IX, 17, 18); ап. Павелъ возложеніемъ рукъ исцѣлилъ на островѣ Мелитѣ отца Публіева отъ горячки и боли въ жи-

¹⁾ Четырнадцать Дмитрія Ростовскаго, сентябрь, 26 число.

вотъ (Дѣян. XXVIII, 8). А ап. Петръ исцѣлилъ хромого отъ рожденія, только взявъ его за руку (III, 7). Были даже случаи, когда тѣнь Петра, осѣнявшая больного, исцѣляла его (V, 15). Чудеснымъ даромъ исцѣлять больныхъ вѣрующіе обладали и въ послѣ—апостольское время. Въ четьи—минеехъ передается множество подобныхъ случаевъ. Этотъ даръ имѣютъ и нѣкоторые изъ современныхъ православныхъ вѣрующихъ. Мы полагаемъ, что всякому извѣстно нѣсколько примѣровъ исцѣленія больныхъ по молитвамъ нѣкоторыхъ богобоязненныхъ людей нашего времени.

Съ этими словами ев. Марка могутъ быть соединены заключительныя слова ев. Маттея: *и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь* ¹⁾.

Связь приведенныхъ словъ ев. Маттея съ предыдущимъ очень ясна. Апостолы, по слову Господа, должны были идти съ повѣдью евангелія въ весь міръ. Между тѣмъ, что ожидало ихъ на этомъ пути? Ихъ ожидали преслѣдованія, ненависть враговъ и даже смерть. Міръ не могъ встрѣтить ихъ благосклонно. Высшій классъ языческаго общества не могъ довѣрчиво отнестись къ людямъ низкаго происхожденія, не обладавшимъ языческимъ образованіемъ того времени, а низшій классъ, погрязшій въ суевѣріяхъ, не могъ принимать той религіи, которая не признаетъ боговъ. Такимъ образомъ, апостолы должны были встрѣтить враждебный пріемъ со стороны тогдашняго общества. Зная это, Иисусъ Христосъ даетъ имъ утѣшеніе. Онъ говоритъ, что будетъ съ ними до скончанія вѣка. Иисусъ Христосъ, хотя сталъ невидимъ для апостоловъ, однако, по своему вседѣствующу, постоянно находился съ ними и подавалъ имъ помощь. Послѣ смерти апостоловъ Господь подаетъ свою помощь преемникамъ ихъ, пастырямъ церкви, и вообще, всѣмъ вѣ-

¹⁾ Слова: аминь нѣтъ въ кодексахъ: Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ, очевидно, что это слово—поздняя прибавка, взятая изъ богослужебной практики. Аминь—слово еврейское, означающее подтвержденіе чего-либо: дѣйствительно, истинно, такъ. Этимъ словомъ, обыкновенно, заканчивались въ синагогахъ молитвы. Господь свою молитву также закончилъ этимъ словомъ (Мате. VI, 18); отсюда оно вошло и въ христіанское богослуженіе (1 Кор. XIV, 16), имъ обычно заканчиваются всѣ евангелія и посланія.

рующимъ въ Него. „Не къ однимъ апостоламъ, пишетъ Теофилактъ, относится обѣщаніе Господа быть съ ними, но и ко всѣмъ вообще ученикамъ Его, то есть, ко всѣмъ вѣрующимъ въ Него и хранящимъ Его заповѣди, потому что апостолы имѣютъ жить не до кончины вѣка. Итакъ, Господь обѣщаетъ свое пребываніе до скончанія вѣка и намъ, и тѣмъ, которые будутъ послѣ насъ, однако не въ томъ смыслѣ, что до скончанія вѣка будетъ, а послѣ скончанія вѣка не будетъ. Нѣтъ, тогда то особенно и будетъ пребывать съ нами и притомъ яснѣйшимъ образомъ, ибо реченіе—до (ἕως), гдѣ ни встрѣчается въ писаніи, не исключаетъ того, что будетъ послѣ“¹⁾.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Описаніемъ явленія Господа ученикамъ на горѣ въ Галилеѣ мы заканчиваемъ обзоръ явленій воскресшаго Господа, о которыхъ рассказано въ четырехъ евангеліяхъ. Мы не говоримъ здѣсь о послѣднемъ явленіи Господа на горѣ Елеонской, закончившемся вознесеніемъ (Лук. XXIV, 44—53 Дѣян. I, 3—12) потому, что явленіе это по своему значенію отличается отъ прочихъ явленій Его и должно послужить предметомъ отдѣльнаго сочиненія. У ап. Павла (I Кор. XV, 7) упоминается еще о явленіи Господа Іакову, но объ этомъ явленіи въ св. Писаніи нѣтъ подробныхъ свѣдѣній. Прот. А. Горскій предполагаетъ только, что оно случилось въ день Свѣтлаго Христова воскресенія²⁾. Изъ подробнаго экзегетическаго анализа евангельскихъ повѣствованій о явленіяхъ воскресшаго Господа мы видимъ, что между евангелистами нѣтъ непримиримыхъ разногласій другъ съ другомъ, какъ старается показать отрицательная критика. Евангелисты вполне согласно повѣствуютъ о воскресеніи Господа и явленіяхъ Его ученикамъ по воскресеніи, такъ что о „великой безсвязности преданія“, какъ утверждаетъ Кеймъ и другіе³⁾, не можетъ быть рѣчи. Историческій характеръ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Иисуса

¹⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 1-я, стр. 517—518.

²⁾ Прот. А. Горскій,—исторія евангельская, стр. 360.

³⁾ Commentar. über das Evangelium des Matthäus von Keil, s. 619.

Христа стоитъ, по нашему мнѣнiю, выше всякаго сомнѣнiя. Правильное святоотеческое толкованiе этихъ повѣствованiй уничтожаетъ всѣ усилiя новѣйшей отрицательной критики объяснить явленiя Иисуса Христа по Его воскресенiю, какъ экстагическiя видѣнiя (Штраусъ, Ренанъ и друг.) или какъ образы возбужденной фантазiи, происшедшiе отъ Бога или Христа (Кеймъ, Лотце, Фихте и друг.). Ясное свидѣтельство апостоловъ: *видѣхомъ Господа* неопровержимо свидѣтельствуеетъ, что Иисусъ Христосъ явился предъ своими учениками, какъ тѣлесно—Воскресшiй. Вѣра въ этотъ фактъ доказана столь многочисленными свидѣтелями, что сомнѣваться въ немъ значитъ идти противъ яснаго свидѣтельства исторiи.

Ив. Гамбогъ.

РЕЛИГІЯ МОСКОВИТАНЪ

или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній.

(ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКОЙ РУКОПИСИ 1702 ГОДА)

(Озвѣчаніе *).

ГЛАВА VIII.

О святой Троицѣ.

Московитяне въ своемъ исповѣданіи признають, что Богъ Отецъ ради Иисуса Христа Своего Сына хочетъ совершить блаженство нашихъ душъ; но что отъ Адама до рожденія Христа Онъ далъ мѣсто своему гнѣву въ такой степени, что даже праведники вслѣдствіе осужденія, которому подвергся Адамъ, находились подъ властью діавола и только по воскресеніи Христа были освобождены отъ нея. Basilides c. 12 Resp. Thesis est.

Что касается Христа, то они вѣрують, что Онъ есть вмѣстѣ Богъ и человѣкъ, какъ также Посредникъ и единственное Основаніе нашего вѣчнаго блаженства, хотя не разлученъ отъ Отца, Который Его послалъ, чтобы Онъ былъ видимъ во плоти,—что Онъ пострадалъ и умеръ по собственной Своей волѣ, Своею силою и могуществомъ снова воскресъ и вознесся на небо,—что послѣ Своего вознесенія на небо Онъ послалъ Своихъ святыхъ учениковъ и апостоловъ проповѣдывать Евангеліе,—что Онъ всегда былъ съ ними и будетъ съ ними, какъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 22.

и съ Своими вѣрующими до конца міра и затѣмъ придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Такимъ образомъ москвитяне вѣруютъ и ожидаютъ страшнаго суда.

Они вѣруютъ также, что Святой Духъ по чести, славѣ, силѣ, дѣйствию и волѣ равенъ Отцу и Сыну и что Онъ исходитъ только отъ Отца, а не исходитъ вмѣстѣ и отъ Сына, каковое заблужденіе они крайне защищаютъ. Они учатъ, что мы соединены со Христомъ и что всѣ вѣрующіе вмѣстѣ составляютъ только единое тѣло, хотя не по существу, но чрезъ вѣру и чрезъ исполненіе заповѣдей Христа;—что мы оправдываемся и становимся блаженными чрезъ заслуги Христа, хотя не исключаются совершенно и добрыя дѣла. Это то, что Iohannes Basilus (о которомъ мы уже часто упоминали) утверждаетъ въ шестой главѣ своихъ отвѣтовъ и доказываетъ изъ посланія Іакова, сопоставляя его съ св. Павломъ, такъ какъ тотъ пишетъ о добрыхъ дѣлахъ, а этотъ о вѣрѣ. Онъ сравниваетъ этихъ двухъ апостоловъ и говоритъ: Мы должны имѣть вѣру и дѣлать добрыя дѣла, если мы хотимъ быть блаженными, потому что святой апостолъ Павелъ, когда говоритъ о вѣрѣ Авеля, Еноха, Ноя и Авраама, этимъ не исключаетъ добрыхъ дѣлъ. Вѣра въ дѣйствительности есть основаніе нашего блаженства; но живая вѣра та, которая доказывается дѣлами. Такимъ образомъ москвитяне вѣруютъ, что невозможно взойти на небо и къ Богу безъ превосходства добрыхъ дѣлъ, хотя они въ дѣйствительности мало заботятся объ ихъ совершеніи. Они вѣруютъ также, что вѣрующіе могутъ потерять благодать Божію; тѣмъ не менѣе они не хотятъ, чтобы кто либо чрезъ это впалъ въ отчаяніе; напротивъ они говорятъ, что гнѣвъ Божій продолжается недолго, но онъ проходитъ и забываетъ величайшіе грѣхи. Они также твердо держатся мнѣнія, что человѣкъ, возрожденный словомъ Божиимъ, при помощи Святаго Духа можетъ сохранять ниспосланную благодать и достигать вѣчной жизни.

По виду москвитяне молятся весьма благоговѣнно, тѣмъ не менѣе изъ десяти едва ли найдется одинъ, знающій Отче нашъ. Они говорятъ, что эта молитва прилична только большимъ господамъ и священникамъ, которымъ не нужно думать о работѣ.

И это я много разъ самъ слышалъ отъ нихъ. Тѣмъ не менѣе они имѣютъ другія молитвы, какъ, напр., Господи, помилуй насъ и т. д., которыя они произносятъ ежедвенно, взирая на икону и обыкновенно—при зажженныхъ восковыхъ свѣчахъ; такъ они молятся и за умершихъ. Причина, которую они приводятъ для этого, хотя они и не вѣруютъ въ чистилище, та, чтобы умершія души тѣмъ съ большимъ покоемъ и меньшимъ мученіемъ могли ожидать страшнаго дня.

ГЛАВА IX.

О крещеніи у москвитянъ.

Москвитяне вѣруютъ, что для блаженства необходимо требуется крещеніе; поэтому простой народъ спѣшитъ къ крещенію, какъ скоро родятся дѣти. Но богачи откладываютъ его на нѣсколько дней, чтобы тѣмъ лучше приготовиться къ этой церемоніи. Большіе господа имѣютъ обыкновеніе—зватнымъ чиновникамъ, офицерамъ и купцамъ, нѣмецкой націи, давать знать, что Богъ послалъ имъ сына или дочь. Послѣдніе, конечно, знаютъ, что это значить и тотчасъ являются къ отцу новорожденнаго дитяти, цѣлуютъ роженицу, и кладутъ на постель бумагу, въ которой два или три Rosonobel'я вмѣстѣ съ именемъ того, кто это дарить. Вмѣстѣ съ тѣмъ они цѣлуютъ роженицу еще разъ и дитя, и отправляются опять домой. Кто далъ больше всѣхъ, тотъ у самаго хозяина стоитъ на наилучшемъ счету, и если онъ пользуется большимъ уваженіемъ, то тотъ, кто принесъ наилучшій подарокъ, также можетъ быть увѣренъ, что онъ получитъ отъ него большую помощь. Москвитяне каждый разъ крестятъ своихъ дѣтей въ церкви, развѣ только ихъ лица слишкомъ удалены отъ нея или слабость дитяти не дозволяетъ такъ далеко нести его. Они святятъ воду для крещенія и приписываютъ ей такую силу, что тѣхъ, которые крещены ею, она очищаетъ внутреннимъ и вѣшнимъ образомъ отъ всѣхъ грѣховъ. Они никогда не просятъ болѣе двухъ кумовьевъ и никогда не переимѣняютъ ихъ, но они должны быть восприимчивыми всѣхъ ихъ дѣтей, хотя бы какая либо женщина имѣла отъ восьми до десяти дѣтей одного за другимъ, и

пока эти кумовья живутъ на свѣтѣ, никто, кромѣ ихъ, не бываетъ воспріемникомъ дѣтей того, у кого они воспринимали отъ купели перваго. При совершеніи крещенія воспріемники отвѣчаютъ за дитя и какъ часто священникъ, который подходитъ то къ дитяти, то къ отцу, то къ родственникамъ, проходить мимо ихъ, они отступаютъ 'назадъ. Они отрицаются діавола и всего его дѣла и существа, и выплевываютъ съ ревностнымъ усердіемъ, какъ будто бы они его выплевываютъ. Когда происходятъ всѣ эти кривлянья, то они идутъ къ *Exorcismo*, который бываетъ не въ церкви, но внѣ и предъ церковію, потому что они вѣруютъ, что діаволъ дѣйствительно находится въ дитяти, и что чрезъ его исхожденіе церковь осквернится. Когда это сдѣлано, они срѣзываютъ у дитяти волосы съ головы въ видѣ креста, заворачиваютъ ихъ въ воскъ и сохраняютъ ихъ въ извѣстномъ мѣстѣ въ церкви. Послѣ того какъ священникъ, по желанію родственниковъ, далъ дитяти имя, онъ три раза погружаетъ его въ сосудъ съ водою, который они называютъ священнымъ сосудомъ и всегда сохраняютъ запертымъ въ церкви въ опредѣленномъ для того мѣстѣ. При погруженіи дитяти священникъ говоритъ слова: *Я крещая тебя во имя Отца, Сына и Святаго Духа*. Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что никто, кромѣ священника, не можетъ совершать крещенія, какаѣ бы великая опасность ни угрожала дитяти. Когда дитя окрещено, священникъ влагаетъ ему въ ротъ немного соли и помазываетъ ему лобъ, грудь, руки и спину крестообразно хризмою, т. е., святымъ елеемъ или муромъ, какъ они его называютъ. Послѣ этого онъ возлагаетъ на него чистую рубаху и говоритъ слова: *Теперь ты очищенъ и омытъ отъ первороднаго грѣха*,— и вѣшаетъ ему на шею маленькій крестъ—золотой, серебряный или оловянный, смотря по состоянію тѣхъ, кому принадлежитъ дитя,—и—именно—въ непрестанное воспоминаніе христіанства, въ которое оно вступило. Такимъ образомъ если кого-нибудь находятъ послѣ его смерти безъ этого знака крещенія на шеѣ, то его не погребаютъ на кладбищѣ, но на такомъ мѣстѣ, куда бросаютъ собакъ.

При крещеніи москвитяне даютъ дитяти въ патроны также извѣстнаго святого; изображеніе котораго онъ всегда будетъ

вѣтъ нѣкогда въ своемъ домѣ; онъ обязывается также пригласить его въ теченіе всей своей жизни. Когда крещеніе совершено такимъ образомъ, какъ мы теперь сообщали, священникъ злуетъ отца, дитя и воспріемниковъ, и увѣщаетъ ихъ, что они не должны родниться чрезъ бракосочетаніе, потому что дружество между такими семействами московитяне считаютъ кровосмѣшеніемъ. Еще разъ беретъ онъ новокрещенное дитя и дѣлаетъ его головою крестъ у церковныхъ дверей и бьетъ объ нихъ сильно три раза молоткомъ, такъ, чтобы слышали это все присутствовавшіе при крещеніи, иначе они поумаютъ, что дитя не было правильно окрещено. При этомъ брань крещенія вовсе незамѣтно торжественности, и хотя бы даже дитя принадлежало какому либо знатнѣйшему сановнику, оно также, по примѣру Иисуса Христа, одѣвается только совершенно просто.

Поелику они держатся того мнѣнія, что все не принадлежащія къ ихъ религіи не были правильно крещены, то пожелавшіе принять ее должны быть окрещены ими еще разъ, какъ бы они ни были стары. И' это бываетъ обыкновенно лѣтомъ. Когда они шесть недѣль были поставляемы въ монастырѣ и проклинали свою прежнюю религію, ихъ ведутъ къ рѣкѣ и погружаютъ въ ней трижды съ обычными церемоніями. Если же это бываетъ зимою, то дѣлаютъ во льдѣ дыру, чтобы ихъ крестить въ ней. Но если лицо, которое должно креститься такой слабой природы, что оно не можетъ перенести такой купели, то ему трижды выливаютъ полный сосудъ воды на голову, дабы онъ сталъ такимъ мокрымъ, какъ еслибы онъ былъ погруженъ и въ воду; ибо они говорятъ, что обливаніе сдѣлало насъ только обливанцами—христіанами, но что они, послѣ погруженія, могутъ называть себя правильно крещенными христіанами, какъ они поэтому и дѣлаютъ.

ГЛАВА X.

О причащеніи у московитянъ.

Московитяне относятся къ святому причащенію съ величайшимъ уваженіемъ; они не употребляютъ гостій, какъ римскіе

католики; но они готовятъ двойной хлѣбъ, который всегда долженъ быть печенъ вдовою священника, и эта вдова должна быть такъ стара, чтобы она не могла болѣе рождать дѣтей. Одинъ видъ этого хлѣба предназначенъ для больныхъ, другой — для причастниковъ; первый печется и благословляется въ великій четвергъ, и весь годъ хранится для нужды въ голубѣ, сдѣланномъ изъ дерева; другой благословляется только на совершаемой литургіи. Они думаютъ, что этотъ хлѣбъ непременно долженъ быть вскисшимъ; ибо неокисленный хлѣбъ они совершенно отвергаютъ и запрещаютъ, вмѣстѣ съ грѣхами, употреблять его; такимъ образомъ и въ этомъ они отличаются отъ латинской церкви. Они преподаютъ причащеніе подъ двумя видами слѣдующимъ образомъ. Они дѣлаютъ вино нѣсколько теплымъ и для этого примѣшиваютъ въ него немного тепловатой воды, ибо, говорятъ они, изъ бока Іисуса Христа истекла тепловатая кровь и вода. Желая совершить Евхаристію, они вливаютъ въ чашу вино смѣшанное съ теплою водою, преломляютъ свой вскисшій хлѣбъ, влагаютъ въ ту же чашу частицы и благословляютъ это вмѣстѣ. Они твердо вѣрують, что если это благословеніе совершено, то хлѣбъ и вино истинно превращены въ Тѣло и Кровь Христа. Такимъ образомъ причащеніе они преподаютъ вмѣстѣ и каждый разъ подъ двумя видами. Это они дѣлаютъ ложечкою и при этомъ говорятъ слѣдующія слова: Это есть истинное Тѣло и истинная Кровь Христа, которая пролита за тебя и за многихъ во оставленіе грѣховъ: какъ часто ты принимаешь это, ты долженъ дѣлать это въ воспоминаніе Христа. Богъ да содѣйствуетъ твоему благу и твоему спасенію!

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что въ таинствѣ причащенія московитяне не употребляютъ никакого другого вина, кромѣ краснаго; отъ этого зависитъ, что по всей Московіи за это вино не взыскивается пошлина. Святое причащеніе они принимаютъ по субботамъ послѣ того, какъ день назадъ они были у исповѣди и воздерживались также отъ яденія мяса.

День спустя, въ воскресенье, они раздаютъ другой святой хлѣбъ, который они называютъ *Кубія*, въ знакъ христіанской любви. Благочестивѣйшіе изъ московитянъ послѣ ирощенія

есть день лежать въ постели и спать съ тою дѣлюю, какъ они шоворять, чтобы уберечься случая—грѣшнить.

Маленькимъ дѣтямъ они даютъ причастіе только въ полонину; но если они достигли семилѣтняго возраста, то они поучаютъ его вполне, потому что тогда они уже могутъ понимать, что такое грѣхъ.

Поелику вмѣстѣ съ римско-католиками они твердо вѣрують, что послѣ благословенія хлѣбъ и вино претворяются въ Тѣло и Кровь Христа, то отъ этого благословеннаго въ винѣ и водѣ хлѣба они даютъ солдатамъ, отправляющимся въ походъ, дабы въ смертной опасности они могли принять его, какъ истинное святое таинство. Когда они преподають святое Причастіе, они пересчитываютъ причастниковъ, чтобы благословить хлѣба и вина не болѣе, чѣмъ нужно.

Умирающимъ они даютъ Причастіе, когда тѣ получили послѣднее помазаніе, которое они удерживаютъ вмѣстѣ съ римско-католиками, и вѣрують, что оно есть столовая деньги (*Zehrpfennig*) на пути къ небу. Они поручаютъ больного всемогуществу Божію и потому не даютъ ему ни пищи, ни медикаментовъ, пока не увидятъ ясныхъ признаковъ выздоровленія.

Они никого не допускають до святаго причащенія, кто напередъ не исповѣдывался, а покаяніе ихъ состоитъ въ общемъ и особенномъ исповѣданіи грѣховъ точно такъ же, какъ и у римско-католиковъ, и кто сначала не умерщвлялъ и не обуздывалъ своей плоти постомъ такимъ образомъ, какъ мы скажемъ въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА XI.

О постѣ москвитянъ.

Москвитяне смотрять на постъ, какъ на существенную часть своей религіи и утверждаютъ, что онъ необходимъ во всякомъ случаѣ. Приготовляясь къ причащенію, они обязаны напередъ поститься восемь дней безъ перерыва, и въ это время они не обѣдаютъ ничего, кромѣ хлѣба и кислаго напитка, который они дѣлають изъ муки и воды и называютъ *Quas*, и это только для поддержанія своей жизни.

Но вообще постъ у московитянъ состоитъ 1. въ воздержаніи отъ мяса, и отъ всего того, что отъ него происходитъ, какъ то: яицъ, масла, сыра, молока и т. п., 2. во избѣжаніи крепкихъ напитковъ и 3. въ прекращеніи плотскаго удовольствія въ брачномъ состояніи. Еслибы римскіе католики постылись такимъ образомъ, московитяне ничего противъ нихъ не возражали бы.

Сверхъ этого обычнаго поста московитяне держатъ еще четыре другихъ великихъ постовъ. Первый продолжается 40 дней въ которые, какъ и римско-католики, они постятся предъ Пасхою послѣдовательно семь недѣль. Ихъ Maslanize, каково слово значитъ недѣля масла, начинается за 8 дней до великаго поста, и когда пройдутъ эти 8 дней, они не должны ѣсть ни яицъ, ни масла, ни сыра, ни молока. Вслѣдствіе этого одинъ изъ ихъ митрополитовъ, по имени Іоаннъ, обвиняетъ яковитовъ и армянъ въ еретичествѣ, такъ какъ въ этотъ святой постъ они ѣдятъ масло, яйца, сыръ и молоко.

Второй постъ—тотъ, который они называютъ Petgini; онъ начинается восемь дней спустя послѣ пятидесятницы и продолжается до праздника свв. Петра и Павла.

Третій держится въ честь Матери Божіей; онъ начинается 1-го августа и продолжается до вознесенія Маріи на небо.

Четвертый начинается 12-го ноября и прекращается Рождествомъ Христовымъ. Между этими постами они полагаютъ различіе. Первый они ставятъ въ связь съ повелѣніемъ и примѣромъ Христа; а остальные они установили добровольно сами, чтобы держать себя въ умѣренности.

Здѣсь я долженъ заговорить объ ихъ Maslanize, которая бываетъ предъ большимъ постомъ. Это слово, какъ уже сказано, значитъ: недѣля коровьяго масла, и московитяне такъ называютъ ее потому, что въ эту недѣлю имъ разрѣшается еще ѣсть коровье масло, такъ какъ напротивъ когда они держатъ свой великій постъ, они употребляютъ елей, чтобы на немъ готовить свою пищу.

Эта Maslanize начинается за восемь дней до ихъ великаго поста, и въ это время, назначенное, по закону, собственно для покаянія и приготовленія къ посту, чтобы быть участниками

въ заслугахъ Христа, кажется, что если бы эти бѣдные люди должны были принести свои души въ жертву діаволу, то только тогда они предавались бы такъ сильно непотребствамъ всякаго рода: день и ночь они проводятъ въ ужасныхъ излишествахъ, при чемъ они ведутъ неводержанную жизнь даже съ женскими образами. Они умерщвляютъ одинъ другого и вообще совершаютъ такіа ужасныя и возмутительныя злодѣянія, что безъ ужаса нельзя слушать, когда объ нихъ рассказываютъ.

По своему обыкновенію, они пекутъ множество паштетовъ, печеній и пироговъ съ коровинымъ масломъ и яйцами, которыми они угощаютъ другъ друга, и въ это время выпиваютъ неопи- санное множество меду, вина, пива и водки; поэтому, когда эти напитки заходятъ имъ въ голову, они ужаснымъ образомъ дерутся и, какъ неразумныя животныя, убиваютъ другъ друга. Тогда вы не услышите иного разговора, какъ о людяхъ, кото- рые убиты или были брошены въ воду.

Въ то время, когда я былъ въ Москвѣ, насчитывали нѣ- сколько сотъ людей, погибшихъ въ эти восемь дней Maslanize, каковыя восемь дней можно назвать *недѣлю сатаны* за не- обузданную свободу и беспорядокъ, въ которыхъ тогда живутъ москвитяне.

Такъ какъ городъ Москва очень великъ, то назначено даже особое мѣсто для того, чтобы складывать тѣла найденныхъ мерт- выми на улицѣ: туда приносятъ ихъ по утрамъ, и если кто потерялъ кого либо изъ своихъ родныхъ, то онъ долженъ ис- кать его въ этомъ мѣстѣ. Нашедши его тамъ, онъ поднимаетъ такой ужасный крикъ и вой, что это трудно описать. Тѣла, никѣмъ не признанныя и не вытребованныя бросаются въ яму, наполненную негашеною известью, въ которой они скоро и уничтожаются.

Теперешній патриархъ хотѣлъ отмѣнить этотъ проклятый московскій обычай, но онъ не могъ этого сдѣлать; все, чего онъ могъ достичь, это то, что теперь Maslanize продолжается только восемь дней, тогда какъ прежде она продолжалась 14 дней.

Эта Maslanize напоминаетъ мнѣ Carneval въ Италіи, про- исходящій въ то же время и на той же недѣлѣ. Папа Инно- кентій XI Odescalchi хотѣлъ отмѣнить его въ Римѣ, но онъ

достигъ не болѣе, какъ и московитскій патриархъ,—и этотъ *Carnaval*, точно такъ же какъ и масляница, продолжается 8 дней.

Онъ съ полнымъ правомъ называется *Carnaval*, то есть, *Caro valet*, плоть продажна. Ибо тогда обыкновенно честная дѣвушка въ Италіи не должна дерзать показаться у окна, если она не хочетъ подвергнуться соблазну въ нецѣломудріи: ибо имъ дозволяется таковое безъ осужденія.

Nam hoc tempore

Spectatum veniunt, veniunt, spectentur ut ipsae. Они идутъ смотрѣть и себя показать, и во всю эту недѣлю онѣ ставятся и не только показываютъ себя у оконъ, украшеннымъ драгоценными занавѣсами, но на проходящія мимо и совершающія праздникъ Бахуса маски онѣ полными пригоршнями бросаютъ сахарныя зерна и сухія прианности.

Различіе между итальянскимъ *Carnaval* и московскою *Maslanize* состоитъ только въ томъ, что тогда въ Италіи повсюду бываетъ усиленная стража изъ конныхъ и пѣшихъ людей, постоянно разъѣзжающихъ по улицамъ, предупреждая всякій беспорядокъ. Въ Москвѣ же не такъ, тамъ во время *Maslanize* стражи не исполняютъ своей службы, а напиваются и живутъ беспорядочно такъ же, какъ и другіе; поэтому не слѣдуетъ удивляться, что тогда происходитъ такъ много убійствъ.

Другая причина многочисленныхъ смертельныхъ побоевъ во время масляницы это—проклятый обычай московитянъ—напиваться и игра. Ибо нужно замѣтить, что московитянинъ ставитъ на игру и рискуетъ не только своими деньгами, своимъ платьемъ, своимъ домомъ и всѣмъ, что онъ имѣетъ, но даже самимъ собою вмѣстѣ съ своею женою и дѣтьми, закабалаясь въ рабство. Отсюда затѣмъ происходитъ, что, проигравшись таковой впадаетъ въ отчаяніе, ищетъ случая умертвить того, кто его обыгралъ, и, нашедши его, раздѣляется по своему.

Третья причина—та, что эти благочестивые братья въ Бахусѣ, если они не имѣютъ средствъ совершать его праздникъ, нападаютъ по ночамъ на проходящихъ, умерщвляютъ и обираютъ ихъ.

Четвертая и сильнѣйшая причина того, что во время *Maslanize* такъ легко и такъ много происходитъ убійствъ, это

частые ссоры и враждебныя нерасположенія среди москвитянъ. Ибо если кто либо считаетъ себя оскорбленнымъ, то онъ старается отмстить это жизнію своего врага, а такъ какъ при большихъ беспорядкахъ масляницы не трудно найти для этого случай, то онъ и не выпускаетъ его изъ рукъ. Въ этомъ отношеніи москвитяне слѣдуютъ итальянскому примѣру, по которому нужно льстить своему врагу, если кто ищетъ средства сокрушить его. Въ эту ужасную недѣлю вѣмцы и другія націи рѣдко выходятъ въ Москвѣ изъ своихъ домовъ, хотя днемъ не слѣдуетъ много бояться, потому что напившіеся москвитяне въ это время спятъ крѣпчайшимъ сномъ. Но вечеромъ эти ночные хищники пробуждаются, бѣгаютъ по улицамъ и производятъ ужасный шумъ и беспорядки. И это дѣлаютъ не только мужчины, но даже женщины, дѣти и домочадцы. Впрочемъ, изъ числа ихъ должно исключить много хорошихъ людей, которые въ это время остаются въ домахъ и упражняются въ благочестіи.

Но чтобы еще разъ возвратиться къ ихъ постамъ, то нужно знать, что, окончивъ тотъ постъ, который подготовляетъ къ покаянію, они отправляются въ церковь подъ сводъ (каковыхъ очень много въ ихъ церквахъ, потому что всѣ онѣ строятся округленно); тамъ они обращаютъ свое лицо къ извѣстному образу и исповѣдуютъ попу или священнику всѣ свои грѣхи одинъ за другимъ, по образцу римско-католиковъ, и обѣщаютъ новое послушаніе.

Затѣмъ попъ преподаетъ имъ причащеніе и по величинѣ ихъ грѣховъ налагаетъ на нихъ эпитимію, состоящую въ постѣ на извѣстное время, въ произношеніи извѣстнаго числа молитвъ, въ воздержаніи отъ брачнаго сожителства на время, въ совершеніи путешествія или въ исполненіи другихъ подобныхъ дѣлъ.

Самъ царь и сановники при его дворѣ несутъ эпитимію и часто отъ трехъ до четырехъ дней проводятъ въ постѣ, молитвѣ и другихъ благочестивыхъ упражненіяхъ. Отсюда происходитъ, что простой народъ воображаетъ, будто бы такіе посты, которые совершаются какъ эпитимія, обязательны только для знатныхъ людей, а для нихъ достаточно, если они по-

просту вѣруютъ въ Пресвятую Троицу и живутъ по ученіи Евангелія.

ГЛАВА XII.

Объ умершихъ и ихъ погребеніи.

Поселику москвитяне вообще весьма странные люди, то и всѣ ихъ обычаи таковы, а въ особенности ихъ обычаи—погребать мертвыхъ. Это дѣлаютъ они слѣдующимъ образомъ. На третій день послѣ того, какъ умерло извѣстное лицо, они окуриваютъ мертвое тѣло и несутъ кадильную сковороду предъ трупомъ до самой могилы. Предъ трупомъ идутъ толпа женщинъ, которыя ехрес для того нанимаются и которыя дають извѣстную сумму денегъ, смотря по тому, насколько умершій былъ богатъ или знатенъ, кричатъ и воютъ, и производятъ большой скорбный плачь. Образъ святого, котораго умершій при крещеніи получилъ въ качествѣ своего патрона, также впереди несетъ какой либо священникъ; когда приходитъ на кладбище, онъ держитъ его вблизи гроба надъ умершимъ трупомъ все время, пока повторяютъ часто слѣдующую молитву: *Господи, помяни эту душу по твоему милосердію*; въ это время безпрестанно кадятъ. Затѣмъ подходятъ родственники и друзья умершаго, и цѣлуютъ образъ, и наконецъ между пальцами мертваго священникъ втыкаетъ небесный паспортъ (какъ они его называютъ) слѣдующаго содержанія: „Мы *XX* епископъ и пресвитеръ возвѣщаемъ и свидѣтельствуемъ этимъ нашимъ письмомъ, что находящійся здѣсь *N* жилъ вмѣстѣ съ нами какъ добрый и истинный греческій христіанинъ. И хотя онъ также содѣлалъ грѣхи, но онъ однако же въ нихъ покаялся и получилъ прощенье и святое причащенье во оставленіе таковыхъ своихъ грѣховъ. Истиннымъ образомъ онъ чтылъ также Бога и святыхъ. Постился и молился онъ такъ, какъ подобаетъ. Ко мнѣ *N* онъ также относился, какъ къ своему духовнику, надлежаще, почему я и объявилъ ему полное отпущенье всѣхъ его прегрѣшеній. Въ удостовѣреніе сего мы и выдали ему это свидѣтельство, которое онъ имѣеть представить св. Петру и прочимъ святымъ, дабы чрезъ это онъ безъ пренятствія могъ войти во врата вѣчной славы“.

Эта небесная рекомендація, которой москвитяне приписываютъ большое значеніе, подписывается патріархомъ или епископомъ и запечатывается печатью.

Когда все это совершено, трупъ опускаютъ въ могилу и обращаютъ его лицо къ востоку. Затѣмъ жена или мужъ умершаго лица начинаетъ плакать и выть и при этомъ говорить слѣдующимъ образомъ: „NN ты уже больше ничего не говоришь? Затѣмъ ты умеръ? Чего тебѣ недоставало? Недостаточно ли было у тебя что ѣсть, или недостаточно за тобою ухаживали? NN ахъ! неужели ты уже болѣе ничего не скажешь?“

Съ такимъ воємъ, наконецъ, уходятъ всѣ сопровождавшіе трупъ и нанятая плакальщица, а передъ этимъ они раздаютъ нѣсколько монетъ и пицци бѣднымъ, которые въ концѣ часто появляются на кладбищѣ.

Когда послѣ всѣхъ этихъ церемоній они снова приходятъ въ домъ умершаго, они устраиваютъ угощеніе и пьютъ въ воспоминаніе умершаго, а напившись хорошо, каждый отправляется домой.

Во время траура, продолжающагося у москвитянъ только 6 недѣль, какое либо духовное лицо, которому за это платятъ, ежедневно долженъ становиться въ особу для этого назначенное мѣсто и читать нѣкоторые стихи изъ псалмовъ Давида или изъ Новаго Завѣта въ утѣшеніе усопшихъ душъ.

Во всѣ дни новаго года, а иногда и чаще, они идутъ на могилу умершаго и на ней разбрасываютъ прекрасные цвѣты, сдѣланные изъ шолка и воска, а вокругъ нея ставятъ яства для бѣдныхъ, которые тамъ находятъся и веселятся, когда другіе уходятъ. Но рѣдко случается, чтобы они ушли не поколотивши другъ друга.

ГЛАВА XIII.

О состояніи душъ послѣ смерти.

Москвитяне учатъ, что, умирая, христіанинъ долженъ умирать такъ, какъ еслибы смерть была только болѣзнію, дабы онъ, какъ праведникъ, могъ войти въ вѣчную жизнь и не былъ задержанъ въ воздухѣ злыми духами.

Они говорятъ также, что блескомъ добрыхъ дѣлъ душа будетъ свѣтити какъ солнце и что она не можетъ быть ни починаема, ни поддерживаема злыми духами, потому что они не найдутъ въ ней ничего, что принадлежало бы имъ. Далѣе они говорятъ, что такой великой милости люди достигли чрезъ рожденіе и вочеловѣченіе Иисуса Христа и что до этого рожденія даже праведники умирали вѣчною смертію (что они хотятъ доказывать на основаніи 5-ой главы посланія св. Павла къ римлянамъ), что Иисусъ Христосъ, пришедши въ міръ, отнялъ у смерти ея силу, освободилъ праведниковъ изъ ада, и съ торжествомъ взялъ ихъ съ Собою на небо послѣ Своего воскресенія. Они также совершенно отрицаютъ, что души праведныхъ или святыхъ до своего воскресенія могутъ видѣть лице Божіе. Они говорятъ только, что жившіе свято пребываютъ въ какомъ то весьма свѣтломъ мѣстѣ, съ ангелами мира, а души безбожныхъ пребываютъ въ мѣстѣ мрака съ злыми ангелами, до дня страшнаго суда. Къ этому они прибавляютъ еще, что души, находящіяся въ мѣстѣ свѣтломъ съ ангелами мира, познаютъ милость Божію и безпрестанно просятъ, чтобы скорѣе пришелъ день страшнаго суда, а что души, въ мрачномъ мѣстѣ находящіяся, всегда имѣютъ предъ очами свое осужденіе.

Такимъ образомъ, они не признаютъ чистилища, какъ римскіе католики; напротивъ они ясно говорятъ, что существуетъ не болѣе двухъ мѣстъ, куда души могутъ переходить послѣ смерти, именно—небо и адъ.

ГЛАВА XIV.

О тѣхъ пунктахъ московитской религіи, которые согласны съ пунктами евангелической религіи и ради которыхъ московитяне вполне могутъ быть названы христіанами.

Мы можемъ считать московитянъ христіанами, потому что они учатъ:

I. Что Священное Писаніе есть истинное слово Божіе и источникъ вѣры и потому не должно быть искажаемо.

II. Что внѣ истинной церкви нельзя надѣяться на достиже-

іе блаженства и что по этой причинѣ синкретизма слѣдуетъ избѣгать и не допускать.

III. Что римскій папа ни въ какомъ случаѣ не есть глава христіанской религіи и что онъ самъ объявилъ себя таковымъ, не имѣя на это никакого повелѣнія отъ Христа.

IV. Что римская или латинская церковь также не имѣетъ никакого преимущества предъ другими христіанскими церквами.

V. Что враги Христа суть также и ихъ враги.

VI. Что брачное состояніе должно быть разсматриваемо какъ дѣло весьма почетное и что поэтому оно не должно быть воспрещаемо также и священникамъ.

VII. Что правительству должно оказывать честь и уваженіе и ему должно повиноваться.

VIII. Что къ богослуженію должно относиться съ благоговѣніемъ.

IX. Что власть вязать или рѣшить была дана отъ Бога христіанской церкви.

X. Что Пресвятая Троица есть только единый Богъ.

XI. Что наслѣдственный грѣхъ долженъ быть оплакиваемъ.

XII. Что Богъ не причина грѣха.

XIII. Что Бога должно любить больше всего, а своего ближняго какъ самаго себя.

XIV. Что Богъ умилился надъ нами чрезъ Иисуса Христа и ради Иисуса Христа.

XV. Что Христосъ есть основаніе блаженства.

XVI. Что въ Своей человѣческой и божеской природѣ Христосъ пребываетъ въ Своей церкви и будетъ пребывать въ ней всегда до скончанія міра.

XVII. Что благодать Иисуса Христа можно получать чрезъ Его молитву, а не чрезъ того или другого святого. Тѣмъ не менѣе они призываютъ святыхъ.

XVIII. Что крещеніе должно совершать по установленію Иисуса Христа.

XIX. Что причащать слѣдуетъ подъ двумя видами.

XX. Что покаяніе необходимо для истиннаго христіанина.

XXI. Что вѣра истиннаго христіанина должна быть живою.

XXII. Что нужно имѣть надежду жизни вѣчной.

XXIII. Что нѣтъ чистилища, а есть только два мѣста послѣ этой жизни, именно—рай или небо и адъ.

Изъ этихъ 23 пунктовъ можно, конечно, заключать, что московитяне могутъ быть называемы христіанами, и хотя они не во всемъ согласны съ лютеранами, но всетаки они согласны съ ними во многихъ пунктахъ.

ГЛАВА XV.

Въ какихъ пунктахъ чрезъ свои человѣческіе вымыслы и погрѣшности московитяне сильно отделились отъ древней греческой церкви, хотя они и хвалятся, что они наследники ея.

Пункты, которые отдалаютъ московитянъ отъ древней греческой церкви, суть слѣдующіе:

I. Они отвергаютъ проповѣданіе слова Божія и говорятъ, что его нужно бояться и избѣгать.

II. Они снова крестятъ всѣхъ не принадлежащихъ къ ихъ религіи и не считаютъ ихъ истинными христіанами.

III. Они допускаютъ брачный разводъ по самымъ незначительнѣйшимъ причинамъ.

IV. Они не одобряютъ второго и третьяго брака и наказываютъ смертью за четвертый, совершенно запрещая его.

V. Своему царю они оказываютъ почти божескую честь.

VI. Они слишкомъ возвышаютъ значеніе монашества.

VII. Въ своихъ церквахъ они отиѣнили музыку.

VIII. Они приписываютъ въ богослуженіи силу колоколамъ.

IX. Они слишкомъ много представляютъ свободной волѣ.

X. Они отвергаютъ десять заповѣдей.

XI. Они поклоняются иконамъ и умершимъ святымъ.

XII. Праздники они не освящаютъ полнымъ благоговѣніемъ.

XIII. Они не наказываютъ за прелюбодѣаніе.

XIV. Они не вѣрують, что Духъ Святый такъ же исходитъ отъ Сына, какъ и отъ Отца.

XV. Они пребываютъ весьма невѣжественными въ пунктахъ христіанской религіи, такъ что мало есть между ними людей, читающихъ наизусть молитву Господню и апостольскій символъ.

XVI. Они молятся за умершихъ.

XVII. Евхаристію они совершаютъ на кисломъ хлѣбѣ, тепломъ винѣ и теплой водѣ, смѣшанныхъ между собою.

XVIII. Они преподаютъ Тѣло и Кровь Іисуса Христа не отдѣльно одно отъ другого, а вмѣстѣ, вынимая лжицею изъ чаши вмѣстѣ Хлѣбъ и Вино.

XIX. Они причащаютъ маленькихъ дѣтей.

XX. Они приписываютъ слишкомъ много добрымъ дѣламъ.

XXI. Они утверждаютъ, что до рожденія Христа вѣрующіе нисходили во адъ.

XXII. Они вѣрують, что до воскресенія души праведныхъ не могутъ видѣть Бога.

XXIII. Они даютъ мертвымъ паспортъ для представленія святому Петру.

Эти 23 пункта достаточно показываютъ, какъ далеко уклонились москвитяне отъ евангелической, а слѣдовательно и отъ той единой религіи, которая ведетъ къ блаженству,—что они отчасти согласны съ римскими католиками и отчасти слѣдуютъ ихъ страннымъ установленіямъ и суевѣрнымъ обычаямъ.

Слѣдуетъ сожалѣть, что москвитяне совершенно отвергаютъ доказательства и изслѣдованія, предлагаемыя теологіею и слѣпо слѣдуютъ своей религіи; при этомъ они такъ упорны, что нѣтъ другой націи, которая съ большимъ упорствомъ поддерживала бы свои мнѣнія, а мнѣнія другихъ людей презирала. Ихъ обвиняютъ, что по своему упрямству они превосходятъ грековъ, потому что они ничего не хотятъ уступить изъ своей извращенной религіи, какъ что можно было видѣть на бывшихъ въ Краковѣ засѣданіяхъ, гдѣ они ничего не хотѣли и слышать о договорѣ. Vid. Piases. pag. 659 Chron. Moscovit.

Если бы милостію Божіею москвитяне такъ были просвѣщены, чтобы они захотѣли слушать проповѣдниковъ евангелическаго исповѣданія, читать и изслѣдовать ихъ сочиненія (какъ дѣлаетъ теперь царь ихъ, Петръ Алексѣевичъ, который даже часто ходитъ и въ ихъ церкви), то нѣтъ сомнѣнія, что они приняли бы евангелическое ученіе, которое есть древняя католическая религія, согласная съ словомъ Божіимъ и очищенная блаженнымъ Лютеромъ отъ погрѣшностей римской церкви,—особенно въ виду того, что они имѣютъ, подобно намъ,

Священное Писаніе, могутъ терпѣть насъ предъ другими, и противъ питаютъ старую и закоренѣлую ненависть къ папѣ и латинской церкви и точно такъ же, какъ и мы, имѣютъ отвращеніе къ выдающимся заблужденіямъ римско-католиковъ, ереси: 1. Что папа не можетъ погрѣшать. 2. Безбрачіе священниковъ. 3. Чистилище и 4. Причащеніе подъ однимъ видомъ. Величайшія препятствія при обращеніи московитянъ суть: 1. Ихъ чрезвычайно большое упорство, 2. Что они тщетно избѣгаютъ всякихъ разсужденій о религіи, 3. Ихъ невѣжество, потому что они не интересуются ни наукою, ни изученіемъ иностранныхъ языковъ, что они похитили у себя свѣтъ, необходимый для уразумѣнія хорошихъ книгъ; и 4. Запрещеніе проповѣдей и изъясненія слова Божія, которое ясно указало бы на божественную мудрость какъ на единственный путь къ свѣту Евангелія. Этотъ грубый народъ охотнѣе желаетъ оставаться въ своемъ варварскомъ состояніи, чѣмъ заниматься философіею или свѣтскою мудростію и другими науками, что однако же, какъ свидѣтельствуется опытомъ, они могли бы изучать, потому что природа надѣлила ихъ необходимыми для того дарованіями.

Вотъ-то, что я собралъ вмѣстѣ о религіи московитянъ и что я хотѣлъ бы напечатать. Это я отчасти замѣтилъ самъ въ то время, когда я былъ въ Москвѣ, отчасти слышалъ отъ свѣдущихъ и опытнѣйшихъ людей этой страны, а отчасти извлекъ изъ авторовъ, которые о томъ писали. Желаю, чтобы польза и выгода, которыя могутъ быть отсюда почерпнуты, послужили во славу Божию.

К о н е ц ъ .

Памяти ординарнаго профессора Московской духовной Академіи Ив. Н. Корсунскаго.

(† Дек. 10, 1899 г.).

Имя почившаго близко журналу „Вѣра и Разумъ“, въ которомъ онъ состоялъ давнишнимъ, постояннымъ и всегда желаннымъ сотрудникомъ; журналъ считаетъ поэтому своимъ священнымъ долгомъ посвятить нѣсколько страницъ сочувственному о немъ воспоминанію.

Иванъ Николаевичъ Корсунскій, какъ по своему рожденію, такъ и по первоначальному школьному образованію принадлежить Тульской епархіи. Сынъ бѣднаго сельскаго псаломщика, среднее образованіе онъ получилъ въ Тульской духовной Семинаріи, по окончаніи которой, какъ даровитый ея питомецъ, поступилъ для довершенія образованія въ Московскую Духовную Академію. Обладая прекрасными дарованіями, живою восприимчивостью и широкою любознательностію, талантливый И. Н. Корсунскій съ отличнымъ успѣхомъ прошелъ курсъ академическаго образованія и въ 1874 г. утвержденъ былъ въ степени кандидата богословія съ предоставленіемъ ему права, при соисканіи степени магистра, не держать новыхъ устныхъ испытаній. Опреѣленный затѣмъ въ виду особенной его любви къ греческому языку преподавателемъ этого языка въ Тульскую духовную Семинарію, онъ въ короткое время успѣлъ такъ зарекомендовать себя, что уже въ 1876 году былъ назначенъ смотрителемъ Тульскаго духовнаго училища. Однако не долго пришлось послужить И. Н. на пользу Тульской епархіи. Какъ человекъ богато одаренный отъ природы выдающимися умственными способностями и въ то же время замѣчательно трудолюбивый, онъ въ 1879 году былъ переведенъ въ Московскую Духовную академію и занялъ при ней должность бібліотекаря.

Благодаря этой должности, онъ получилъ свободный доступъ къ книжнымъ сокровищамъ Академіи и возможность удовлетворять увеличивавшуюся въ немъ жажду знаній. Съ увлеченіемъ отдавшись всестороннему изученію этихъ сокровищъ, Ив. Никол. пріобрѣлъ здѣсь твердыя основы тому громадному научному запасу свѣдѣній по излюбленной имъ специальности—греческому языку и его словесности—которымъ онъ такъ умѣло пользовался всю свою жизнь и которыя доставили ему познѣ славу выдающагося профессора.—Должность бібліотекаря И. Н. занималъ всего одинъ годъ, но и за это время онъ успѣлъ сдѣлать очень многое. Заботясь о чистотѣ, порядкѣ и вообще о наилучшемъ устройствѣ бібліотеки, онъ началъ составлять и затѣмъ издавать „Систематическій каталогъ книгъ бібліотеки Московской Духовной академіи“ и указалъ вѣрный путь своимъ преемникамъ. Каталогъ этотъ составлялся имъ и тогда, когда онъ уже оставилъ должность бібліотекаря и вообще надъ нимъ онъ трудился лѣтъ десять. Оказавъ этимъ трудомъ громаднѣйшую услугу Московской Духовной академіи, онъ въ то же время далъ возможность имѣть незамѣнимый путеводитель и всѣмъ вообще желающимъ ознакомиться съ сокровищами этой рѣдкостной бібліотеки. Было бы несправедливостью умолчать и о томъ фактѣ, что Ив. Никол., прекрасно самъ знакомый съ богатѣйшими сокровищами бібліотеки, будучи человекомъ весьма обязательнымъ, какъ въ бытность его бібліотекаремъ, такъ и въ послѣдующее время всегда съ полнѣйшей готовностью дѣлалъ нужныя указанія всѣмъ, кто только обращался къ нему за справками и указаніями. Благодаря его личнымъ заботамъ и стараніямъ, бібліотека Академіи значительно пополнилась книгами по разнымъ отдѣламъ. Затѣмъ въ 1880 году Ив. Никол. занялъ болѣе высокое положеніе—онъ былъ назначенъ адъюнктомъ по кафедрѣ греческаго языка при Московской Духовной академіи. Съ этихъ поръ труды его еще болѣе увеличились. Онъ ревностно занялся обработкой своей магистерской диссертациі, которая и была окончена печатаніемъ въ 1882 г. подъ заглавіемъ „Иудейское толкованіе Ветхаго Завѣта. Опытъ изслѣдованія въ области толкованій Ветхаго Завѣта“. Рецензенты отозвались съ великою похвалою объ авторѣ книги и онъ былъ допущенъ до публичной защиты своей диссертациі. Диспутъ, происходившій 6 апрѣля, прошелъ

блестяще и диспутантъ былъ удостоенъ Совѣтомъ академіи степени магистра богословія. Утвержденный затѣмъ въ этой степени св. Синодомъ, онъ въ 1884 году былъ приглашенъ на кафедру греческаго языка и его словесности, на мѣсто Прот. С. К. Смирнова и занялъ эту кафедру съ званіемъ доцента Академіи. Какъ человѣкъ обладавшій громадною эрудиціею, богатѣйшимъ запасомъ новыхъ данныхъ въ наукѣ, извлеченныхъ, благодаря превосходному знакомству съ классическими и новѣйшими языками, изъ различныхъ манускриптовъ, какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ библіотекъ, Иванъ Николаевичъ въ короткое время достигъ того, что послушать съ живымъ вниманіемъ его академическія лекціи стекалось множество студентовъ. Любовь ихъ къ нему, уваженіе къ его талантамъ и учености были причинами того, что слушать его лекціи записывалось по крайней мѣрѣ двѣ трети студентовъ. Занявъ постъ доцента Академіи, молодой ученый усилилъ свою литературную дѣятельность. Предметомъ его талантливаго пера служили какъ различные вопросы въ излюбленной имъ спеціальности, такъ и тѣ, которые ставила на очередь жизнь или злоба дня. Особенно же его вниманіе приковывала къ себѣ личность и дѣятельность святителя Московскаго Филарета. Иванъ Николаевичъ до самой смерти благоговѣлъ предъ блестящимъ сочетаніемъ талантовъ и всесторонней образованностью, глубокимъ умомъ и художественнымъ словомъ, широтою философскаго міросозерцанія и строго-православными убѣжденіями, высотой богословскаго созерцанія и неуклоннымъ преслѣдованіемъ во всемъ строгой законности, благочинія и порядка приснопамятнаго Митрополита Филарета. Изъ трудовъ его, посвященныхъ этому знаменитому іерарху, извѣстны слѣдующіе: „Святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій. Его жизнь и дѣятельность на Московской кафедрѣ по его проповѣдямъ, въ связи съ событіями и обстоятельствами того времени“. Харьковъ, 1894 г. За это сочиненіе Ив. Никол. получилъ Макарьевскую премію отъ Совѣта Московской Духовной Академіи. Другое его сочиненіе: „О подвигахъ Филарета, митрополита Московскаго, въ дѣлѣ перевода Библіи на русскій языкъ“ Москва 1883 г., было также премировано— Уваровскою преміей въ 500 рубл. отъ Императорской Академіи Наукъ. Далѣе на страницахъ большинства духовныхъ,

журналовъ—Православномъ обозрѣннѣ, Чтеніи въ Обществѣ Любителей духовнаго просвѣщенія, Дѣтской Помощи, а позднѣе въ Богословскомъ Вѣстникѣ, Душеполезномъ Чтеніи, Христіанскомъ Чтеніи, Воскресномъ Днѣ, Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ ¹⁾ и др. Профес. Корсунскимъ были помѣщены статьи: „Отношеніе Филарета, митрополита Московскаго къ вопросу о переводѣ Библии на русскій языкъ въ царствованіе Николая I-го“, „Одно изъ сочиненій богословскихъ митрополита Филарета по суду иностранной критики“, „Судьбы катихизисовъ Филарета митроп. Московскаго“. Далѣе—„Лица Филарета, митропол. Московскаго“, „Митрополитъ Филаретъ и табакокурение“, „Филаретъ, митроп. Московскій, въ русской и иностранной литературѣ“, „Дѣятельность Филарета, митрополита Московскаго, въ холеру 1830—1831 годовъ“, „Гармоническое развитіе и проявленіе силъ и способностей души въ святителѣ Филаретѣ, митрополитѣ Московскомъ“, „Освященіе Исаакіевскаго собора и святитель Филаретъ“, „Воссоединеніе униатовъ и Филаретъ, митрополитъ Московскій“, „Митрополитъ Филаретъ и Ѡ. П. Гаазъ“, „Опредѣленіе понятія о Церкви въ сочиненіяхъ Филарета, митрополита Московскаго“, „Предки Филарета, митроп. Московскаго“, „Цѣль и задачи Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, намѣченный основателемъ его, митрополитомъ Московскимъ Филаретомъ и ихъ осуществленіе въ двадцати пятилѣтней дѣятельности Общества“, „Отношеніе Филарета, митрополита Московскаго, къ учрежденію и открытію Моск.-Ярославской желѣзн. дороги“ и друг. Въ частности на страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ Ив. Никол. Корсунскій напечаталъ о великомъ святителѣ Московскомъ свои статьи подъ такими заглавіями: „Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова), впоследствии—митрополита Московскаго“ ²⁾, „Проповѣдническая дѣятельность Василя Михайловича Дроздова (впоследствии—Фи-

¹⁾ Кромѣ указанныхъ журналовъ Иванъ Николаевичъ былъ сотрудникомъ Тверскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей, „Русскаго Вѣстника“, „Русскаго Архива“, затѣмъ онъ печаталъ свои статьи также въ издаваемомъ Императорскимъ Русскимъ Историческимъ Обществомъ „Біографическомъ словарѣ Русскихъ дѣятелей“ и др. изданіяхъ и журналахъ.

²⁾ Вѣра и Разумъ 1884, II—13, 131, 490, 590 и 739 и затѣмъ 1885, I—757 и II—28, 85, 383, 460 и 725 стр.

ларета, митрополита Московскаго) 1803—1808 г.“¹⁾ „Проповѣдническая дѣятельность Филарета (Дроздова) въ бытность его архіепископомъ Тверскимъ и Ярославскимъ (1819—1821 г.)“²⁾, „Московскій періодъ (1821—1867 г.г.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова)“³⁾. Эти статьи, замѣтимъ кстати, въ послѣдствіи вошли въ вышеупомянутое, премированное Макарьевской преміей, капитальное изслѣдованіе подъ заглавіемъ: „Святитель Филаретъ, митроп. Московскій“ и проч. Харьковъ 1894 г.“⁴⁾. Что касается, да-лѣе, трудовъ Ивана Николаевича въ области излюбленной имъ специальности и такихъ, предметомъ которыхъ являлись различныя современныя автору событія,—то необходимо указать на слѣдующіе. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе ученый трудъ И. Н. Корсунскаго помѣщенный на страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ и озаглавленный такимъ образомъ: „Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи“⁵⁾. Въ 1890 г. это изслѣдованіе вышло и отдѣльною книгою. Въ этомъ сочиненіи авторъ представляетъ послѣдовательное раскрытіе идеи о Богѣ въ религіозно-философскомъ сознаніи древней Греціи, причемъ онъ имѣетъ въ виду не однихъ только философовъ, но и историковъ и поэтовъ и вообще греческихъ писателей, которые такъ или иначе касались въ своихъ сочиненіяхъ понятія о Богѣ. Начиная съ Гомера, Иванъ Николаевичъ доводитъ свое изслѣдованіе до Аристотеля. Затѣмъ ученіемъ объ Аристотелѣ начинается рядъ дальнѣйшихъ изслѣдованій о томъ-же предметѣ. Эти изслѣдованія были помѣщены также въ журналъ „Вѣра и Разумъ“⁶⁾. Автору предстоялъ очень кропотливый и обширный трудъ—

¹⁾ Ibidem 1884, I—236 и 362 стр. ²⁾ Ibid. 1886, II—18 и 78 стр.

³⁾ Ibid. 1887, II—683; 1888, I—71, 371, 509, 656 и 769 и II—235, 486, 635 и 813; 1889, I—151, 303, 754 и II—1, 251, 513, 583, 697; 1890, I—274, 587 и II—1; 1891, I—162 и 637 и II—22 и 71; 1892, I—275, 458 и II—77, 213, 421, 608 и 715; 1893 I—1, 93, 221, 387 и 751 и II—1, 208, 257, 315.

⁴⁾ Высокія достоинства этого труда были своевременно указаны Проф. В. Ѳ. Кипарисовымъ, представлявшимъ эту книгу Совѣту Моск. Дух. Академіи на полную премію митрополита Макарія. См. протоколъ Совѣта Моск. Дух. Академіи, за 1895 г., стр. 25—28.

⁵⁾ 1884, I—474, 543, 587. II—157, 207, 255 и 302 стр. 1885, I—159, 201, 247. 1887, II—171, 288. 1888, II—81, 215, 267, 306, 502. 1889, I—16, 240 283, 369, 451; II—37, 502. 1890, I—171.

⁶⁾ 1890, I—363, 472 II—41, 146, 261, 365, 474. 1891, I—235, 361 и 518 стр.

прежде всего собрать все относящееся къ предмету его изслѣдованія, затѣмъ изъ собраннаго матеріала составить одно систематическое и стройное цѣлое и, наконецъ, объединить все это единствомъ цѣли и идеи,—и Ив. Ник. выполнилъ эту задачу блестяще. Сочиненіе это, имѣющее не только историко-философское, но и важное богословско-апологетическое значеніе, какъ доказательство необходимости божественнаго откровенія въ дѣлѣ богопознанія, согласно представленію заслуженнаго ординарнаго профессора В. Д. Кудрявцева († 1891 г.), было удостоено Совѣтомъ Московск. Духовн. Академіи полной преміи покойнаго Митрополита Макарія (въ 475 руб.) ¹⁾. На страницахъ же журнала „Вѣра и Разумъ“ Ив. Никол. помѣстилъ и другое свое сочиненіе подъ заглавіемъ „Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др.“ ²⁾. Въ 1885 г. дальѣ появилось новое его научное изслѣдованіе озаглавленное такимъ образомъ: „Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завѣта“. Этотъ очень почтенный и полный научнаго значенія трудъ, точно также какъ и другія сочиненія Ив. Никол., со всею очевидностію обнаруживаетъ тщательное изученіе источниковъ и пособій, касающихся предмета его изслѣдованія, продолжительную работу мысли и полную самостоятельность, которая проявляется, какъ въ общей постановкѣ вопросовъ, такъ и въ разработкѣ подробностей. Родъ занятій автора по каждаму греческаго языка и греческой словесности находитъ здѣсь блестящее приложеніе и обнаруженіе. Пользуясь всеміи существеннымъ изъ научныхъ данныхъ, добытыхъ вѣковыми трудами западныхъ ученыхъ и въ то-же время не упуская изъ виду мельчайшихъ подробностей при научномъ рѣшеніи тѣхъ или иныхъ вопросовъ и обсужденіи различныхъ событій, Иванъ Николаевичъ однако же принимается за работу или изслѣдованіе этихъ вопросовъ не ранѣе, какъ хорошо выносить ихъ въ своей душѣ и чувствуетъ себя въ силахъ дать надлежащій отвѣтъ. Въ то-же время и внѣшне-формальная и стилистическая сторона, какъ

¹⁾ Протоколы Совѣта Академіи. 1891 г., стр. 137.

²⁾ 1885, I—35, 145, 188, 320, 485, 578 II—40, 154, 202, 342, 402, 439, 594 стр. 1886, I—44, 271, 361, 476, 628 II,—98, 152, 226, 287, 325, 599. 1887, I,—40, 133, 285, 346, 392, 445, 490, 546 и 594 стр.

вышеуказанныхъ, такъ и всѣхъ вообще сочиненій Корсунскаго производить самое пріятное впечатлѣніе. Плавное, строго послѣдовательное теченіе мыслей, ясная, чисто-литературная рѣчь, лишенная различныхъ вычурностей и запечатлѣнная солиднымъ тономъ, приличнымъ ученому изслѣдованію, наконецъ строгая правильность цитаціи являются отличительными особенностями трудовъ Ив. Никол. Корсунскаго. Насколько велика была въ немъ любовь къ предмету изслѣдованія и желаніе какъ можно ближе съ нимъ ознакомиться, на это указываетъ и тотъ фактъ, что Ив. Ник. составилъ на собственные средства, подобранную со вкусомъ специалиста, довольно значительную библіотѣку и никогда не жалѣлъ денегъ на этотъ предметъ, какъ это ни трудно было для него. Такъ въ 1880 году, когда онъ работалъ надъ магистерскою диссертациею и ему понадобилось цѣнное изданіе: Blasii Vgolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum T. I—XXIV, Venetiis, 1744—1761,—извѣстное по своей рѣдкости и важности. Денежныя дѣла академической библіотеки въ то время были такъ слабы, что это изданіе, не смотря на просьбы Корсунскаго, не могло быть приобрѣтено на библіотечныя суммы. Тогда онъ рѣшился „приобрѣсти оное, какъ это ни трудно было для него“, на собственный счетъ (за 432 рубля)¹⁾. Кромѣ обширныхъ и капитальныхъ изслѣдованій, покойный напечаталъ еще множество мелкихъ, хотя и весьма цѣнныхъ въ научномъ отношеніи, статей, некрологовъ и различныхъ очерковъ изъ новѣйшей исторіи Русской церкви. Сюда относятся, между прочимъ, слѣдующіе: „Значеніе св. Кирилла и Меѳодія, какъ учителей народа русскаго“ М. 1885 г., „Государственное значеніе церковно-приходской школы“ М. 1888 г. „Протоіерей Сергій Константиновичъ Смирновъ, бывшій Ректоръ Московской Духовной Академіи“, очерки: „Троице-Одигитріевскій женскій монастырь“, „Саввинъ Сторожевскій Звенигородскій монастырь“ и мн. друг. Цѣны многочисленныя и отличныя по своимъ достоинствамъ ученые труды Ивана Николаевича и принимая во вниманіе его шестнадцати лѣтнюю духовно-учебную службу и въ частности девятилѣтнюю службу при академіи, Совѣтъ Московской Духовной Академіи избралъ его 21 февраля 1891 года какъ „вполнѣ достойнаго“ въ званіе экстраординарнаго профессора

¹⁾ Протоколъ Совѣта Академіи за 1890 г., стр. 356.

на открывшуюся тогда вакансію. Въ этомъ званіи Ив. Никол. былъ утвержденъ Св. Синодомъ 7 іюня того же года. Въ новомъ званіи проф. Корсунскій продолжалъ попрежнему трудиться на учено-литературномъ поприщѣ. На страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“, онъ помѣстилъ свои труды подъ заглавіями: „Ученіе врача Иппократа и его школа о Богѣ“¹⁾, затѣмъ „Иннокентій митрополитъ Московскій и Коломенскій и друг.“²⁾. Объ Иннокентіи, митрополитѣ Московскомъ Иванѣ Николаевичѣ написалъ статью и въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ озаглавивъ ее такимъ образомъ: „Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій, въ его отношеніи къ Московской духовной академіи“³⁾. Далѣе извѣстны слѣдующія его прекрасныя статьи: „Изъ церковной жизни православнаго востока“, „Зосимская пустынь Александровскаго уѣзда Владимірской епархіи“ Сергіевъ посадъ 1895 г., „Раненбургская Петро-Павловская пустынь“ Рязань 1895 г., „Патріотизмъ преосвященнаго Феофана“, „Преосвященнѣйшій епископъ Феофанъ, бывшій Владимірскій и Суздальскій“. Москва 1895 г., „Покровъ милости Божіей надъ Лаврою Преподобнаго Сергія и Сергіевымъ посадомъ во время губительныхъ болѣзней“ Сергіев. посадъ 1892 г., „Одни изъ неизданныхъ изслѣдованій архіепископа Литовскаго Алексія въ области церковнаго права“ М. 1891 г., „Къ исторіи редакціи русскаго перевода Св. Писанія“ (памяти Филарета, митрополита Московскаго), „Къ исторіи изученія греческаго языка и его словесности въ Московской Духовной Академіи (наиболѣе выдающіеся труды и труженники въ области изученія этого предмета“), „Документы изъ исторіи перевода святоотеческихъ твореній въ М. Д. Академіи“⁴⁾, „Теорія аккомодациі въ отношеніи къ вопросу о новозавѣтномъ толкованіи Ветхаго Завѣта“⁵⁾, „Критическое разсмотрѣніе особенныхъ болѣе важ-

¹⁾ 1894 г., т. II, I, 103, 177.

²⁾ 1898 г., т. I, 1, 147, 503, 417, 546. Имъ же была помѣщена въ этомъ журналѣ и ранѣе статья о Иннокентіи, Митрополитѣ Московск. и Коломенск. 1897 г., т. I, 205—224 стр.

³⁾ Сентябрь, стр. 265, и слѣд.; ноябрь стр. 286 и слѣд. Статья эта была написана къ столѣтію со дня рожденія митрополита Иннокентія 26 августа 1797—1897 г.

⁴⁾ Эти документы составляютъ собственно приложение къ статьѣ Ив. Никол. относительно изученія греческ. языка въ Моск. Д. Академіи См. Богосл. Вѣстникъ 1893 г., ноябрь 221—259, дек. 447—480 и приложение 1—37 стр.

⁵⁾ Чтенія въ Обществѣ люб. духовн. просвѣщ. 1879 г. Сент.

ныхъ случаевъ новозавѣтной цитаціи (изъ Ветхаго Завѣта) и толкованія въ опроверженіе воззрѣній теоріи аккомодациа¹⁾. Кромѣ этихъ и друг. статей Иванъ Николаевичъ въ бытность его экстраординарнымъ профессоромъ напечаталъ между прочимъ, некрологи: Высокопреосвященнаго митрополита Московскаго Леонтія, Архіепископа Тульскаго Никандра, Исихора, митрополита Петербургскаго и Новгородскаго, Михаила, митроп. Сербскаго, Высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Гверскаго, Преосвященнаго Теофана, бывшаго епископа Владимірскаго, архим. Григорія (Борисоглѣбскаго),—протоіереевъ: П. А. Преображенскаго, А. М. Иванцова-Платонова, І. Н. Рождественскаго, А. А. Лебедева,—графа М. В. Толстого, профес. А. П. Смирнова, П. А. Мухановой; біографіи: архимандрита Леонида (Кавелина), проф. В. Д. Кудрявцева, Митрополита Кіевскаго Филовея (Успенскаго), Епископа Рижскаго Филарета (Филаретова), архимандрита Фотія (Щиревскаго), протоіер. Фодора Вас. Флоринскаго и др. Въ то же время Иванъ Николаевичъ усиленно занимался писаніемъ диссертациі на степень доктора богословія. Изслѣдованіе, явившееся въ качествѣ диссертациі подъ заглавіемъ: „Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и его словесности“ было окончено печатаніемъ въ 1898 году. Сочиненіе это было задумано авторомъ еще въ 1882 году, какъ говоритъ онъ самъ въ предисловіи, когда вышла въ свѣтъ его магистерская диссертациа. Еще въ то время проф. Корсунскій обратилъ вниманіе на очень важное лингвистическое значеніе этого перевода, занимающаго одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ числѣ источниковъ іудейскаго толкованія Ветхаго Завѣта. Вся явившаяся послѣ перевода LXX никаноническая и апокрифическая литература, новозавѣтныя Свящ. Писанія, Свято-отеческія творенія, богослужебная литература греко-восточной церкви,—вся эта греческая церковная литература представлялась ему лишь вѣтвями того великаго дерева, „корень котораго заключается не въ иномъ чемъ, какъ именно въ переводѣ LXX-ти, начавшемъ собою новую эпоху и для словаря греческаго языка, дотогѣ питавшагося соками исключительно языческой греческой письменности, и для самой словесности греческой“. Въ виду этого-то Иванъ Нико-

¹⁾ Ibid. 1879 г. кн. 3.

лаевичъ и рѣшился изслѣдовать языкъ LXX въ его отличіи отъ классическаго языка и указать его вліяніе на греческую церковную литературу. Весьма обширное по своимъ размѣрамъ (644 стр. убористаго шрифта, не считая указателя) и отличающееся крупными научными достоинствами, сочиненіе Проф. Корсунскаго было представлено въ Совѣтъ Московской Духовной Академіи. Совѣтъ поручилъ читать эту диссертацию: профессорамъ: русскаго и церковно-славянскаго языковъ и исторіи русской литературы Г. А. Воскресенскому и—Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта В. Н. Машцыну. Рецензенты представили въ Совѣтъ самые лестные отзывы объ этой диссертациі. Между прочимъ одинъ изъ рецензентовъ—почтенный профессоръ В. Н. Машцынъ—такъ отзывается о сочиненіи Ивана Николаевича.— „Задачу, какую поставилъ себѣ профес. Корсунскій, могъ взять на себя лишь ученый, соединяющій въ себѣ филолога и богослова. А такимъ и явился авторъ. Знаніе классическаго языка у него настолько хорошо, что онъ положительно перестаетъ быть для него языкомъ мертвымъ, и становится живымъ, едва не роднымъ. Въѣсть съ тѣмъ авторъ обладаетъ такимъ запасомъ свѣдѣній по части толкованія Св. Писанія и критикъ текста Библии, который пріобрѣсти собственно филологу—специалисту едва ли возможно. Но и при богатствѣ эрудиціи за такой предметъ могъ взятыя челоѣкъ съ неисчерпаемой энергіей, съ кропотливымъ трудолюбіемъ. На такое терпѣливое трудолюбіе способны лишь особые избранники“. И въ заключеніи тотъ же почтенный рецензентъ прибавляетъ: „при всей учености автора, мы не встрѣтили въ его сочиненіи ни одной мысли, ни одного слова, ни одного толкованія, которыя могли бы хоть сколько нибудь смутить сознанія православнаго, даже ювачитателя“¹⁾. Совѣтъ Академіи, вполне соглашаясь съ отзывами рецензентовъ, постановилъ: просить ходатайства Высокопреосвященнѣйшаго Митрополита предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ утвержденіи профессора И. Н. Корсунскаго въ степени доктора богословія, при чемъ представлены были Владыкѣ Митрополиту и въ Святѣйшій Синодъ по экземпляру диссертациі докторанта и копіи съ отзывовъ обоихъ рецензентовъ. Святѣйшій Синодъ поручилъ чтеніе диссертациі Ив. Ник. первоприсутствующему

¹⁾ Протоколъ Совѣта за 1897 г., стр. 472 и сл.

въ Синодѣ Высокопреосвященнѣйшему Іоанникію, Митрополиту Кіевскому, который также представилъ о ней одобрителный отзывъ. Утвержденіе послѣдовало при Указѣ Св. Синода отъ 28 мая 1898 года ¹⁾. Вслѣдствіе этого указа Совѣтъ Московской Духовной Академіи въ засѣданіе свое 9 іюня избралъ Ивана Николаевича въ званіе ординарнаго профессора по занимаемой имъ кафедрѣ греческаго языка и его словесности. Указомъ Св. Синода отъ 31 іюля 1898 года избранный былъ утвержденъ въ новомъ званіи ²⁾.

Многолѣтняя, тщательная и честная научная дѣятельность была такимъ образомъ достойно увѣнчана. Но не дешево она обошлась для Ивана Николаевича. Не отличаясь вообще крѣпкимъ здоровьемъ, проф. Курсунскій окончательно распаталъ его чрезмѣрными занятіями на учено-литературномъ поприщѣ и особенно—работой надъ докторской диссертациею. Достаточно поверхностнаго знакомства съ этой диссертациею, гдѣ невольно поражаешься какъ глубинѣ и строгой и ясной послѣдовательности мысли и эрудиціи, такъ и тѣмъ детальнымъ примѣчаніямъ, которыми переполнена эта ученая работа,—чтобы убѣдиться въ справедливости нами сказаннаго. Вслѣдъ за окончаніемъ этого капитальнаго труда Иванъ Николаевичъ началъ все чаще и чаще жаловаться на общее недомоганье. Но тѣмъ не менѣе онъ продолжалъ трудиться и печатать свои статьи. Такъ—въ Журналѣ „Вѣра и Разумъ“ онъ напечаталъ статью „Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій. Характеристика“ ³⁾. Въ Богословскомъ Вѣстникѣ онъ помѣстилъ статьи: „Покровская церковь Московской Духовной Академіи“, „Нареченіе и хиротонія ректора Московской Духовной Академіи архимандрита Арсенія во епископа Волоколамскаго“. Кроме того въ Душеполезномъ Чтеніи онъ напечаталъ юбилейныя статьи: „Высокопреосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковскій“ ⁴⁾, „Преосвященный Виссаріонъ, епископъ Костромскій“. Въ изда-

¹⁾ Протоколы Совѣта за 1898 годъ. Стр. 162—163.

²⁾ За свою докторскую диссертацию Профес. Курсунскій получилъ, замѣтимъ статью, двойную премію Михаила епископа Курскаго въ 402 р. См. Протоколъ Совѣта за 1893 г., стр. 45.

³⁾ 1899 г., № 3, 1, стр. 188—204; II—289—300, № 22, II—667—692.

⁴⁾ Профес. Курсунскій всегда пользовался вниманіемъ Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія и самъ до конца дней своихъ особенно чтилъ Харьковскаго и Ахтырскаго Святителя.

ваемомъ Императорскимъ Русскимъ Историческимъ Обществомъ „Біографическомъ словарѣ русскихъ дѣятелей“ Ив. Ник. напечаталъ біографіи проф. М. І. Холмогорова, епископовъ—Хрисанова (Ретивцева) и Христофора (Еммаускаго) и бакалавра П. М. Хупотскаго. Въ „Русскомъ Архивѣ“ помѣстилъ: „Письма разныхъ лицъ къ архіепископу Воронежскому Парсєнію (Черкову)“, съ предисловіемъ и примѣчаніями, наконецъ онъ выпустилъ отдѣльною книгою—редактированный имъ переводъ (съ греческаго) „Толкованія канона на Воздвиженіе“ Никодима Сызоторца и напечаталъ нѣсколько другихъ статей критическаго и историческаго содержанія. Однако болѣзнь ¹⁾ шла быстро впередъ и Иванъ Николаевичъ, наконецъ, принужденъ былъ въ концѣ октября мѣсяца 1899 года просить объ отставкѣ отъ духовно-учебной службы. Но прежде чѣмъ описывать послѣдніе дни его жизни, скажемъ еще хотя нѣсколько словъ относительно другихъ сторонъ дѣятельности его помимо профессорской и учено-литературной и наконецъ обратимъ вниманіе на главныя черты его личнаго характера.

Не одна только учено-литературная дѣятельность занимала Ивана Николаевича. Какъ человекъ живой по темпераменту, весьма отзывчивый сердцемъ и въ то же время энергическій, неутомимый, онъ много поработалъ и на почвѣ благотворительности. Состоя одновременно членомъ Совѣта, находящагося подъ Высочайшимъ Ея Императорскаго Величества Покровительствомъ Александро-Маріинскаго дома призрѣнія, казначеемъ ²⁾ академическаго братства Преподобнаго Сергія для вспомошествованія нуждающимся студентамъ и воспитанникамъ Московской Духовной Академіи, предсѣдателемъ Благотворительнаго Общества во имя Преподобнаго Сергія и Никона, секретаремъ Общества Краснаго Креста и казначеемъ сергіево-посадскихъ благотворительныхъ—состоящихъ подъ покровительствомъ Ея Высочества Великой Княгини Елизаветы Ѳеодоровны—„ясель“, профес. Корсунскій былъ неутомимымъ двигателемъ этихъ учрежденій и принесть имъ не мало добра. Какъ членъ Совѣта Александро-Маріинскаго дома призрѣнія, Иванъ Николаевичъ былъ самымъ способнымъ сподвижникомъ и сотрудникомъ Елизаветы

¹⁾ Профес. Корсунскій издавна страдалъ легочною чахоткою.

²⁾ Иванъ Николаевичъ былъ въ то же время и почетнымъ членомъ братства Преподобнаго Сергія.

Степановны Кротковой—Начальницы дома призрѣнія. Имъ были составлены, между прочимъ, инструкціи для училища, находящагося при упомянутомъ домѣ призрѣнія. Какъ казначей академическаго братства Преподобнаго Сергія и Сергіево-посадскихъ „ясель“ и какъ предсѣдатель Благотворительнаго Общества Сергія и Никона онъ былъ также дѣятельнымъ сотрудникомъ. Не говоря уже о томъ, что Иванъ Николаевичъ самъ велъ всю отчетность и всегда лично наводилъ всѣ нужныя справки, онъ ежегодно жертвовалъ значительныя суммы въ эти общества и такимъ образомъ пополнялъ недостатки благотворительныхъ средствъ. Но кромѣ того—онъ, какъ человекъ находившійся въ самыхъ добрыхъ отношеніяхъ съ состоятельными жителями Сергіевского Посада и многими другими,—всегда лично являлся къ нимъ и располагалъ ихъ къ пожертвованіямъ, какъ деньгами, такъ и разными необходимыми вещами и вообще кто чѣмъ могъ. За послѣдніе годы своей жизни Ив. Никол. особенно старался собирать пожертвованія на построеніе храма въ Сергіевскомъ Посадѣ,—на концѣ Введенской улицы, рядомъ съ „Убѣжищемъ“ для престарѣлыхъ бѣдныхъ сергіево-посадскихъ жителей, основаннымъ Обществомъ во имя преподобныхъ Сергія и Никона. И если бы Иванъ Николаевичъ, которому принадлежитъ первая мысль о постройкѣ храма, былъ живъ, то этотъ храмъ былъ бы несомнѣнно скоро выстроенъ и призрѣваемые въ „Убѣжищѣ“ скоро получили бы такимъ образомъ возможность быть чаще въ храмѣ Божіемъ и имѣть утѣшеніе въ церковной молитвѣ...

Въ виду такой разносторонней и полезной дѣятельности почившаго—профессорской, учено-литературной и общественной, его высоко цѣнили и высшее начальство, и Московская Духовная Академія, и общество. Иванъ Николаевичъ имѣлъ орденъ Станислава 2-й степени и чинъ статскаго совѣтника. Затѣмъ онъ состоялъ дѣйствительнымъ членомъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія (съ 1884 года), членомъ корреспондентомъ Московскаго Библиографическаго Кружка (съ 1891 г.) и членомъ—корреспондентомъ Императорскаго Археологическаго Общества (съ 1892 г.). Цѣня его заслуги, Московская Духовная Академія неоднократно, съ утвержденія Его Высокопреосвященства, выдавала ему преміи и пособія. Такъ, въ 1893 г.

ему была выдана премія въ 654 руб. ¹⁾, въ 1898 году Иванъ Николаевичъ получилъ пособіе въ размѣрѣ 237 р. 50 к. ²⁾ и т. д. Кромѣ того почившій удостоивался и благодарности отъ Совѣта Академіи. Такъ въ 1897 году, когда онъ много потрудился въ дѣлѣ пожертвованія покойнымъ Высокопреосвященнымъ Саввою, Архіепископомъ Тверскимъ и Кашинскимъ въ Московскую Духовную Академію его богатой библіотеки: провѣрилъ имѣвшіеся въ библіотекѣ каталоги, внесъ въ нихъ незаписанныя книги, отобралъ нужныя для Академіи книги и рукописи и наконецъ по кончинѣ Владыки—устроилъ дѣло такимъ образомъ, что библіотеку можно было получить ранѣе утвержденія завѣщанія,—Совѣтъ М. Д. Академіи выразилъ благодарность Ивану Николаевичу за понесенные имъ труды и представилъ заслуги его въ этомъ отношеніи *особому* вниманію Его Высокопреосвященства ³⁾. А съ другой стороны уже одинъ тотъ фактъ, что весьма многіе рѣшительно зачитывались его статьями и съ нетерпѣніемъ ожидали ихъ появленія въ журналахъ—служить яснымъ доказательствомъ, какъ высоко Общество цѣнило труды почившаго профессора.

Будучи человѣкомъ всесторонне образованнымъ, Иванъ Николаевичъ отличался въ то же время и замѣчательнымъ характеромъ. Это былъ привѣтливый, любвеобильный, всегда приятный и остроумный собесѣдникъ. Кто-бы къ нему ни обращался съ какими либо просьбами, недоумѣніями,—онъ всегда говорилъ и дѣлалъ все, что только могъ и охотно дѣлился со всѣми своими обширными свѣдѣніями. Для студентовъ Академіи это былъ незамѣнимый руководитель, принимавшій ихъ со всею искренностью и всегда готовый помочь имъ своими учеными указаніями при ихъ самостоятельныхъ работахъ. Но не одними только совѣтами и указаніями Иванъ Николаевичъ былъ полезенъ для студентовъ: его постоянными заботами было приискываніе средствъ для пособія неимущимъ изъ нихъ. Между прочимъ изъ желанія оказать пособіе недостаточнымъ студентамъ Академіи, онъ заботился объ устройствѣ концертовъ въ ихъ пользу и нерѣдко самъ принималъ участіе въ этихъ кон-

¹⁾ Отчетъ о состояніи Московской Духовной Академіи въ 1892—1893 учебномъ году. Стр. 16.

²⁾ Отчетъ о состояніи М. Д. Академіи въ 1898—1899 уч. г., стр. 20.

³⁾ Протоколы Совѣта М. Д. Академіи за 1897 г., стр. 14—16.

цртахъ, какъ прекрасный пѣвецъ и замѣчательный декламаторъ. Точно также онъ заботился объ устройствѣ спектаклей и концертовъ въ пользу и благотворительныхъ обществъ, гдѣ онъ состоялъ предсѣдателемъ или казначеемъ. Это былъ глубоко вѣрующій человекъ, истинный сынъ Православной Церкви. Его почти каждый воскресный или праздничный день можно было видѣть въ Академическомъ храмѣ—и непременно съ семьей. Посѣтители Академическаго храма знаютъ—съ какимъ благоговѣніемъ и смиреніемъ приступалъ онъ къ св. таинству тѣла и крови Христовой! Въ обыденной жизни Иванъ Николаевичъ отличался нѣкоторыми особенностями. Такъ—онъ всегда почти вставалъ въ 5 или даже 4 часа утра и цѣлый день проводилъ въ занятіяхъ. Эти-то чрезмѣрные занятія, какъ мы сказали выше, и пошатнули его и безъ того некрѣпкое здоровье, приковали труженника къ одру болѣзни, сдѣлавшемуся и смертнымъ его одромъ...

Въ концѣ 1898—1899 учебнаго года Иванъ Николаевичъ уже съ трудомъ исполнялъ свои профессорскія обязанности, хотя все-же продолжалъ занятія. Но лѣтомъ 1899 года силы его настолько упали, что онъ вынужденъ былъ покинуть всѣ занятія и всецѣло приняться за лѣченіе себя. Отправившись въ Москву, онъ помѣстился въ клиникѣ профессора Черинова и былъ окруженъ самымъ внимательнымъ уходомъ со стороны врачей ¹⁾. Здѣсь его часто посѣщали, какъ сослуживцы, такъ и другіе знакомые и бесѣдовали съ нимъ. Въ теченіе августа и сентября мѣс. болѣзнь то облегчалась и окружавшіе и знакомые начинали питать надежду на его выздоровленіе, то обострялась и принимала тревожный характеръ. Но въ октябрѣ мѣсяцѣ положеніе больного настолько ухудшилось, что для всѣхъ стала яскою его безнадежность. Не скрывалъ этого отъ себя и самъ Иванъ Николаевичъ; онъ сталъ заботливо готовиться къ переходу въ загробную жизнь. Получивъ отставку—согласно прошенію—отъ духовно-учебной службы, онъ былъ перевезенъ затѣмъ въ Сергіевскій Посадъ—къ себѣ въ домъ. Какъ истинно-вѣрующій христіанинъ онъ благовременно исповѣдался, при-

¹⁾ Внимательному уходу много содѣйствовало и то обстоятельство, что Иванъ Николаевичъ былъ рекомендованъ профес. Черинову Е. С. Кротковой, начальницей Александро-Маріинскаго дома Призрѣнія, издавна находившейся въ лучшихъ отношеніяхъ съ этимъ знаменитымъ діагностомъ.

общился св. таинъ и особоровался. Наконецъ въ 2 часа утра 10 Декабря онъ тихо почилъ на вѣки отъ своей трудовой и полезной дѣятельности. Едва лишь разнеслась вѣсть по Сергѣевскому Посаду о кончинѣ Ивана Николаевича, вся Академія и весьма многіе изъ обывателей посада собрались, чтобы отдать послѣдній долгъ усопшему и какъ родного проводить его до могилы. У его гроба почти непрерывно совершались панихиды академическимъ, Лаврскимъ, приходскимъ духовенствомъ. Служили также панихиды духовенство Виѣанской Духовной Семинаріи, Геесиманскаго скита и друг. Псалтирь читали по очереди студенты Академіи. Заупокойная литургія по усопшемъ и отпѣваніе его были совершены 12 Декабря. Отпѣваніе совершалъ Преосвященный Ректоръ М. Д. Академіи Арсеній, епископъ Волоколамскій съ болѣе двадцатью священнослужителями. Надъ гробомъ почившаго въ разное время было произнесено до пятнадцати словъ и рѣчей. Послѣ отпѣванія тѣло усопшаго было несено, для погребенія, на Вознесенское кладбищѣ, при чемъ сопровождало усопшаго духовенство во главѣ съ Инспекторомъ М. Д. Академіи Архимандритомъ Евдокимомъ, родные, профессора и студенты Академіи, а также множество стороннихъ лицъ. Предъ гробомъ несено было множество вѣнковъ. По совершеніи литіи гробъ съ тѣломъ незабвеннаго Ивана Николаевича былъ опущенъ въ могилу, вырытую недалеко отъ могилы покойнаго Профес. Московской Д. Академіи В. Д. Кудрявцева.

Моленія о усопшемъ за тѣмъ совершились какъ въ сергѣевскихъ, такъ и др. церквахъ. Преисполненная глубокой признательности, редація журнала „Вѣра и Разумъ“ также не осталась безучастною къ памяти почившаго профессора. Въ воскресенье 19 декабря въ храмѣ при Харьковской духовной Семинаріи были совершены заупокойная литургія и затѣмъ панихида. Панихиду совершалъ главный редакторъ упомянутого журнала о. Ректоръ Семинаріи Прот. І. П. Знаменскій въ сослуженіи духовника Семинаріи о. Посельскаго и о. діакона Алѣйникова. Въ церкви присутствовали инспекція семинаріи, преподаватели семинаріи, — болшею частью бывшіе ученики почившаго, воспитанники Семинаріи и много постороннихъ молящихся.

Вѣчная ему память!

Л. Багрецовъ.

С Р 363-3

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Литературная борьба съ магометанствомъ, язычествомъ и раввинизмомъ въ Египтѣ. Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	1—22
Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и существленіи (продолженіе). Профессора <i>А. Ѳ. Гусева</i>	23—50
Посланіе римскаго папы Льва XIII о сохраненіи восточныхъ обрядовъ. <i>инокійскаго Архимандрита Рафаила</i>	51—66
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Главнѣйшая причина религиозныхъ сомнѣній и невѣрія. <i>Н. М.</i>	1—17
О случайности законовъ природы. * . * . .	18—40
<hr/>	
Восемь поученій о Миссіонерскомъ дѣлѣ (продолженіе)	1—6
Воззваніе	1—2

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для
дѣтей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ
въ 1898 году.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по
учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1897/98 учебный годъ.—Епархіальныя
свѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепонятъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской правительственнаго исповѣданія церковныхъ канониковъ и богослуженія, исторія Церквей, обзорная записки современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія въ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, божіе и мѣртвые пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не прочтемъ, имѣеть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Видомости“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, возлагаясь на отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатается повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, историческая и мѣстная, относящаяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАСЧЕТА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Видомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столбникова переулокъ, д. Корзинкина; и въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Во всѣхъ тѣхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1891 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брента. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Возже въ насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе в. В. Гетте. Переводъ съ французск. К. Истоминъ. Харьковъ, 1885. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово въ день преподобнаго Антонія Великаго. О значеніи вѣры и благочестія въ жизни христіанина. Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича*. 67—78

Отвѣтъ старонатоліческому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и Пресуществленіи (продолженіе). Профессора *А. Ф. Гусева* 79—102

Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви. *Н. Миротубова*. 103—112

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Иудейскія и христіанскія идеи въ книгахъ Сивилль. *А. Волгина* 41—50

Избранныя трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 51—78

Восемь поученій о Миссіонерскомъ дѣлѣ (окончаніе) 1—18

Воззванія 1—4

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1898 году (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1897/98 учебный годъ (продолженіе).—Воззваніе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни.—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслямъ вѣдущихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ идеаламъ человѣка и во время язычества составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, нежду прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются распоряженія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Побровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомости»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печниковой, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возжіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе г. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Бесѣда въ храмовой праздникъ Собора 3-хъ Святителей. Законоучителя 3-й Харьк. Гимназіи. <i>Святи. Петра Омскаго</i>	113—121
Борьба съ нестріемъ въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ. Профессора богословія. <i>Прот. Т. Буткевича</i>	122—142
Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и Пресуществленія (продолженіе). Профессора <i>А. О. Гусева</i>	143—187
Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій. Профессора <i>И. Корсунскаго</i>	188—204
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Иудейскія и христіанскія идеи въ книгѣхъ Сивилъ (продолженіе). <i>А. Волгина</i>	79—100

Отъ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“	1
Отъ Псковскаго Губернскаго Предводителя Дворянства.	2

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Высочайшая отиѣтка.—Высочайшая награда.—Опревленіе Святейшаго Синода.—Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1898 году (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1897/98 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общерномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли вѣдущихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ веродѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшаго люду древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю заимѣть для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ вещь, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА 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, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Данство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Слово, произнесенное въ недѣлю о блудномъ сынѣ. О сокрушеніи сердца. Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго 205—220
- Борьба съ англійскимъ деизмомъ XVII и XVIII вѣка. Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича*. 221—242
- Отвѣтъ старонатоліческому профессору Мишо. По вопросу о *Filioque* и Пресуществленіи (окончаніе). Профессора *А. Ф. Гусева*. 243—288
- Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій (продолженіе). Профессора *И. Корсунскаго*. 289—300

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Систематическій очеркъ гносеологическихъ воззрѣній Платона и критическая оцѣнка ихъ. *И. Халипина*. 101—118

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшая отмѣтка.—Отчетъ о дѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1898 году (окончаніе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1897/98 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области физическаго вѣдѣнія и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философій, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, боги и немы пространные переводы и изъясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслиаическихкихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время личнества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, ждети прочимъ, имѣеть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумерацією страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожеіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владымира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Борьба съ французскимъ вольномысліемъ XVIII вѣка. Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	301—327
Оцѣнка ученія протестантовъ объ антихристѣ—папѣ. Профессора <i>А. Бялскаго</i>	328—336
Ученіе о боговдохновенности Св. Писанія въ средніе вѣка. <i>Д. Леонардова</i> .	337—348
Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви (продолженіе). <i>Н. Миролюбова</i>	349—364

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Иудейскія и Христіанскія идеи въ книгахъ Сивилль (продолженіе). <i>А. Волнина</i> .	119—134
О случайности законовъ природы (продолженіе). * . *	135—164

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Опредѣленіе Св. Синода.—Отъ Высочайше утвержденного Комитета по сооруженію православнаго соборнаго храма въ Варшавѣ.—Отчетъ о дѣятельности педагогическихъ курсахъ для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1898 году.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1897/98 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — отныня слѣдуетъ все, составляющее общіую программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли нѣкоторыхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время злычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, мѣсяцъ прочитанъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются распоряженія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральнаго и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходами въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСЧЕТА ВО УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“; во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровская линія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочекъ, д. Корзьянскихъ; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательскихъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Дарствіе Воже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетге. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Бесѣда, произнесенная въ недѣлю Крестопоклонную. О благоразумнозъ разбойникѣ. Преосвященнаго <i>Амеросія</i> , Архіепископа Харьковскаго	365—374
Борьба съ французскимъ вольномысліемъ XVIII вѣка (окончаніе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	375—399
Историческій очеркъ возрѣтній на нравственно-юридическую вѣтняемость еретикамъ ихъ лнеученій въ христіанскихъ церквахъ. <i>П. Наумова</i>	400—411
Свидѣтельства апостольскихъ посланій о существованіи символа вѣры въ вѣки апостольскій. <i>Н. Лысогорскаго</i>	412—426

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Ученіе Канта о пространствѣ и времени, канъ о субъективныхъ только формахъ нашего чувственнаго познанія. <i>Н. С.</i>	119—146
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	147—164

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1898 году (окончаніе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1897/98 учебный годъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — одякъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свидѣнія мысли этическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, а не въ прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свидѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Вривана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже вънутривасѣ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе в. Вильмира Гетте. Переводъ съ французскаго. К. Истоминъ. Харьковъ, 1895. II 144 стр. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Борьба съ невѣріемъ въ Италіи. Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* 488—492
- Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи. *Ив. Гльбова*. 493—513
- Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни. *Прот. Ст. Остроумова*. 514—532

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Иудейскія и Христіанскія идеи въ книгахъ Сивилль (окончаніе). *А. Волгина*. 199—213
- О случайности законовъ природы (продолженіе). * * * 214—244
-
- Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства 1—2
- Съѣздъ Наблюдателей церковныхъ школъ Харьковской епархіи (продолженіе). *В. Давыденка* 17—30

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Министерства Финансовъ.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ,

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ наслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли атеистическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время личнества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, нежду прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются воззванія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромя 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. Врангана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, въ день священнаго коронованія Благочестивѣйшаго Государя ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА. О благодарности къ Богу. Преосвященнаго *Амвросія*, Архіепископа Харьковскаго 533—548

Вульгарный рационализмъ въ Германіи и борьба съ нимъ. Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* 549—576

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе). *Ив. Глыбова* 577—604

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Научное и философское значеніе эволюціонной теоріи. *П. Тихомирова* 245—258

О случайности законовъ природы (продолженіе). * * * 259—288

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отчетъ Епархіальнаго наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи во учебно-воспитательной части за 1897/8 учебный годъ.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Отъ Игумена Хоршескаго Монастыря.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, посланіе церковныхъ канониковъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, боже и мѣте пространные переводы и извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ чужесныхъ философовъ, негущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, выдѣляется отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются въспомогательныя и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящаяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ся изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бреитаво. Съ французскаго перевелъ Яковъ Повицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожеіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. II. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Невѣріе XIX вѣка. Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	605—630
Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе). <i>Ив. Гальбова</i>	631—649
Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни (продолженіе). <i>Прот. Ст. Остроумова</i>	650—666
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви. <i>Профессора С. С. Глаголева</i>	289—324
<hr/>	
Съѣздъ Наблюдателей церковныхъ школъ Харьковской епархіи (окончаніе). <i>В. Давыденка</i>	31—44
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Опредѣленіе Св. Синода.—Отъ Правленія Кунинскаго духовнаго училища.—Отчетъ эмеритальной кассы духовенства Харьковской епархіи за 1898 годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, богѣе и менѣе иространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ ияснмъ лическихъ философствъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ сердцу челоѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, неау прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, цитированной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ 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 Времѣни», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ мѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времѣни».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“⁶⁶. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“⁶⁶. Сочиненіе Т. Ф. Бретана. Французскаго переводъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Телестымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“⁶⁶ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. П. Толстого „Царствіе Возже и нуувасъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ еихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе в. Вилмира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ, 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Вспомініе XIX вѣка (продолженіе). Профессора богословія, *Прот. Т. Уткивича* 667—692

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе). *в. Гамбова* 693—708

Христіанскія мысли по нѣкоторымъ вопросамъ общественной жизни (окончана). *Прот. Ст. Остроумова* 709—718

Евангельскія заповѣди о „блаженствахъ“, какъ ученіе о высшихъ степеняхъ христіанской нравственности сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ. *Д. Добрымыслова* 719—730

І. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Христіанскіе догматы о безсмертіи души и воскресеніи мертвыхъ въ связи философскимъ ученіемъ о загробной участи человѣка. *Свящ. Димитрія Аворскаго* 325—352

Ирраціональные трактаты Платона (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 353—370

ІІ. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совета.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Наблюдателя церковно-приходскихъ школъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ широкомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, вѣдѣніе церковныхъ канонѣвъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорнѣе замѣчанія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однакъ такое все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философій, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе было въ родѣ чуждаго и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не прочитавъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, возмѣщая отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, канцелярской и мѣстной, относящаяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ мѣсяцъ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчичьей лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петербургскія лавки, контора В. Гиларовскаго, Столбниниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Во всѣхъ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя комплекты ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 гг. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брюггера. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вождя внутренняго“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе г. Вольфа Гетте. Переводъ съ французскаго. К. Истомина. Харьковъ, 1895. Д. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Невѣріе XIX вѣка (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	731—752
Историческій способъ изъясненія ученія Апостола Павла о чловѣкѣ грѣха. Профессора <i>А. Бяляева</i>	753—781
О началѣ письменности у евреевъ. <i>Свиц. Гр. Мозолескаго</i>	782—794

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Христіанскіе догматы о безсмертіи души и воскресеніи мертвыхъ въ связи съ философскимъ ученіемъ о загробной участи чловѣка (окончаніе). <i>Свиц. Димитрія Фаворскаго</i>	371—388
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	389—414

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Высочайшее повелѣніе.—Отчетъ Епархіальнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897/8 учебный годъ (продолженіе).—Списокъ воспитанницъ пригот., 1-хъ, 2-хъ, 3-хъ, 4-хъ и 5-хъ классовъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, составленный послѣ годичныхъ испытаній за 1898/99 учебный годъ.—Краткій отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища за 1898/99 учебный годъ.—Списокъ воспитанницъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, которыя за отличные успѣхи и отличное благопріятіе, по опредѣленію Совѣта, награждаются похвальными листами.—Списокъ воспитанницъ VI-хъ классовъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, окончившихъ курсъ и получившихъ аттестаты съ правами на званіе домашнихъ учительницъ.—Дѣла, подлежащія обсужденію Съѣзда епархіальнаго духовенства, имѣющаго бытъ 18-го августа н. г., по Харьковскому епархіальному Женскому Училищу.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи, составленный послѣ годичныхъ испытаній за 1898/99 учебный годъ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Росписаніе пріемныхъ экзаменовъ и перекэкзаменовокъ въ Харьковской Духовной Семинаріи въ августѣ 1899 г.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложене догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльно слѣдуя изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространныя переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ вѣдъ классическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ веродѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, вслѣдъ прочія, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по двояти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полине экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **75 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вождіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Палство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ, 1895. II 100.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Невѣріе XIX вѣка (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Бутневича</i>	1—19
Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе). <i>Ив. Глѣбова</i>	20—59
Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Іеронима. <i>В. Давыденка</i>	60—74

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Проблема и методъ Кантовой критики познанія. <i>И. Тихомирова</i>	1—24
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	25—36
<hr/>	
Отъ Виленскаго, Новенскаго и Гродненскаго Генераль-Губернатора.	1—2

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Отчетъ Епархіальнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897/8 учебный годъ (продолженіе).—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго Училища, составленный Правленіемъ училища послѣ годичныхъ исптаній, произведенныхъ въ маѣ и юніѣ мѣсяцахъ 1899 г.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго Духовнаго Училища за 1898/9 учебный годъ.—Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго Училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянскаго Духовнаго Училища за 1898/9 учебный годъ.—Отъ Правленія Купянскаго Духовнаго Училища.—Отчетъ Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Валакъ, въ южной Волгарин, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 г.—Извѣстія и замѣтки.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: возложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однихъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные слуха изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли изъяснительныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и испаній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повѣствованія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бригатаво. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожеіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. II. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Нестріе XIX вѣка (продолженіе). Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* 75—102

Историческій очеркъ воззрѣній на нравственно-юридическую вѣтливость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ (продолженіе). *П. Наумова*. 103—122

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Іеронима *В. Давыденка*. 123—140

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Проблема и методъ Кантовой критики познанія (окончаніе). *П. Тихомирова*. 37—64

Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 65—78

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Именной Высочайшій Указъ Правительствующему Сенату.—Высочайшее повелѣніе.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отчетъ Епархіальнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897/8 учебный годъ (продолженіе).—Списокъ лицъ, слушающихъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, за 1899 годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ канонныхъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные слухи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужными, особенно свѣтлыя мысли классическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ сердцу человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ дѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ номерациею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральная и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗБОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровская линія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Кораньяева; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ азбучныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бреатана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожего внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французскаго. К. Истомина. Харьковъ, 1895. II 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи (окончаніе). Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* 271—298
- Свидѣтельства слова Боніа, подтверждающія необходимость богослужебныхъ молитвъ православной церкви. *Свящ. Данила Попова* 294—309
- Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви (продолженіе). *Н. Мироллобова* 310—328
- Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформаціи (XVI вѣкъ) (окончаніе). *Д. Леонардова* 329—350

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви (продолженіе). *Профессора С. С. Глаголева* 179—191
- Размышленія Декарта о первой философіи, въ коихъ доназывается существованіе Бога и отличіе души отъ тѣла. *С. М.* 192—216

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Педагогическіе курсы для учителей одноблассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Таврической епархіи (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., 1. № 17.

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль извѣстныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Таки какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ то въ видѣ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свидѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни въ другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ общественномъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1893 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстаго „Царствіе Воже вънутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церковей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 18.

СЕНТЯВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Рѣчь Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго. О наградахъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ вѣрующимъ и благочестивымъ 351—377
- Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе).
Ив. Гамбова 378—396
- Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви (продолженіе).
И. Маролобова 397—414

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви (продолженіе). *Профессора С. С. Глаголева* 217—249
- Размышленія Декарта о первой философіи, въ коихъ доказывается существованіе Бога и отличіе души отъ тѣла (продолженіе). *С. М.* 250—266

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Журналы Харьковскаго XVII Епархіальнаго Съѣзда духовенства.—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Таурической епархіи (окончаніе).—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ язика, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшаго людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, кромѣ прочаго, имѣетъ цѣлю заимѣть для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, издается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни вѣрныя извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возжіе внутри васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетге. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.



1899.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Краткій обзоръ русской апологетической литературы. Профессора богословіа, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	415—440
Ученіе о богодуховности Св. Писанія среди католическихъ богослововъ XVI вѣка. <i>Д. Леонардова</i>	441—458
Религія Москвитянъ или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній (по рукописи 1702 года). * * *	459—486

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе вѣ истинной церкви (продолженіе). <i>Профессора С. С. Глаголева</i>	267—284
Размышленія Декарта о первой философіи, въ коихъ доказывается существованіе Бога и отличіе души отъ тѣла (продолженіе). <i>С. М.</i>	285—300

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Училищнаго Совѣта при Святейшемъ Синодѣ.—Отчетъ Епархіальнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897/8 учебный годъ (продолженіе).—Журналы Съѣзда духовенства Харьковскаго училищнаго округа за 1899 годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, выясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церквей, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни.—однажды въ мѣсяцъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльными случаями изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСЧЕТКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромь того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:		Стр.
Слово на день Восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА. Ректора Семінаріи, Протоіерея Иоанна <i>Знаменскаго</i>		1—VIII
Краткій обзоръ русской апологетической литературы (окончаніе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>		487—506
Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе). <i>Ив. Гальбова</i>		507—528
Донесеніе Высокопреосвященнѣйшему Амвросію, Архіепископу Харьковскому, Епархіальнаго Миссіонера (о поѣздѣ въ Старобѣльскій уѣздъ). Харьковскаго Епархіальнаго Миссіонера <i>Димитрія Боголюбова</i>		529—533
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:		
Критическій обзоръ ученія Бэкона объ индукціи. <i>Е. А. Воронцова</i>		301—328
Размышленія Декарта о первой философіи, въ коихъ доказывается существованіе Бога и отличіе души отъ тѣла (окончаніе). <i>С. М.</i>		329—344

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектанствомъ селеній. В. Давыденко.—Отчетъ Епархіальнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897/8 учебный годъ (продолженіе).—Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 21 сентября н. г.—Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 1 сентября 1899 г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также биографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные слухи изъ ихъ жизни, богіе и менѣе пространные переводы и изясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслямъ классическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ сердцу человѣка и во время измѣщенна составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, возмѣщаясь отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ 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 включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 в. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентава. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже вънутри вась“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 21.

НОВАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій (продолженіе). Профессора *И. Корсунскаго* 539—565
- Педагогическія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви (окончаніе). *И. Миролубова* 566—580
- Религія Мосвитянъ или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній (по рукописи 1702 года) (продолженіе). * * * 581—608
- Вынужденное объясненіе. Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* 609—618

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви (продолженіе). *Профессора С. С. Глаголева* 345—365
- Смыслъ ученія Сократа о значеніи знанія въ добродѣтельной жизни. *М. Краснова* 366—378

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Указъ Святѣйшему Правительствующему Синоду.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Правила объ устройствѣ народныхъ библиотекъ Духовнаго Вѣдомства.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сепанствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Отчетъ Епархіальнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897/8 уч. г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изложеніе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные слухи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣніями изъ историческихъ философствъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, жму прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою пубераціею страницъ, помѣщаются отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ который печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по двояти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ ПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентаго. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже вънутри вѣств“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ, 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Религіозныя убѣжденія Денабристовъ. Профессора Харьковскаго Уни- верситета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	619—650
Изъ современныхъ газетныхъ толковъ о христіанскомъ бранѣ. <i>К. Силь- ченкова</i>	651—666
Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій (окончаніе). Про- фессора <i>И. Корсунскаго</i>	667—692

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви (продолженіе). <i>Профессора С. С. Глаголева</i>	379—400
Психологическія условія происхожденія языка. <i>А. Никольскаго</i>	401—410

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій приказъ.—Высочайшія награды.—Записка о застѣд-
аніяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ
изъ зараженныхъ сектанствомъ селеній (продолженіе). *В. Давыденко*.—Отчетъ Епархі-
альнаго Наблюдателя о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ гра-
моты Харьковской епархіи по учебно-воспитательной части за 1897½ уч. г.
(окончаніе).—Росписаніе очереднаго проповѣданія слова Божія протоіереямъ
и священникамъ города Харькова и подгороднихъ селеній въ теченіе 1900 г.
—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—одними словами, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ взглядомъ философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомости»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линий, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брантаю. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже вънутря васъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церкви, или Римъ въ свѣтѣ сношенійхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетге. Переводъ съ французскаго. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1899.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Воспоминанія Преосвященнаго <i>Амвросія</i> , Архіепископа Харьковскаго. О построеніи Спасова Свѣта	693—711
Религіозныя убѣжденія Денабристовъ (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Вуткевича</i>	712—725
Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (продолженіе). <i>Ив. Гальбова</i>	726—743
Конечная цѣль человеческой жизни по христіанскому ученію. <i>Н. Миролюбова</i>	744—754
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви (продолженіе). <i>Профессора С. С. Глаголева</i>	411—436
Философія Паскаля. <i>В. Т—на</i>	437—454
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшая отмѣтка.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Записки о застѣданіяхъ [Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектанствомъ селеній (продолженіе). <i>В. Давыденко</i> .—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческаго философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскаго Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія Губернскія Вѣдомостей; въ **Петербургѣ:** въ конторѣ В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экзemplары ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Воже въ васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Валеріа Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1899.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово Превосвященнаго АМВРОСІЯ, Архіепископа Харьковского, на новый 1900 годъ. О преданности волѣ Божіей 755—767

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи (окончаніе).
Ив. Гальбова. 768—790

Религія Московитянъ или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній (по рукописи 1702 года) (окончаніе). * * * 791—808

Памяти ординарнаго профессора Московской духовной Академіи Ив. Н. Корсунскаго. *Л. Базрецова* 809—824

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе вѣтъ истинной церкви. *Профессора С. С. Глаголева* 455—472

Законъ достаточнаго основанія и законъ причинности. *Н. Городискаго.* 473—508

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищаго Совѣта.—Правила для образцовой учебной пасѣи съ курсами для сельскихъ учителей и практикантовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1899.

191-071-1-12-16.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли въ высшихъ философскія, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ идеаламъ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій душими людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не можетъ прочесть, имѣеть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повеленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданій за прошлые 1884—1889 годы вклучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

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.



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

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

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

Правила использования

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

Мы также просим Вас о следующем.

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

О программе Поиск книг Google

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



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>