



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/>

CP 378.5

Harvard College  
Library



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

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



# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1889

Сентябрь.

## СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—ВОПРОСЫ И СОБЫТІЯ ШЕСТИДЕСЯТЫХЪ ЛѢТЪ И ОТНОШЕНІЕ КЪ НИМЪ МИТРОПОЛИТА ФЛАРЕТА. I. Вопросы и событія 1861—1868 гг. А. А. Блажева.
- II.—СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ.
- III.—ВЪ ЗАЩИТУ ВІВЛІИ. БЕСѢДА ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО, ПРОИЗВЕСЕННАЯ ВЪ ДЕНЬ СЪ БЛАГОВѢРНАГО ВЕЛИКАГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА ПЕРСКАГО И ТЕОБИМЕННІСТВА БЛАГОЧЕСТИВѢЙШАГО ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА, ВЪ ЦЕРКВИ НОВОРОССИЙСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.
- IV.—О ФРАНГУЗОВИХЪ СТАРО-КАТОЛИКАХЪ. С. Слудзко.
- V.—ПОУЧЕНІЕ ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО, ПРОИЗВЕСЕННОЕ НА МОЛБѢ СІВНІИ ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІЯ СТОЛѢТІЯ ЗАВОЕВАНІЯ ХАДЖИВЕР.
- VI.—ВІВЛІЙСКИЯ ЖЕНЩИНЫ.
- VII.—ПИСЬМА КЪ БОГЪ ПОЧИНВІАГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩ. МАКАРИИ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО.
- VIII.—ОБЪЯВЛЕНІЯ.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Смирновомъ бульварѣ.

1889.

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

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

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

До Абы 12 к. Акмоля 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благочинска на Амуръ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владивавказа 16 к. Владимира 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Ватпи 10 к. Гельсфингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Клишиева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Курію 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Кальцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-Новгорода 5 к. Никол. (Прям. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрова 14 к. Плоцка 14 к. Подтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Сялленя 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харькова 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутскъ 20 к. Ярославля 3 к.

*С. М. 41.*

ПРАВОСЛАВНОЕ

ОБЗРЪНІЕ.

1889.

ТОМЪ III:

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва.  
Сентября 4-го 1889 года.

Цензоръ *святи.* *Иоаннъ Петропавловскій.*



---

# ВОПРОСЫ И СОБЫТІЯ

ШЕСТИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ И ОТНОШЕНІЕ КЪ НИМЪ МИТРОПОЛИТА  
ФИЛАРЕТА.

## I. Вопросы и событія 1861 — 1863 г.

Въ числу капиталнѣйшихъ произведеній нашей духовной литературы, которыя появляются только вѣками, слѣдуетъ отнести изданное подъ редакцію преосвященнаго архіепископа тверскаго Саввы собраніе мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета ~~по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ<sup>1)</sup>~~. Въ высшей степени интересное для всякаго образованнаго читателя, полезное и наставительное для богослова и церковнаго дѣятеля собраніе мнѣній Филарета имѣетъ особое значеніе для историка. И будущій историкъ Россіи съ глубокою благодарностію воспользуется изданіемъ преосвященнаго Саввы, усердіемъ котораго не только изданъ драгоцѣнный матеріалъ, но и предоставлены всѣ удобства для пользованія имъ<sup>2)</sup>. Дополняя обширную

---

<sup>1)</sup> Издано 5 томовъ собранія мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета и 6 дополнительный. 5 томъ въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ каждая по объему равняется цѣлому тому. Первый томъ изданъ въ 1885 г., а вторая часть послѣдняго тома въ 1888 г.

<sup>2)</sup> Весь матеріалъ расположенъ въ изданіи преосвященнаго Саввы въ строго хронологическомъ порядкѣ. Вверху каждаго мнѣнія или отзыва выставленъ послѣдовательный №, годъ, мѣсяцъ и число, въ которое оставленъ документъ, а также подробное оглавленіе его. Въ тѣхъ случаяхъ, когда мнѣніе составлено на осно-

уже литературу, которая имѣетъ своею цѣлю уяснить нравственный характеръ великаго святителя и опредѣлить его значеніе въ исторіи церкви, изданіе преосвящ. Саввы имѣетъ важное значеніе и для изображенія современной Филарету эпохи. Въ теченіе своего полулѣтняго святительскаго служенія Филаретъ принималъ самое живое и дѣятельное участіе въ рѣшеніи различныхъ вопросовъ не только церковно-общественной, но и государственной жизни <sup>2)</sup> Множество мнѣній и отзывовъ святителя на разнообразныя запросы и требованія времени, писанныхъ въ формѣ официальныхъ донесеній писемъ, записокъ, замѣтокъ мнѣній, доставляютъ богатый историческій матеріалъ. Особенно обильный и интересный матеріалъ заключается въ двухъ частяхъ V тома собранія мнѣній митрополита Филарета, въ который вошли бумаги святителя за періодъ его дѣятельности съ 1861 г. по 17 ноября 1867 года, всего 330 статей. Такое обиліе бумагъ, писанныхъ святителемъ за эти годы, объясняется обстоятельствами времени, которыя вызывали его къ усиленной дѣятельности. Шестидесятые годы—время различныхъ реформъ и преобразовательныхъ начинаній. Вслѣдъ за великимъ актомъ 19 февраля 1861 года объ освобожденіи крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, написаннымъ рукою святителя, начались усиленныя работы по преобразованію судебныхъ земскихъ учрежденій и учебныхъ заведеній. Преобразовательныя стремленія проникли и въ церковную жизнь и возбудили вопросы о различныхъ реформахъ и нововведеніяхъ въ церковной сферѣ. Въ это же время какъ во внутренней жизни Россіи, полной тревогъ и волненій, такъ и въ жизни единоувѣрныхъ намъ странъ происходили такія событія, которыя обращали на себя вниманіе правительственной власти и требовали авторитетнаго мнѣнія святителя московскаго. Отношеніе

---

ванія поступившихъ къ митрополиту Филарету бумагъ, содержаніе ихъ помѣщается предъ мнѣніемъ. Въ концѣ cadaго тома, для удобнѣйшаго пользованія мнѣніями и отзывами, а также для соединенія ихъ по однороднымъ вопросамъ въ одно цѣлое, помѣщенъ обстоятельно составленный указатель личныхъ именъ и предметовъ.

<sup>2)</sup> Ближайшее и непосредственное участіе въ обсужденіи и рѣшеніи важныхъ современныхъ вопросовъ святитель Филаретъ принимаетъ съ 1819 г., со времени назначенія членомъ Св. Синода.

митрополита Филарета ко всѣмъ этимъ вопросамъ и событіямъ, изображая величіе его нравственнаго характера и его обширное вліяніе на современную жизнь, представляетъ интересную страницу изъ исторіи нашей церковной и государственной жизни шестидесятыхъ годовъ<sup>4)</sup>. Обиліе матеріала, заключающагося въ двухъ частяхъ V тома собранія мнѣній Филарета заставляеть насъ въ настоящей статьѣ рассмотреть мнѣнія его за время съ 1861 г. по 1864 годъ, ограничиваясь при этомъ изложеніемъ мнѣній и отзывовъ святителя по такимъ только вопросамъ, которые имѣли болѣе значенія въ церковной и государственной жизни и важны для характеристики времени и отношенія къ нему Филарета<sup>5)</sup>.

Рядъ мнѣній митрополита Филарета по вопросамъ церковнымъ начинается мнѣніемъ его о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній. Вопросъ о необходимости преобразованія духовно-учебныхъ заведеній съ особенною настойчивостію возникъ въ концѣ 50 годовъ. Синодальный оберъ-прокуроръ графъ А. П. Толстой<sup>6)</sup> въ отчетѣ своемъ за 1857 годъ писалъ, „что на обязанности высшаго духовнаго начальства лежитъ изысканіе мѣръ къ обновленію жизни духовно-учебныхъ заведеній... въ совершенномъ упованіи на скорую и щедрую помощь отъ благодѣющей десницы Боголюбиваго царя“<sup>7)</sup>. Въ 1859 г. истребованы были мнѣнія ректоровъ академій и семинарій съ замѣчаніями пресвященныхъ о необходимыхъ улучшеніяхъ въ учебной, нравственной и хозяйственной части духовныхъ училищъ и для рассмотрѣнія полученныхъ отъ нихъ свѣдѣній въ 1860 году учрежденъ при Св. Синодѣ особый комитетъ подъ предсѣдательствомъ архіепископа херсонскаго Дмитрія. Въ то же время вопросъ о

<sup>4)</sup> Къ этому нужно еще прибавить, что нѣкоторыя изъ мнѣній Филарета могутъ служить отзывомъ и на современные вопросы.

<sup>5)</sup> Мы опускаемъ мнѣнія и отзывы митрополита о различныхъ произведеніяхъ нашей литературы, изъ которыхъ одни — касающіеся богословскихъ сочиненій могутъ имѣть интересъ частный, другіе — касающіеся разныхъ статей періодической печати имѣютъ значеніе и для характеристики времени, но какъ представляющіе матеріалъ для исторіи нашей литературы удобнѣе могутъ быть рассмотрѣны въ особой статьѣ.

<sup>6)</sup> Графъ Александръ Петровичъ Толстой былъ оберъ-прокуроромъ Св. Синода съ 1856 по 2 марта 1862 г.

<sup>7)</sup> Извлеч. изъ отчета свн. об. пр. за 1857 г.

реформѣ духовныхъ училищъ обсуждался въ печати духовной и свѣтской \*) Митрополитъ Филаретъ хотя и признавалъ необходимость нѣкоторыхъ улучшеній въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, но не сочувствовалъ переменѣ ихъ устава. Это отношеніе митрополита къ вопросу о реформѣ духовныхъ училищъ, извѣстное изъ переписки его съ частными лицами \*\*), высказывается въ письмѣ къ оберъ-прокурору Святѣйшаго Синода, графу А. П. Толстому, съ мнѣніемъ о „разсужденіяхъ, при чтеніи журналовъ комитета, занимающагося соображеніями о преобразованіи духовныхъ училищъ“. „Представлены мнѣ „разсужденія членовъ конференціи московской духовной академіи: при чтеніи журналовъ комитета, занимающагося соображеніями о преобразованіи духовныхъ училищъ, подписанныя всѣми участниками разсужденія. Съ сими разсужденіями, при семъ препровождаемыми, согласенъ и я. Долгомъ поставлю присовокупить нѣкоторыя разсужденія.

I. „Комитетъ желаетъ общежитія всѣхъ учениковъ; но въ соображеніяхъ о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній читается слѣдующее: „къ общему несчастію училищъ, испорченные дѣти, составляя изъ себя дружныя шайки, пріобрѣтаютъ своею бойкостью и дерзостью преобладающее вліяніе на своихъ нравственно-невинныхъ товарищей“. Можно подумать, что это выписано изъ извѣстной книгѣ о сельскомъ духовенствѣ.

„Неужели подлинно всѣ духовныя училища порабощены преобладающему вліянію дружныхъ шаякъ испорченныхъ дѣтей <sup>10)</sup>?

\*) Изъ періодическихъ духовныхъ изданій дѣлу реформы духовныхъ училищъ много послужило «Православное Обозрѣніе».

\*\*) Напримѣръ изъ писемъ его къ намѣстнику лавры Антонію. См. статью: о письмахъ митрополита Филарета къ намѣстнику Антонію. «Прав. Обзор.» 1888 г. сент. кн. стр. 134—135.

<sup>10)</sup> Представляя въ 1857 г. оберъ-прокурору Св. Синода свое мнѣніе о занисѣхъ подъ заглавіемъ: «нѣкоторыя замѣчанія и предположенія о улучшеніи духовной части» митрополитъ писалъ: «сочинитель проекта говоритъ, что нравственная часть воспитанія въ духовныхъ училищахъ находится въ упадкѣ. Знающій нѣтъ ли лучшее состояніе духовныхъ училищъ не можетъ признать сіе замѣчаніе справедливымъ. Во множествѣ духовныхъ училищъ можно найти примѣры недостаточнаго устройства, и во множествѣ учениковъ примѣры поврежденной нравственности; но вообще нравственное состояніе духовныхъ училищъ въ нѣтъ ли лучшее время не упало, а, при помощи Божіей, довольно возвысилось въ сравненіи съ прежними временами, когда мы учились». Собр. мн. и отвъ Фил. Т. IV, стр. 219.



И если которе-нибудь училище подлинно таково, то сіе ведетъ не къ тому заключенію, что должно преобразовать училище, а къ тому, что должно подвергнуть отвѣтственности ректора и инспектора за нерадивое служеніе.

„Но если болѣе десяти ректоровъ признали такое сужденіе о вѣранныхъ имъ училищахъ, и это не признано несправедливымъ, то съ какою надеждою можно устроить всеобщее общежитіе учениковъ? Развѣ съ тою, что дружнымъ шайкамъ испорченныхъ учениковъ ближе и удобнѣе будетъ распространять свое преобладающее вліяніе на невинныхъ товарищей? Развѣ испорченные ученики, ректоры и инспекторы вдругъ переродятся на лучшее? Къ утѣшенію нельзя признать вполне справедливымъ такое осужденіе ректорами своихъ училищъ и съ ними самихъ себя. Но въ семъ есть та доля истины, что неблагонаправленные ученики могутъ распространять свою заразу на другихъ. И что же удобнѣе, вторгаться ли имъ съ своей заразой въ дома родителей учениковъ, гдѣ найдутъ ихъ по одному, подъ глазами родителей или родственниковъ, или распространять свою заразу въ одномъ домѣ, заключающемъ нѣсколько сотъ учениковъ, гдѣ глазъ инспектора не можетъ объять всего въ необъятномъ многлюдствѣ.

„Въ Москвѣ живутъ въ домахъ родителей и родственниковъ 200 учениковъ семинаріи и 300 учениковъ нашихъ училищъ, половина числа всѣхъ учениковъ. Безъ сомнѣнія, можно положить, что вмѣщеніе сихъ 500 учениковъ въ тысячное общежитіе, не доставило бы имъ преимуществъ въ нравственномъ образованіи, между тѣмъ, какъ чрезмѣрно затруднило бы и надзоръ, и хозяйство.

II. „Напрасно почитаетсяне удобнымъ, чтобы ученики исповѣдывались и причащались святыхъ таинъ въ усупенскій постъ. Священно и церковно-служители обязаны исполнять сіе въ сей постъ: слѣдовательно могутъ и ученики съ ними.

III. „Въ великій постъ къ преждеосвященнымъ литургіямъ и къ службамъ великаго канона и акаѳиста учащіеся могутъ приходить такъ, чтобы учебные часы дня были только передвинуты, или немного уменьшены, а не совсѣмъ отмѣнены.

IV. „Вообще при разсужденіяхъ о преобразованіи училищъ требуетъ вниманія то, что большая часть порицаній, которыми

щедро наполнены соображенія, по прямому заключенію ведутъ не столько къ нуждѣ преобразованія уставовъ, сколько къ нуждѣ возбудить въ начальникахъ и наставникахъ ревность, дѣятельность, живое усердіе, и сильное сознаніе того, что, какъ излишняя холодная строгость, такъ и человѣколюбивая поблажка ученикамъ суть не добродѣтели, а пороки. Вотъ и помощь изъ соображеній: о душевномъ настроеніи воспитанниковъ; о движеніяхъ пробуждающейся мыслительности, о утонченіи совѣсти ихъ никто не думаетъ“. Зачѣмъ же никто не думаетъ? Для чего же думаютъ не о томъ, чтобы духъ свой возбудить, а только о томъ, чтобы букву устава переименовать?“ Февраля 10, 1861 г. (№ 570).

Въ жизни нѣкоторыхъ нашихъ духовно-учебныхъ заведеній въ началѣ шестидесятыхъ годовъ обнаружилось такіа неслѣтлыя явленія, которыя могли давать право сторонникамъ реформы настаивать на необходимости всесторонняго преобразованія ихъ. Въ 1861 году произошли въ казанской духовной академіи прискорбныя событія, доставившія не мало заботъ и тревоги святителю Филарету. 16 апрѣля 1861 г. студенты казанской академіи вмѣстѣ съ студентами университета, въ числѣ 150, служили на кладбищѣ паннихиду по убитымъ въ селѣ Безднѣ крестьянамъ, причѣмъ бакалавръ Щаповъ говорилъ демократическую рѣчь. Паннихиду служили священникъ Яхонтовъ и іеродіаконъ Мелетій. Оберъ-прокуроръ Св. Синода графъ А. П. Толстой, увѣдомля объ этомъ митрополита Филарета просилъ его командировать въ Казань способнаго и благонадежнаго архимандрита для собранія свѣдѣній не только объ этомъ происшествіи, о числѣ студентовъ академіи, бывшихъ на паннихидѣ, ихъ именахъ, но и подробныхъ свѣдѣній о каждомъ изъ нихъ, о Щаповѣ и его рѣчи и вообще о духѣ и направленіи всей казанской академіи. Митрополитъ отправилъ въ Казань для производства слѣдствія извѣстнаго своею опытностію въ дѣлахъ слѣдственныхъ даниловскаго архимандрита Іакова (послѣ Владимира, епископа муромскаго), снабдивъ его пространною инструкціею. Въ помощники Іакову былъ назначенъ оберъ-секретарь Св. Синода Олѣерьевъ. По полученіи отчета о произведенномъ слѣдствіи, митрополитъ пишетъ письмомъ оберъ-

прокурору съ пространнѣмъ мнѣніемъ о казанскомъ дѣлѣ <sup>11)</sup>. „Во исполненіе высочайшей воли, при весьма секретномъ отношеніи вашего сіятельства, отъ 14 дня сего іюля, препровожденъ ко мнѣ отчетъ слѣдователей по дѣлу о паннихидѣ по убитымъ въ Безднѣ, и требовано отъ меня заключеніе. Въ семъ дѣлѣ заключаются и требуютъ отдѣльнаго разсмотрѣнія два дѣла: о совершеніи паннихиды и привосновенныхъ къ сему и о состояніи казанской академіи.

I. „Главный вопросъ, безъ разрѣшенія котораго нельзя опредѣлить достоинство дѣйствій лицъ, есть слѣдующій: паннихида была ли чистымъ дѣйствіемъ, котораго побужденіемъ было челоуѣколюбіе и набожность; или церковное дѣйствіе было злоупотреблено, чтобы произвестъ гражданскую демонстрацію противъ дворянства, или даже политическую противъ правительства?“ Подробно разобравъ данныя, добытыя слѣдствіемъ, митрополитъ приходитъ къ такому заключенію, что служеніе паннихиды было манифестаціею, направленною къ распространенію въ народѣ неудовольствія противъ правительства. Митрополитъ даетъ свое заключеніе и относительно участниковъ въ этой манифестаціи. О служившихъ паннихиду состоялось Высочайшее повелѣніе о заключеніи ихъ въ Соловецкій монастырь. Изъ нихъ болѣе виновнымъ оказался священникъ Яхонтовъ, который въ возгласѣ употреблялъ политическаго значенія формулу: „убіенныхъ за свободу и любовь къ отечеству“ <sup>12)</sup>.

Митрополитъ находитъ, что „Высочайшее повелѣніе должно быть примѣнено къ священнику Яхонтову, съ тѣмъ, чтобы онъ въ Соловецкомъ вразумляемъ былъ къ исправленію образа мыслей его и нравственныхъ расположеній, чтобы о успѣхѣ въ семъ были срочныя донесенія Св. Синоду, и чтобы по исправленіи Св. Синодъ далъ ему соотвѣтственное назначеніе. При-

<sup>11)</sup> Мнѣніе занимаетъ 11 печатныхъ страницъ.

<sup>12)</sup> Этотъ священникъ Яхонтовъ въ 1863 г. просилъ оберъ-прокурора о дозволеніи ему поступить въ число студентовъ московской академіи и оберъ-прокуроръ спрашивалъ объ этомъ мнѣніи митрополита Филарета. Митрополитъ, возмущавшій самое невыгодное мнѣніе о Яхонтовѣ, отвѣчалъ между прочимъ: «Украшать ли духовенство магистры, бывшіе гнѣдами свободолюбивыхъ паннихидъ? Если слово мое можетъ быть удостоено вниманія, смѣю сказать, что лабра, академія и я желали бы, чтобы мимо насъ прошелъ священникъ Яхонтовъ» (721).

нѣтіе же его въ академію было бы несообразно съ достоинствомъ академіи“. О Мелетіѣ, который согласно одобряется начальниками и наставниками, а также и ревизовавшимъ митрополитъ находить справедливымъ представить его Высочайшему милосердію, чтобы онъ посланъ былъ не въ Соловецкій, а въ одинъ изъ монастырей ближайшихъ епархій. Наиболѣе виновнымъ святитель признаетъ бакалавра Шапова, который, по его словамъ, „видъ возмутительной демонстраціи сообщилъ паннихидъ своею рѣчью. Въ совершенную противность и обычаю и церковнымъ правиламъ онъ, свѣтскій человекъ, въ свѣтской одеждѣ, сталъ предъ алтаремъ на амвонѣ, гдѣ читается Евангеліе и произнесъ возмутительную рѣчь. При воззрѣніи на образъ мыслей и дѣйствій не уволенного еще отъ академіи бакалавра Шапова собственно со стороны духовнаго вѣдомства, и съ справедливостію и съ цѣлію отстранить вредный примѣръ, согласнымъ представляеть удалить его изъ академіи и изъ духовнаго званія; и такъ какъ онъ обнаружилъ превратное понятіе о ученіи Христовомъ, несомнѣнное съ истинною вѣрою, то подвергнуть его враужденію и увѣщанію въ монастырь, по распоряженію Св. Синода, если не встрѣтится тому препятствія“. Относительно участвовавшихъ въ паннихидѣ студентовъ митрополитъ находить, что „справедливость и снисхожденіе къ нимъ были бы соединены, еслибы положено было при настоящемъ окончаніи академическаго года въ спискѣ поведенія поставить ихъ во второмъ разрядѣ, съ тѣмъ впрочемъ, чтобы сіе не было преградою для полученія степеней магистра и кандидата тѣмъ изъ нихъ, которые въ слѣдующемъ году окажутся достойными по успѣхамъ въ наукахъ и по поведенію“. Въ концѣ своего мнѣнія по первому дѣлу святитель пишетъ: „наконецъ, невольно рождается вопросъ, какъ согласить то, что (по) дѣлу, за которое студенты академіи подвергнуты отвѣтственности, виновниками открыто объявляютъ себя студенты университета, и остаются безъ всякой отвѣтственности. По сему вопросу духовному вѣдомству принадлежитъ не сужденіе, а только удивленіе“ (605).

II. Мнѣніе о состояніи казанской академіи митрополитъ основываетъ на отчетѣ слѣдователей и находить, что состояніе учебнаго и нравственнаго управленія академіи неудовлетворительно. Отвѣтственность за такое состояніе академіи ревизоры возла-



гаютъ на ректора <sup>13)</sup>, о которомъ даютъ не очень лестные отзывы. Приведа эти отзывы, митрополитъ приходитъ къ такому заключенію, что нужно дать академіи другаго начальника (605) <sup>14)</sup>.

Кромѣ казанской академіи обнаружались неурядиства и въ другихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Въ витебской семинаріи были усмотрѣны безпорядки, которые привели высшее начальство къ мысли о закрытіи этой семинаріи. Въ особой запискѣ, представленной оберъ-прокурору Св. Синода митрополитъ рѣшительно возстаеъ противъ мысли о закрытіи семинаріи, доказывая что такая во многихъ отношеніяхъ неудобная мѣра не оправдывается тѣми причинами, которыя къ тому побуждали <sup>15)</sup>. Послѣдствіемъ этихъ причинъ, по словамъ святителя, должны быть изслѣдованіе, судъ и удаленіе или обезоруженіе виновныхъ (593). Ревизія пермской семинаріи, произведенная по мысли митрополита вмѣсто предполагавшагося также закрытія ея, открыва, что нравственное состояніе этой семинаріи разстроено, причиною чего, по мнѣнію ревизора вредное внѣшнее вліяніе, а главнымъ образомъ система шпіонства и дурное обращеніе начальниковъ съ учениками. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода, писанномъ 26 октября 1861 года, разбирая донесеніе ревизора, митрополитъ показываетъ, что главною причиною разстройства семинаріи не столько система шпіонства, сколько зароненныя въ семинарію сѣмена демократіи, которыя съеъ

<sup>13)</sup> Ректоромъ академіи былъ архимандритъ Іоаннъ Соколовъ, впослѣдствіи епископъ смоленскій, скончавшійся въ 1869 г. О немъ Никодимъ Казанцевъ, бывшій викарій казанскій даетъ такой отзывъ: «человѣкъ ученый, и съ счастливыми талантами, но къ сожалѣнію, держитъ себя отдаленно, надменно и повелительно» (605).

<sup>14)</sup> Къ такому же заключенію митрополитъ приходитъ и по другому дѣлу, возникшему въ казанской академіи одновременно съ дѣломъ о происшествіи 16 апрѣля по дѣлу о жалобѣ наставниковъ академіи на ректора академіи архимандрита Іоанна. На жалобу наставниковъ ректоръ отвѣчалъ огульнымъ осужденіемъ ихъ. Такой способъ оправданія нанесъ справедливую оцѣнку въ написанномъ, по порученію высшаго начальства, митрополитомъ мнѣніи о письмѣ и объясненіяхъ ректора казанской академіи архимандрита Іоанна, по жалобѣ на него наставниковъ той же академіи (607). Мнѣніе митрополита, въ которомъ приведены и оправданія ректора интересный документъ для характеристики духовно-учебныхъ заведеній въ началѣ шестидесятихъ годовъ.

<sup>15)</sup> Обнаружены безпорядки въ нравственномъ и хозяйственномъ состояніи семинаріи, какъ можно заключить и мнѣніи митрополита.

по Россіи врагъ, спящимъ челоѣкомъ“ и возстаетъ противъ мысли о закрытіи семинаріи, настаивая на необходимости новаго подробнаго разслѣдованія (629). Мнѣніе митрополита Филарета по поводу безпорядковъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ ярко изображая до-реформенное ихъ состояніе, поназываютъ, какъ умѣнье святителя представить въ ясномъ свѣтѣ самое неясное и запутанное дѣло и строго безпристрастное отношеніе къ нему нерѣдко предохраняли высшее начальство отъ поспѣшныхъ заключеній и принятія мѣръ, неблагоприятныхъ для интересовъ духовенства<sup>16)</sup>. Кромѣ рѣшенія вопроса о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній вниманіе духовнаго начальства въ началѣ шестидесятыхъ годовъ было обращено и на благоустроеніе монастырей. Святитель Филаретъ строгій аскетъ, находившійся въ постоянномъ духовномъ общеніи съ замѣчательными старцами подвижниками, ревновалъ о сохраненіи въ общежительныхъ монастыряхъ тѣхъ правилъ, которыми славны были монастыри, основанные извѣстными въ исторіи подвижниками. Въ февралѣ 1861 года митрополитъ чрезъ синодальнаго оберъ-прокурора представилъ на благоусмотрѣніе Св. Синода составленный имъ проектъ правилъ объ избраніи настоятелей въ общежительные монастыри<sup>17)</sup>. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору

<sup>16)</sup> Слѣдуетъ замѣтить еще и то, что святитель Филаретъ старался не только оградить наши духовныя училища отъ рѣшительныхъ мѣръ, какія могло предпринять начальство по отношенію къ нимъ въ извѣстныхъ случаяхъ, но и защитить отъ тѣхъ нареканій, какія встрѣчались въ печати. Въ журналѣ землевладѣльцевъ за 1858 г. напечатана была статья, въ которой между прочимъ было сказано: «теперь навѣрно, ни одинъ порядочный отецъ, естественно дорожащій нравственностію своего сына, ни за что не отдастъ его въ духовную академію, а тѣмъ менѣе въ семинарію. Самое это названіе должно быть изгнано изъ русскаго языка: до того оно опошлилось и омерзѣло». Въ своемъ мнѣніи по поводу этой статьи митрополитъ писалъ: «овъ (журналъ) находитъ излишнимъ трудъ доказывать, что семинаріи негодны, что самое названіе ихъ «омерзѣло», находитъ достаточнымъ то, что произнесъ жестокое порицаніе. Не обращаетъ вниманія на то, что законъ запрещаетъ порицательныя выраженія даже на лицо, на которое приносятъ жалобу, какъ на виновное, и въ высшей оскорбительными словами порицаетъ цѣлый кругъ учреждений, пользующихся Высочайшимъ покровительствомъ». Собр. мн. и отз. м. Филарета т. IV, № 507. Такая защита духовно-учебныхъ заведеній особенно нужна была въ то время, когда обнаружившіяся въ нихъ недостатки давали поводъ нѣкоторымъ къ неумѣреннымъ порицаніямъ ихъ.

<sup>17)</sup> Оптинскій старецъ іеросхимникъ Макарій чрезъ своихъ учениковъ просилъ

святитель говорить, что „изъ наблюденій надъ возвышеніемъ и пониженіемъ благоустройства разныхъ общежительныхъ монастырей съ переменю настоятелей не разъ открывалась потребность, чтобы избраніе настоятелей въ сіи монастыри ограждено было твердыми правилами“. Въ проектѣ сказавъ, что „польза монашества и польза церкви требуютъ, чтобы общежительные монастыри сохраняемы были неослабно въ характерѣ имъ свойственномъ“, митрополитъ даетъ слѣдующія правила: I. „Настоятель общежительнаго монастыря избирается преимущественно изъ братіи того же монастыря, а въ случаѣ нужды, изъ другаго монастыря, также общежительнаго. II. Избраніе двухъ кандидатовъ на вакансію настоятеля происходитъ при благочинномъ монастырей, или въ случаѣ нужды, при другомъ довѣренномъ отъ епархіальнаго преосвященнаго лицѣ, по молитвѣ, въ собраніи всѣхъ монашествующихъ. III. Если не ояжется простаго единогласнаго избранія, то представляется каждому изъ монашествующихъ въ своей келліи, написать имена двухъ избираемыхъ имъ, и въ свернутой или запечатанной запискѣ, по возобновленіи собранія, положить въ одну общую чашу, изъ которой тогда же записки вынимаются, записываются особо показанныя въ нихъ имена, и отмѣчается, кто сколько разъ поименованъ, или что то же, кто сколько получилъ голосовъ. Два получившіе наибольшее число голосовъ признаются кандидатами. IV. Изъ двухъ кандидатовъ епархіальный преосвященный утверждаетъ одного по своему усмотрѣнію. V. Еслибы онъ усмотрѣлъ важныя причины, препятствующія утвержденію того и другаго; онъ можетъ избрать отъ себя кандидата, и представить все избраніе на разрѣшеніе Св. Синода, съ изъясненіемъ обстоятельствъ. VII. Все остающееся по смерти настоятеля общежительнаго монастыря, хотя бы и не значилось по монастырскимъ документамъ, признается собственностию монастыря“. Эти правила, по мнѣнію митрополита, съ пользою могутъ быть въ настоящее время введены въ 10 мужскихъ и 3 женскихъ монастыряхъ (571). Заботъ церковнаго правительства о благоустроеніи монастырей требовали и нестроенія, которыя въ это время обнаружались

---

митрополита, чтобы онъ исходатайствовалъ отъ Св. Синода правила о избраніи въ настоятели преимущественно изъ собственныхъ старцевъ общежитія.

въ нѣкоторыхъ монастыряхъ. Въ 1861 году возникло сложное дѣло о Дивѣвскомъ женскомъ монастырѣ, по поводу котораго митрополитъ Филаретъ писалъ 6 писемъ къ оберъ-прокурору, 6 донесеній Св. Синоду и одно обширное мнѣніе. Не мало на дѣлавшее въ свое время толковъ Дивѣвское дѣло<sup>18)</sup> заслуживаетъ вниманія какъ по проницательности и рѣдкому безпристрастію, которыя явилъ святитель въ дѣлѣ, гдѣ нужно было „клевету обратить въ истину“, такъ и потому, что въ этомъ дѣлѣ ему пришлось заботиться о сохраненіи церковной дисциплины въ управленіи *іерархическомъ*. Нестроенія въ Дивѣвскомъ общежитіи начались тѣмъ, что духовникъ общины монахъ Іоасафъ<sup>19)</sup>, уволенный отъ этой должности Св. Синодомъ былъ принятъ въ особенную довѣренность преосвященнаго нижегородскаго и началъ самовольно распоряжаться Дивѣвскимъ общежитіемъ, что могло повести къ различнаго рода беспорядкамъ, о чемъ митрополитъ Филаретъ и извѣщалъ оберъ-прокурора Св. Синода письмомъ 27 марта 1861 года (579). Волгѣ затѣмъ, когда Дивѣвская община была переименована въ монастырь, преосвященный Нектарій<sup>20)</sup>, по вліянію Іоасафа и приверженной къ нему монастырской партіи, приказалъ избрать новую настоятельницу, не смотря на усиленные просьбы большинства сестеръ оставить прежнюю уважаемую начальницу Елизавету Ушакову. По настоянію преосвященнаго, вопреки желанію большинства, избрана была въ настоятельницы на мѣсто Ушаковой Гликерія. Объ этомъ обстоятельствѣ, равно и о другихъ беспорядкахъ въ Дивѣвѣ частными письмами было доведено до свѣдѣнія графа А. П. Толстаго. Графъ конфиденціальнымъ отношеніемъ отъ 14 іюня увѣдомилъ митрополита, что обстоятельства избранія начальницы въ новооткрытый Дивѣвскій монастырь

<sup>18)</sup> Какъ можно видѣть изъ писемъ П. С. Казанскаго, въ которыхъ не разъ упоминается о Дивѣвскомъ дѣлѣ. Въ связи съ этимъ дѣломъ П. С. поставилъ и распоряженіе духовнаго начальства объ устроеніи общежительныхъ монастырей. См. ст. «Недавнее прошлое по письмамъ современника». Пр. Обзор. 1883 г. іюль.

<sup>19)</sup> Этотъ іеромонахъ Іоасафъ былъ сомнительной нравственности и со странностями, которыя показывали въ немъ человѣка не вполне здравомыслящаго. Онъ задумалъ близъ Дивѣвскаго монастыря устроить скитъ о 12 вратахъ по подобію скити небесной—«мечта, по выраженію митрополита Филарета, выходящая изъ предѣловъ здравомыслія».

<sup>20)</sup> Нектарій Надеждинъ, впоследствии архіеп. харьковскій, ум. въ 1874 г.



должны подвергнуться оѳфициальному дознанію, что не особенно могло быть пріятно для святителя, такъ какъ подвергалось нересмотру дѣйствованіе преосвященнаго Нектарія, о которомъ онъ „возымѣлъ добрую для церковнаго управленія надежду“ (письмо къ Толстому № 598). Для производства дознанія отправленъ въ Дивѣево извѣстный архимандритъ Іаковъ вмѣстѣ съ чиновникомъ Барковымъ. Въ тоже время Св. Синодъ послалъ преосвященному Нектарію указъ объ оставленіи Дивѣевской обители подъ управленіемъ Елизаветы Ушаковой. Но преосвященный этого указа не исполнилъ, а надъ Елизаветой Ушаковой, по несправедливымъ навѣтамъ, назначилъ слѣдствіе. Св. Синодъ посылалъ преосвященному Нектарію еще два указа, которыми подтверждался первый указъ и повелѣвалось прекратить начатое слѣдствіе надъ Ушаковой, но и эти указы остались безъ исполненія. Въ своемъ донесеніи объ этомъ Св. Синоду митрополитъ писалъ: „указомъ Св. Синода, отъ 24 іюня, предписано было преосвященному Нектарію, епископу нижегородскому, оставить Дивѣевскій монастырь подъ управленіемъ начальствовавшей въ Дивѣевской общинѣ Елизаветы. Сіе не исполнено. Указомъ Св. Синода, отъ 2 августа, подтверждено исполнить сіе. И сей подтвердительный указъ Св. Синода остается безъ исполненія, какъ видно изъ доставленнаго мнѣ производителями назначеннаго Св. Синодомъ слѣдствія архимандритомъ Іаковымъ и надворнымъ совѣтникомъ Барковымъ, оѳфициальнаго свѣдѣнія, отъ 6 сентября, прилагаемаго при семъ въ подлинникѣ. Чтя законность и достоинство Св. Синода, опасаясь затрудненія для слѣдователей, запутанности слѣдствія и дѣйствія вреднаго примѣра, не могу не довести о вышеизложенномъ Св. Синоду“ (617). Въ письмѣ къ оберъ-прокурору графу Толстому 29 сентября митрополитъ писалъ: „по извѣстному дѣлу Дивѣевскаго монастыря и третій указъ Св. Синода остается безъ исполненія. Свѣдѣніе сіе имѣю отъ 19 сентября, то-есть чрезъ 27 дней изданія указа. Было время исполнить. Очевидно, что не хотятъ. Не слыхивалъ я подобнаго рѣзкаго противленія Святѣйшему Синоду. Доношу Св. Синоду о неисполненіи троекратнаго предписанія. Благоволите и вы обратить вниманіе на охраненіе достоинства Святѣйшаго Синода и на поддержаніе дисциплины въ церковномъ управленіи въ такое время, когда неповиновеніе всюду распространяется и

усиливается. Рече Господь: аще свѣтъ, иже въ тебѣ тма, то тма кольми. Если въ духовномъ вѣдомствѣ разрушится повиновеніе, это будетъ горше, нежели въ свѣтскомъ“ (623).

Послѣ этихъ донесеній митрополита, въ Петербургѣ наклонны были поступить съ преосвященнымъ нижегородскимъ строго; но митрополитъ предложилъ болѣе мягкія мѣры. Въ письмѣ къ намѣстнику лавры Антонію 7 октября, митрополитъ писалъ: „дѣло Дивѣевское, кажется, обращается на лучшій путь. Я написалъ къ преосвященному Нектарію, какъ полагалъ, съ малою впрочемъ надеждою, которая по отправленіи письма еще уменьшилась. Я узналъ, что преосвященный смотритъ на брошенный имъ жребій, какъ на волю Божию, и потому ставить свое дѣло выше рѣшенія Св. Синода. Не зная сего мнѣнія, я и не писалъ противъ него, а говорилъ только противъ незаконности и неповиновенія. Въ Петербургѣ оказалась наклонность употребить строгую мѣру. Тогда я, доставлявшій прежде только свѣдѣнія, безъ рѣшительнаго мнѣнія, рѣшился предложить и предложилъ мѣру болѣе скромную, именно: изъять впредь до усмотрѣнія Дивѣевскій монастырь изъ вѣдомства преосвященнаго Нектарія, и поручить вѣдомству сосѣдняго архіерея, дабы такимъ образомъ привести дѣло въ порядокъ, а преосвященному Нектарію сдѣлать чрезъ первенствующаго члена Синода вразумленіе и увѣщаніе“ (IV, 1408).

По производствѣ дознанія о Дивѣевскомъ дѣлѣ святитель Филаретъ представилъ Св. Синоду обстоятельное изложеніе этого дѣла на 245 листахъ вмѣстѣ съ своимъ мнѣніемъ. Въ этомъ мнѣніи, на основаніи свѣдѣній, добытыхъ слѣдствіемъ, митрополитъ подробно доказываетъ и неправильность избранія въ настоятельницы Гликеріи на мѣсто Ушаковой и вредъ для обители всѣхъ распоряженій и дѣйствій принятаго въ особенную довѣренность у преосвященнаго нижегородскаго іеромонаха Іоасафа и приводитъ къ разрѣшенію дѣло, которое такъ много вниманія потребовало отъ высшаго духовнаго начальства <sup>21)</sup>.

<sup>21)</sup> Объясняя отношенія Іоасафа къ обители, митрополитъ въ своемъ мнѣніи изображаетъ нѣкоторыя темныя стороны жизни въ Дивѣевѣ. Такъ этотъ Іоасафъ жилъ въ одной келліи съ благочинной Татьяной. На работы ходилъ окруженный толпою сестръ. Въ 1850 г., вслѣдствіе прошенія послушницы Ѳоминой, забеременевшей отъ зятя Іоасафа, Мурановой, гражданскій губернаторъ просилъ пре-

Церковная жизнь первой половины шестидесятыхъ годовъ выставляла на очередь и другіе важнаго значенія вопросы, которые требовали отъ святителя Филарета подробнаго разсмотрѣнія и обсужденія, какъ то: объ обезпеченіи быта православнаго духовенства, о совѣтахъ церковныхъ или попечительствахъ, объ участіи духовенства въ гражданскомъ управленіи, о церковной собственности, о расколѣ, о празднованіи памяти первоучителей славянскихъ.

Вопросъ объ улучшеніи быта духовенства былъ такимъ же существеннымъ вопросомъ времени въ началѣ шестидесятыхъ годовъ, какъ и вопросъ о преобразованіи духовно-учебныхъ заведеній. Въ это время и правительство и общество обратили особенное вниманіе на положеніе духовенства. Обезпеченіе нуждъ духовенства было предметомъ заботливаго вниманія Государя Императора. 28 іюня 1872 года Государь повелѣлъ составить особое присутствіе изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, которому поручить изысканіе способовъ къ большому обезпеченію быта духовенства, и между прочимъ именно: 1) къ расширенію средствъ матеріальнаго обезпеченія приходскаго духовенства; 2) къ увеличенію его гражданскихъ правъ и преимуществъ; 3) къ открытію дѣтямъ священно и церковно-служителей путей для обезпеченія своего существованія на всѣхъ поприщахъ гражданской дѣятельности; 4) къ открытію духовенству способовъ ближайшаго участія въ приходскихъ и сельскихъ училищахъ<sup>21)</sup>. Появились разные проекты объ улучшеніи быта духовенства, усердно обсуждался этотъ вопросъ и въ духовной и свѣтской печати<sup>22)</sup>. Въ ноябрѣ 1861 года бывший оберъ-прокуроръ Св. Си-

---

освященнаго Густина удалить Іоасафа изъ обители, что и было исполнено (638). Изъ писемъ митрополита къ намѣстнику лавры видно, что неурядиства въ Дивеевѣ продолжались и послѣ 1861 года.

<sup>21)</sup> Членами Высочайше утвержденнаго присутствія для обезпеченія быта духовенства, подъ предсѣдательствомъ митрополита петербургскаго, со стороны духовной назначались тѣ же лица, которыя въ продолженіе занятій комитета будутъ составлять присутствіе Св. Синода, а со стороны свѣтской: генераль-адъютантъ князь Долгоруковъ, министръ внутреннихъ дѣлъ, министръ государственныхъ имуществъ, оберъ-прокуроръ Св. Синода и директоръ духовно-учебнаго Управленія.

<sup>22)</sup> Обсуждая вопросъ объ улучшеніи быта духовенства свѣтская печать затронула и другіе вопросы. Такъ въ 136 № «Петербургскихъ Вѣдомостей» за 1862 г.

нода графъ А. П. Толстой увѣдомляетъ митрополита Филарета, что министръ внутреннихъ дѣлъ П. А. Валуевъ представилъ Государю проектъ о мѣрахъ къ возвышенію у насъ духовнаго сословія, которыя должны состоять въ надѣленіи сельскаго духовенства землею; въ предоставленіи нѣкоторыхъ правъ и преимуществъ воспитанникамъ семинарій и академій и въ введеніи епископовъ въ государственный совѣтъ, и что по Высочайшему повелѣнію предметъ сей будетъ разсматриваться въ особомъ комитетѣ подъ предѣдательствомъ великаго князя Константина. Въ отвѣтномъ письмѣ къ графу Толстому относительно улучшенія быта духовенства митрополитъ писалъ: „относительно новаго надѣленія сельскаго духовенства землею, я сказалъ и теперь остаюсь въ тѣхъ же мысляхъ, что мѣра сія для многихъ мѣстъ не довольно надежна, частію по малоземелію, частію по нерасположенію прихожанъ и неудовлетворительной дѣятельности начальствъ; почему и опредѣленной уже закономъ полной тридцатишести десятинной пропорціи земли не можно иногда добиться. Болѣе образованные изъ сельскаго духовенства отстали отъ земледѣлія. Для заведенія онаго вновь нуженъ капиталъ, котораго у нихъ нѣтъ, и изученіе онаго опытное, которое болѣе или менѣе отвлекало бы ихъ отъ дѣлъ по обязанности. Отдаваніе земли въ аренду не много обѣщаетъ успѣха и пользы, особенно нынѣ, когда и помѣщики ограничиваютъ воздѣлываніе своей земли, потому что свободный трудъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ оказывается лѣнливимъ и несговорчивымъ. Вопросъ о предоставленіи воспитанникамъ академій и семинарій правъ, которыя способствовали бы имъ изъ обремененнаго числомъ ихъ духовнаго званія переходить въ другія заслуживаетъ вниманія. Но какъ о семъ не сообщено мнѣ никакого опредѣленнаго предположенія, то неудобно мнѣ представить о семъ какое-либо опредѣленное мнѣніе. О составленіи комитета изъ духовныхъ <sup>24)</sup> и

была посвящена статья, въ которой поднятъ былъ вопросъ о дозволеніи священникамъ вступить во второй бракъ, объ отобраніи у монастырей имущества. По поводу этой статьи митрополитъ писалъ особое письмо товарищу оберъ-прокурора, въ которомъ указавъ на несправедливость и неприличіе нѣкоторыхъ сужденій статьи, просилъ, чтобы «священные догматы, церковныя правила защищены были силою закона» (718).

<sup>24)</sup> Въ письмѣ къ высокопреосвященному Исидору святитель Филаретъ выска-

«свѣтскихъ лицъ для разсмотрѣнія нѣкоторыхъ вопросовъ, относящихся до внѣшняго быта духовенства, мой отзывъ былъ и есть тотъ, что сіе можетъ быть полезно съ тѣмъ, чтобы комитетъ не касался внутренняго устройства духовнаго званія, которое особенно нужно охранять отъ потрясенія, когда многое потрясено» (635).

Въ іюнь 1862 года новый оберъ-прокуроръ Св. Синода А. П. Ахматовъ <sup>23)</sup> препроводилъ на разсмотрѣніе митрополита Филарета проектъ Высочайше утвержденныхъ правилъ объ обезпеченіи и устройствѣ духовенства въ пріамурскомъ краѣ. Эти правила предположено было примѣнить и въ прочимъ губерніямъ, кромѣ западныхъ. Не излагая здѣсь ни пріамурскихъ правилъ, ни замѣчаній на нихъ митрополита Филарета <sup>24)</sup>, направленныхъ главнымъ образомъ къ показанію малопримѣнимости этихъ правилъ ко всѣмъ губерніямъ, позволяемъ остановить вниманіе читателей на дополнительномъ мнѣніи святителя о доходахъ церковныхъ причтовъ при исполненіи церковныхъ требъ въ руки или въ кружку, написанномъ имъ съ цѣлію оградить обычныя средства содержанія духовенства отъ нареканій, которыя въ то время раздавались въ обществѣ, какъ они раздаются нерѣдко и теперь.

I. „Обычай ручныхъ доходовъ причта при требахъ нынѣ многіе осуждаютъ, какъ неблагородный, называя это платою. II. Въ

---

зывается противъ введенія въ составъ комитета Св. Синода. «Когда я прочиталъ въ вѣдомостяхъ о новомъ комитетѣ, мнѣ сомнительнымъ показалось, что въ него погруженъ весь Святѣйшій Синодъ. Еслибы вступили въ него нѣсколько духовныхъ лицъ синодальныхъ и не синодальныхъ, и еслибы они едѣлали уступки чуждымъ мнѣніямъ, не вполне благопріятнымъ церкви: былъ бы въ резервѣ Святѣйшій Синодъ. Теперь вы будете сражаться, не имѣя за собою резерва» (685).

<sup>23)</sup> А. П. Ахматовъ былъ оберъ-прокуроромъ съ 2 марта 1862 г. по 3 іюня 1865 года. Митрополитъ былъ доволенъ назначеніемъ Ахматова. «Новый оберъ-прокуроръ подаетъ благую надежду, что будетъ пецися о благѣ церкви, въ ея соврикосновеніи съ государствомъ», писалъ святитель намѣстнику Антонію (IV, 1435).

<sup>24)</sup> Обратимъ вниманіе на одно замѣчаніе святителя, оправдываемое нѣкоторою практикою. Опредѣлить мѣру, что дать за молебенъ или паннихиду, неудобно. Для бѣднаго гривну дать тяжелѣе, нежели для богатаго рубль. А когда назначится гривна, тогда и богатый не стыдятся дать гривну, и скажутъ: я исполнилъ законъ.

прежнія времена не почитали сего платомъ, и не сравнивали священника съ нанятымъ работникомъ, но почитали это законнымъ доходомъ, принадлежащимъ службѣ, подобно какъ, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ государствахъ судья получаетъ уваженный доходъ отъ производимыхъ дѣлъ. III. Апостолъ говоритъ: *служащій олтарю со олтаремъ дѣлается: такъ и Господь повелъ проповѣдающимъ благовѣстіе отъ благовѣстія жити*. Благородно это, или нѣтъ? IV. Евреи приносили къ олтарю приношенія, которыхъ, часть, иногда самая большая, доставалась священнику, и давали священникамъ десятину и не думали, что это неблагородно, а думали, что это благочестиво, и что они принимаютъ участіе въ служеніи Богу, обезпечивая служащихъ Богу. Съ подобнымъ расположеніемъ и у насъ добрые православные, смотря по состоянію, стараются быть щедрыми для священника, дабы онъ съ благодарностію усердіе молился за нихъ. Благородно это, или нѣтъ? V. Нѣсколько десятилѣтій назадъ, я имѣлъ случай близко знать отношенія нѣкоторыхъ священниковъ къ прихожанамъ. Одинъ священникъ, вступая въ приходъ, состоящій изъ населенія необразованнаго не понравился прихожанамъ, потому что опредѣленъ безъ ихъ согласія, молодой вмѣсто стараго: и они сговорились выгнать его скудностію доходовъ. За всякую потребу ему давали не болѣе, какъ полушву или денежку. Онъ принималъ, не показывая неудовольствія. Между тѣмъ прилежно совершалъ церковное богослуженіе; и на всякій зовъ для исполненія требъ являлся немедленно. Но чрезъ долгое время блоннамъреннѣйшіе изъ прихожанъ, а потомъ и прочіе, усовѣстились и сдѣлались болѣе обыкновеннаго щедры къ священнику, вознаграждая его за лишеніе, которое онъ терпѣливо перенесъ. И потомъ въ продолженіе многолѣтней службы его сохранили къ нему такое благорасположеніе и усердіе, что такъ-называемую новь (начатки полевыхъ работъ), если онъ къ кому не пришелъ или не прислалъ для полученія ея, приносили въ домъ его, съ замѣчаніемъ: что ты насъ забылъ<sup>27)</sup>. Менѣе ли здѣсь христіанства, нравственности, благородства и—если нужно и сіе модное слово — цивилизаціи, нежели въ томъ, чтобы, по Пріамурскимъ

<sup>27)</sup> Это митрополитъ говоритъ о своемъ родителѣ, священникѣ Троицкой, въ городѣ Коломиѣ, церкви.

црвнламъ, разложить посемейно, или цодушно на прихожанъ въ пользу священника оброкъ, тогда какъ крестьяне освобождаются отъ оброка помѣщикомъ. Не говорю здѣсь о жалованьѣ изъ казны. Это иное дѣло. VI. Недавно можно было читать въ вѣдомостяхъ, что во Франціи нѣкоторые священники, чтобы увеличить такъ-названную лепту святаго Петра (оборотъ денегъ для папы), увеличили третью долю дохода, получаемый ими отъ прихожанъ. Видите, во Франціи не почитается неблагороднымъ не только получать доходъ отъ прихожанъ, но и произвольно увеличивать мѣру его. VII. Святій Григорій Богословъ въ третьемъ увѣщательномъ къ крещенію словѣ говоритъ: „стыдно говорить: гдѣ у меня приношеніе по крещенію“. И далѣе: „нѣтъ ничего для Бога великаго, чего бы не далъ и нищій“. „Здѣсь кто усердѣе, тотъ и богатѣе“. Не говорить онъ: на что приношеніе по крещенію? На что плата священнику? Это неблагородно. Не отрицаетъ того, что приношеніе по обычаю дать прилично, а говоритъ только, что не надобно стыдиться, если приносить малое приношеніе; довольно если приносишь съ усердіемъ. Благородно ли мыслить и говорить святій Григорій. VIII. Древняя правительствующая церковь не пропустила безъ вниманія предмета, о которомъ теперь разсуждаемъ. Шестаго вселенскаго собора правиломъ 23, она осудила требованіе священнослужителемъ денегъ, или чего инаго, при преподаваніи святаго причащенія. Разумѣется, что сіе правило должно быть соблюдаемо и нынѣ. Но она не простерла запрещенія далѣе сего предмета. А четвертымъ правиломъ апостольскимъ запрещено начатки всякаго плода (кромѣ новыхъ вѣсовъ и винограда) приносить къ олтарию; но повелѣно посылать въ домъ епископу, для раздѣленія съ пресвитерами и діаконами“ (665).

Къ вопросу объ улучшеніи быта духовенства, святитель Филаретъ отнесся съ сочувствіемъ и вниманіемъ. Въ 1863 году въ Москвѣ подъ предсѣдательствомъ викарія московскаго преосвященнаго Леоніла образованъ былъ комитетъ объ улучшеніи быта духовенства. Препровождая 26 сентября журналъ засѣданій комитета преосвященному митрополиту петербургскому Иосифу, Филаретъ писалъ, что мнѣнія комитета онъ признаетъ достойными вниманію (733)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup>) Святитель Филаретъ хорошо зналъ бѣдственное положеніе большинства ду-

Высочайше утвержденное присутствіе по дѣламъ православнаго духовенства, занимаясь вопросомъ объ улучшеніи быта духовенства предположило учредить при перивахъ приходскіе совѣты или попечительства. Составленъ былъ въ 1863 году проектъ правилъ для приходскихъ попечительствъ. Поэтому высочайше утвержденному проекту приходскія попечительства являлись съ довольно обширными полномочіями. Попечительства не только имѣли попеченіе о церкви и причтѣ въ хозяйственномъ отношеніи, но и принимали на себя посредничество между причтомъ и прихожанами, участвовали въ избраніи священнослужителей. Проектъ назначенъ былъ въ видѣ опыта на три года. Святитель Филаретъ, пользуясь тѣмъ, что въ теченіе трехъ лѣтъ опыта позволительно представлять соображенія о нѣкоторыхъ измѣненіяхъ въ проектированныхъ правилахъ написалъ замѣчанія на нихъ; въ которыхъ рѣзко выставилъ всѣ неудобства отъ осуществленія ихъ на практикѣ. Прежде всего святитель возражаетъ противъ названія приходскихъ совѣтовъ попечительствами. „Надъ кѣмъ попечительство? Надъ церковью? Она имѣетъ для сего церковнаго старосту. Надъ священно-и церковнослужителями? Итакъ предсѣдательствующій въ попечительствѣ священникъ будетъ попечителемъ надъ самимъ собою; и присутствующій крестьянинъ будетъ попечителемъ надъ священникомъ. Отъ сихъ несообразностей было бы свободно наименованіе совѣта. Переходя къ разбору 3-й статьи проекта, которая гласитъ: „настоятель приходской церкви есть предсѣдатель попечительства, но при разсужденіяхъ о матеріальныхъ интересахъ причта, мѣсто предсѣдателя заступаетъ одинъ изъ членовъ отъ прихожанъ“, святитель говоритъ: „положимъ, что открылось засѣданіе сельскаго приходскаго попечительства. Разсуждаютъ о возобновленіяхъ въ церкви, и предсѣдательствуетъ настоятель. Потомъ надобно разсуждать о домахъ причта; настоятель церкви остав-

---

ховенства. Въ замѣчаніяхъ на записку А. Н. Муравьева о состояніи православной церкви въ Россіи митрополитъ пишетъ: «записка говоритъ, что положеніе мущъ въ Турціи и Персіи лучше, нежели православныхъ священниковъ въ Россіи. На что далеко смотрѣть въ Турцію и Персію. Положеніе мущъ въ Россіи лучше обезпечено, нежели православныхъ священниковъ. Собр. мн. IV, № 447. Съ запискою Муравьева, которая касается главнымъ образомъ высшаго церковнаго правительства, думаемъ познакомить читателей въ особой статьѣ.



ласть мѣсто, предсѣдательствуетъ крестьянинъ. Благообразно ли это? Благопріятно ли для порядка? Кто составитъ запись рѣшѣній сего собранія: предсѣдатель священникъ или предсѣдатель крестьянинъ, можетъ быть безграмотный. Крестьянинъ предсѣдатель поставитъ ли скромную мѣру своей высоты <sup>29)</sup>? Забота здѣсь не просто о внѣшнемъ почетѣ священника, но о правильныхъ отношеніяхъ между пастыремъ и паствою. Если теперь нравственное и духовное вліяніе священника встрѣчается иногда въ прихожанахъ съ холодностію, невниманіемъ, неуваженіемъ: не дается ли новый поводъ такимъ расположеніямъ, когда прихожане крестьяне увидятъ изъ среды своей законнопоставленныхъ начальниковъ надъ священниками въ собраніи по дѣламъ церковнымъ? 9-ю статью правилъ приходскихъ попечительствъ членамъ ихъ, „какъ внѣшнее отличіе“, дается „особый знакъ, присвоенный ихъ должности“. Но въ докладѣ 16 марта, о званіи церковныхъ старостъ сказано, что „привлекаемые въ оное особыми видами и надеждою поощреній не могутъ приносить всей, ожидаемой отъ нихъ, пользы“. Если сіе справедливо, хотя, конечно, не вообще, а частію, то не къ сему ли поведутъ и знаки отличія, учреждаемые для членовъ приходскихъ попечительствъ? Знаки отличія, хотя и не высокіе, не привлекутъ ли въ приходскія попечительства престопадныхъ честолюбцевъ, которые не будутъ усердны къ дѣлу, и будутъ мѣшать усерднымъ? Въ православномъ народѣ есть расположеніе дѣлать доброе для Бога и для ближняго безкорыстно, и потому многіе дѣлаютъ пожертвованія, скрывая даже свое имя. Такихъ-то людей желательно пріобрѣсти для приходскихъ попечительствъ. Отъ нихъ можно надѣяться и снисканія довѣрія у прочихъ прихожанъ и ревности къ дѣлу и благословенныхъ успѣховъ. Итакъ, не лучше ли устранить приманку внѣшняго отличія, и воспріять надежду, что въ попечительства вступятъ люди благочестивые съ чистымъ и безкорыстнымъ усердіемъ къ дѣлу церковному“. Съ особенною силою святитель возстаетъ противъ статьи проекта правилъ, по которой во всѣхъ приходскихъ попечительствахъ

---

<sup>29)</sup> Это описаніе святителя оправдывается примѣромъ церковныхъ старостъ, изъ которыхъ нѣкоторые имѣютъ склонность считать себя верховными распорядителями церковныхъ дѣлъ прихода.

полагается „приходскій попечитель, какъ непрѣмный предсѣдатель учрежденія, первый представитель прихода“. Эта статья внесена въ проектъ по предложенію министра внутреннихъ дѣлъ. „Можно сказать, замѣчаетъ святитель, что не кто-нибудь, а сама церковь имѣетъ нужду просить внимательнаго разсмотрѣнія сего учрежденія, прежде нежели оно падетъ на церковь и причтъ. Это было бы приходское учрежденіе въ характерѣ протестантскомъ, несогласное съ іерархическимъ устройствомъ православной церкви и ведущее къ затрудненіямъ. Раскольники могли бы похвалиться, что церковь начинаетъ устроиться по подражанію имъ: ибо у нихъ по недостатку правильной іерархіи, свѣтскіе попечители имѣютъ высшее вліяніе и власть надъ мѣстами и принадлежностями богослуженія, такъ и надъ священниками. Когда апостолы нашли для себя неудобнымъ заниматься вещественными нуждами церкви, тогда они не учредили для сего свѣтскихъ попечителей, непрѣмно предсѣдательствующихъ предъ членами іерархіи, но поручили сіе дѣло низшему церковному чину діаконѣ. Возвышеніе попечителя вещественныхъ нуждъ предъ служителемъ вѣры и ея таинствъ, есть очевидная несообразность предъ очами вѣрующаго и сильный поводъ къ пренебреженію сего послѣдняго предъ глазами невѣдущаго народа“<sup>30)</sup>.

Разбирая далѣе то правило проекта, по которому приходскому попечительству присвоится посредничество между причтомъ и

<sup>30)</sup> Противъ учрежденія приходскихъ попечителей митрополитъ Филаретъ высказывается и въ своихъ замѣчаніяхъ на предложенія г. главноуправляющаго II отдѣленіемъ собственной Его Величества канцеляріи, барона М. А. Корфа, но устройству приходскихъ попечительствъ при православныхъ церквяхъ. «Нинѣ когда правительство жагаетъ возвысить значеніе священника, преимущественно, данное передъ нимъ мірскому лицу, будетъ съ перваго раза правительственнымъ признаніемъ его ничтожности въ глазахъ прихожанъ. Наконецъ, попечительство должно ограничивать свою дѣятельность извѣстными предѣлами; оно не должно переходить въ область чисто-церковную. Мірской предсѣдатель не въ состояніи, по недостатку церковныхъ свѣдѣній, удержать сужденія попечительства въ должныхъ границахъ; напротивъ, по свойственной человѣку слабости, попечитель будетъ естественно желать расширить кругъ своихъ дѣйствій; воспротивиться этому можетъ одинъ священникъ, какъ предсѣдатель, онъ будетъ имѣть нужную для сего силу; какъ членъ, онъ будетъ имѣть одинъ голосъ, подавленный большинствомъ» (720).

прихожанами и примирительныя разбирательства, святитель показываетъ, что здѣсь посредничества и нѣтъ, потому что члены попечительства, кромѣ священника, принадлежать къ сторонѣ прихожанъ и въ числѣ ихъ могутъ быть желающіе вмѣстѣ съ другими подвергнуть отвѣтственности священника. Разбирательство же въ присутствіи попечительства неудовольствій на священника есть слѣдствіе или судъ надъ нимъ, только не вполнѣ сильный, потому что, по проекту священникъ не подчиняется рѣшенію сего суда.

„Къ чему можетъ повести такое распоряженіе, если не къ увеличенію гласности о несогласіи священника съ нѣкоторыми прихожанами, и слѣдственно къ увеличенію соблазна, и даже къ ожесточенію прихожанъ на священника въ томъ случаѣ, когда онъ рѣшеніе попечительства не признаетъ справедливымъ и не подчинится ему? Иное дѣло, если въ случаѣ несогласія священника съ нѣкоторыми прихожанами, другіе благонамѣренные и уважаемые въ приходѣ, не публично, не формально, а въ частномъ довѣренномъ сношеніи примутъ на себя объясненіе и примирительное разбирательство случившагося: это можетъ быть безъ соблазна, безъ оскорбленія достоинства священнослужителя, съ успѣхомъ и пользою. Но это можетъ сдѣлать свободная добрая воля и взаимное довѣріе, а не законъ. Есть между причтомъ и прихожанами близкій посредникъ и мирный судья—благочинный. Опыты управленія показываютъ, что благочинный и дѣйствуетъ въ семъ характерѣ, прежде нежели рѣшится о усмотрѣнныхъ несогласіяхъ донести начальству“. Подробно святитель разбираетъ то правило проекта, по которому полагалось избраніе священнослужителей прихожанами обратитъ въ обязательный порядокъ. Правило объ избраніи священнослужителей прихожанами и особенно приходскими попечительствами ссылалось на указъ Св. Синода 23 февраля 1722 года<sup>21)</sup>, и на прибавленіе къ Духовному Регламенту. На это святитель отвѣчаетъ: „надобно при семъ принять въ соображеніе, что это было тогда, когда

<sup>21)</sup> Въ этомъ указѣ сказано: «въ которой епархіи будутъ у церквей убыли священническія и діаконыскія мѣста, и къ тѣмъ церквамъ на тѣ убыли мѣста во священника и діакона выбирать тѣхъ приходоу прихожанамъ всѣмъ не обходно». Пол. Собр. наст. по вѣдом. пр. исповѣд. Т. II, № 439.

духовныя семинаріи только еще учреждались, епархіальные архіереи не имѣли готовыхъ и ближайшимъ наблюденіемъ испытанныхъ въ поведеніи кандидатовъ на священнослужительскія мѣста, и при такихъ обстоятельствахъ необходимо было требовать, и требовано 2-ю статьею правилъ причта, о ставленникѣ „отъ прихожанъ своихъ свидѣтельство, что его знаютъ быть добраго человѣка“. Напротивъ того, Духовный Регламентъ (одѣят. еп., стат. 10) велитъ „единныхъ въ шногѣ архіерейской наставленныхъ учениковъ, когда довольно ихъ число понижается, производить во священство“, и угрожаетъ наказаніемъ епископу, если онъ предпочтетъ не ученаго, причемъ Регламентъ не дѣлаетъ изъятія въ пользу неученаго, избираемаго прихожанами. Изъ сего само собою слѣдовало, что по мѣрѣ умноженія приготовленныхъ и испытанныхъ въ духовныхъ училищахъ кандидатовъ священства, возрастало право, и даже обязанность епископовъ производить таковыхъ въ священнослужители, хотя бы приходское избраніе и представляло другихъ кандидатовъ, менѣе способныхъ и приготовленныхъ. Въ такомъ положеніи дѣло находится и теперь. Если избраніе прихожанъ согласно съ достоинствомъ избираемаго: архіерей соглашается съ избраніемъ, а если несогласно: архіерей оказываетъ справедливость достоинству. Такой порядокъ соотвѣтствуетъ существу дѣла, и не только не требуетъ предполагаемаго измѣненія, но оно даже повредило бы дѣлу“. Далѣе святитель указываетъ и на практическія неудобства, которыя могутъ произойти отъ примѣненія означеннаго правила проекта.

„Положимъ, что открылась вакансія священника въ селѣ отдаленномъ отъ епархіальнаго города уездѣ. Избраніе прихожанъ всего ближе можетъ пасть на своего діакона, какъ бы ни былъ онъ низокъ по степени образованія, или по какому-нибудь случайному ходатайству, на встрѣтившагося близко ученика семинаріи, хотя бы онъ былъ изъ послѣднихъ. Такіе кандидаты приходятъ къ архіерею; и въ то же время нѣсколько другихъ кандидатовъ несравненно достойнѣйшихъ. По проекту о „обязательномъ и постоянномъ порядкѣ“, архіерей долженъ сказать послѣднимъ: представьте себя избранію прихожанъ, то-есть, предпримите бѣдные люди, путешествіе за сто или болѣе верстъ, въ неизвѣстное мѣсто, съ самою малою надеждою успѣха. По-

ложимъ, что ои кандидаты явились къ сельскому приходскому поочительству, и потомъ къ полному собранію прихожанъ. Въ рѣшительнѣе послѣдствіе сего будетъ одно изъ слѣдующихъ: или скажутъ, что избраніе уже сдѣлано, и другаго дѣлать не желаютъ, или что представляющихся кандидатовъ не знаютъ, или наконецъ возобновятъ избраніе, и изберутъ того, кто громче прочталь апостоль, хотя бы то былъ, по истинному достоинству, послѣдній, а не первый. Такимъ образомъ, архіерей будетъ поставленъ въ безвыходное положеніе, или сдѣлать несправедливость противъ достоинства нѣкоторыхъ кандидатовъ, или нарушить новопредположенный обязательный и постоянный порядокъ<sup>22)</sup>. Въ настоящее время, по умноженіи совершившихъ семинарское ученіе, они изъявляютъ желаніе вступать не только на священническія, но и на діаконскія мѣста, въ селахъ, а въ Москвѣ студенты просятъ причетническихъ мѣсть. Но прихожане обыкновенно на сія мѣста избираютъ причетниковъ сильныхъ не образованіемъ, а голосомъ. Итакъ предполагаемый обязательный порядокъ приходскаго избранія имѣлъ бы послѣдствіемъ то, что малообразованные причетники были бы предпочтительно предъ студентами опредѣляемы на мѣста, а студенты скитались въ нищету, не получая даже причетническихъ мѣсть<sup>23)</sup>.

Свои замѣчанія святитель заканчиваетъ слѣдующими словами: „да будетъ позволено вспомнить, что высочайше утвержденное присутствіе высочайше учреждено для улучшенія матеріальнаго быта духовенства, а не для составленія новыхъ законовъ іерархическаго управленія“ (719).

Митрополитъ Филаретъ былъ не чуждъ мысли объ учрежденіи церковныхъ совѣтовъ, но не въ такомъ видѣ, какъ они предполагались правительственными проектами. Въ 1862 г. въ Херсонской епархіи стали вводиться правила о церковныхъ совѣтахъ, утвержденныя министромъ государственныхъ имуществъ. По поводу этихъ Херсонскихъ правилъ въ томъ же году Филаретъ

<sup>22)</sup> Въ замѣчаніяхъ на предложенія барона Корфа митрополитъ говорить, что узаконить этотъ порядокъ было бы ограниченіемъ важнѣйшей прерогативы епархіальнаго управленія.

<sup>23)</sup> Мнѣніе митрополита Филарета объ избраніи священниковъ приходами можетъ служить отвѣтомъ я на современные толки объ этомъ.

писать свое мнѣніе, въ которомъ говоритъ: „изъ доисесія преосвященнаго Херсонскаго Святѣйшему Синоду, отъ 6 марта сего 1862 года, открываеся необычайный случай въ церковномъ управленіи. Составлены правила о церковныхъ совѣтахъ; и безъ вѣдома Святѣйшаго Синода утверждены г. министромъ государственныхъ имуществъ <sup>34)</sup>, и безъ отношенія епархіальному архіерею, окружнымъ начальникомъ вводится въ епархіальное управленіе чрезъ благочиннаго. Нельзя не признать здѣсь уклоненія отъ установленнаго порядка. Гражданское начальство, конечно, не признало бы правильнымъ подобнаго въ его вѣдомствѣ дѣйствованія духовнаго начальства. Посему справедливо было бы, чтобы сему не было подвержено духовное начальство если достойно вниманія то, чтобы его управленіе не было ослаблено и разстроено“. Затѣмъ святитель переходитъ къ разбору херсонскихъ правилъ и въ заключеніе высказываетъ и свои мысли о церковныхъ совѣтахъ. „При каждой приходской церкви *можетъ* быть учрежденъ церковный совѣтъ, для попеченія о благоустройствѣ и благосостояніи церкви и причта въ хозяйственномъ отношеніи, о устройствѣ первоначальнаго обученія дѣтей, и для благотворительнаго дѣйствованія въ предѣлахъ прихода. Учрежденіе церковнаго совѣта *можетъ* быть обязательнымъ въ приходахъ, въ которыхъ особенно нужнымъ признаетъ епархіальное начальство, или въ которыхъ сего потребуетъ свѣтское начальство, когда прихожане состоятъ въ вѣдомствѣ одного извѣстнаго начальства.

„Мѣстный священникъ есть первый и непремѣнный членъ церковнаго совѣта. Если церковь имѣетъ болѣе одного священника, первенствуетъ въ совѣтѣ старшій, но и прочіе суть непремѣнные члены онаго. Къ нимъ присоединяются: церковный староста и члены изъ прихожанъ, избираемые общимъ собраніемъ ихъ

<sup>34)</sup> Въ объясненіе этого нужно замѣтить, что правила о церковныхъ совѣтахъ были введены въ бывшихъ военныхъ поселеніяхъ, которыя перешли въ удѣльное вѣдомство, по мнѣнію митрополита Филарета не имѣло права, безъ вѣдома Св. Синода вводить церковныя правила и въ бывшихъ военныхъ поселеніяхъ. «Если въ военныхъ поселеніяхъ въ отношеніи къ дѣламъ церковнымъ дозудено было что исключительное изъ общихъ правилъ (и было или официально неизвѣстно Святѣйшему Синоду, или пройдено отъ него молчаніемъ): то сіе не *можетъ* обратиться въ законное наслѣдство гражданскому управленію» (666).

на три года. Число сихъ можетъ простираться отъ 3 до 5, смотря по многолюдству или по другимъ обстоятельствамъ прихода.

„Далѣе правила должны быть составлены такъ, чтобы права духовнаго вѣдомства не были нарушены; чтобы совѣтъ имѣлъ наблюдение за вѣрнымъ храненіемъ и употребленіемъ церковной собственности, присутствуя между прочимъ при ежемѣсячномъ счетѣ и повѣркѣ прихода и расхода; чтобы важнѣйшія дѣла церковныя о построеніи, расширеніи, украшеніи, возобновленіи ветхостей храма происходили по совѣщаніямъ совѣта, и всего общества прихожанъ; чтобы средства, приобретаемыя для дѣлъ человеколюбія, не были смѣшиваемы съ средствами собственно церковными, и проч.“

„Болѣе говорить рано, когда пересмотръ составленныхъ правилъ есть только еще вопросъ, а не опредѣленное предпріятіе“ (666).

Въ связи съ вопросомъ объ улучшеніи быта духовенства въ высшихъ правительственныхъ сферахъ былъ возбужденъ вопросъ о предоставленіи духовнымъ лицамъ права на участіе въ гражданскомъ управленіи. Въ 1861 году бывшимъ министромъ внутреннихъ дѣлъ П. А. Вагуевымъ представленъ былъ Государю Императору проектъ о введеніи епископовъ въ Государственный Совѣтъ. Синодальный оберъ-прокуроръ графъ А. П. Толстой, увѣдомляя объ этомъ митрополита въ конфиденціальномъ письмѣ, предлагаетъ къ нему записку, въ которой сказано, что „назначеніе первенствующаго члена Св. Синода и другихъ епископовъ, наравнѣ съ свѣтскими сановниками, членами Государственнаго Совѣта, было бы, кажется, нововведеніемъ неудачнымъ и подъ благовидною наружностію сильнымъ ударомъ для церкви“.

Въ отвѣтномъ письмѣ оберъ-прокурору святитель высказываетъ свое мнѣніе по вопросу о введеніи епископовъ въ Государственный Совѣтъ. Не излагая подробно мнѣнія его по такому вопросу, который вызывался не столько дѣйствительными потребностями времени, сколько являлся плодомъ кабинетной работы<sup>25)</sup>, укажемъ только на то, что отъ вступленія духовныхъ чле-

<sup>25)</sup> Кажется, что мысль о назначеніи епископовъ въ Государственный Совѣтъ сложилась у министра окончательно вслѣдствіе разговора его съ митрополитомъ

новъ въ Государственный Совѣтъ онъ опасался уменьшенія значенія Святѣйшаго Синода и свободы его сужденій. Государственный Совѣтъ, имѣя духовныхъ членовъ, свободнѣе будетъ касаться своими сужденіями и рѣшеніями такихъ предметовъ, которые должны подлежать разсмотрѣнію церковнаго управления (635).

Съ изданіемъ Положенія о земскихъ учрежденіяхъ возникъ вопросъ и объ отношеніи духовенства къ земству. Рѣшая этотъ вопросъ митрополитъ приходитъ къ такому заключенію, что священники, съ разрѣшенія епархіальнаго начальства, могутъ быть допускаемы до присутствованія въ земскихъ собраніяхъ. Но онъ не ожидалъ отъ участія священниковъ въ земскихъ собраніяхъ пользы ни для самихъ священниковъ, потому что голосъ ихъ въ собраніяхъ ничтоженъ, ни для дѣла, потому что предметы, подлежащіе разсмотрѣнію и опредѣленію земскаго собранія многочисленны и разнообразны и требуютъ основательнаго изученія, для котораго у священника нѣтъ времени и случаевъ. Святи-

Филаретомъ. Въ разговорѣ съ министромъ, высказывалась противъ мысли его о присутствованіи епископовъ въ Государственномъ Совѣтѣ, митрополитъ выразилъ ту мысль, что въ нѣкоторыхъ чрезвычайныхъ случаяхъ могутъ быть конференціи Св. Синода и Государственнаго Совѣта. Слово конференція было понято министромъ въ смыслѣ делегація, т.-е. въ смыслѣ приглашенія нѣкоторыхъ членовъ Св. Синода въ Государственный Совѣтъ для разсмотрѣнія отдѣльныхъ вопросовъ. Святитель по поводу такого неправильнаго пониманія его мысли долженъ былъ писать особое письмо къ Вагуеву. Въ этомъ письмѣ онъ между прочимъ говоритъ слѣдующее: «Изъ письма вашего высокопревосходительства, отъ 2 сего декабря усмотрѣлъ я, какъ трудно сдѣлать удовлетворительными одни словесныя сношенія по предметамъ значительной важности и не малой сложности. Извольте упомянуть о приглашеніи нѣкоторыхъ членовъ Святѣйшаго Синода въ Государственный Совѣтъ, и присовокупите, что это кажется то, что будто бы я назвалъ делегаціями. Слово делегація, не было мною употреблено, потому что могло бы подать не ту мысль, которая мною была предложена. Мною употреблено было слово: конференція, подъ которымъ я понималъ совокупное разсужденіе о нѣкоторомъ опредѣленномъ предметѣ Святѣйшаго Синода и Государственнаго Совѣта, на равныхъ правахъ, съ сохраненіемъ цѣлости и взаимной независимости того и другаго сословія. Сей случай побуждаетъ меня искать средство, чтобы мои мысли были у васъ, милостивый государь, въ виду съ совершенною точностію, и другаго средства для сего не нахожу, какъ препроводить къ вамъ при семъ письменное изложеніе бывшаго словеснаго сношенія» (636). Въ концѣ письма митрополитъ проситъ, чтобы настоящее письмо и прилагаемое письменное изложеніе (этого изложенія въ бумагахъ не нашлось) бывшаго словеснаго сношенія представлены были на высочайшее Е. И. В. усмотрѣніе.



тель даже опасался, что иногда мнѣніе священника-гласнаго, изъясненное въ земскомъ собраніи, справедливое, но неблаго-сприятное особеннымъ интересамъ того или другаго сословія, селенія лица, возбудить противъ него неудовольствіе и враждебное расположеніе, которыя недовольные постараются и распростра- нить (716).

Въ началѣ шестидесятыхъ годовъ возникъ не разъ возникав- шій и близко касавшійся интересовъ первои—вопросъ объ обращеніи церковныхъ суммъ въ государственное казначейство. Правительственныя предположенія относительно этого, принятыя одною частію нашего общества съ сочувствіемъ, въ другой вы- звали тревогу и опасенія <sup>29)</sup>. Эту тревогу и опасенія раздѣлялъ и святитель Филаретъ. Въ 1862 году чрезъ посредство сино- дальнаго оберъ-прокурора митрополитъ представилъ Государю Императору обширную записку о собственности православной церкви. Въ этой запискѣ, приведя церковныя правила о церков- ной собственности, святитель выставляетъ на видъ тѣ затрудне- нія, которыя произошли бы для государства и церкви отъ обра- щенія церковныхъ суммъ въ государственное казначейство и и указываетъ на вредныя послѣдствія этой операціи. „Государ- ство, писалъ святитель, безъ сомнѣнія, не имѣетъ намѣренія обратить церковную собственность въ свою пользу, а намѣрено продолжать употребленіе оной въ пользу церкви. Но въ такомъ случаѣ, отъ привлеченія оной въ свои росписи, отчеты и контроль, оно не получитъ никакой новой выгоды, а только новый трудъ— читать чужія деньги. И не только не соединено сіе съ пользою, но еще соединено съ опасеніемъ вреда. Когда, въ 1809 году, начали отбирать изъ первой свѣчныя деньги, мнѣніе право- славнаго народа взволновано было ревностію за церковную соб- ственность, и возникла мысль приносить въ церковь и возжи-

<sup>29)</sup> Съ сочувствіемъ были приняты правительственныя предположенія и нѣко- торыми органами нашей духовной печати. Такъ въ 37 № Ярославскихъ епархі- альныхъ вѣдомостей за 1862 г. была помѣщена статья, въ которой говорилось, что церковныя имущества едва ли составляли исключительную собственность ду- ховенства, что они принадлежали всему народу, какъ государству, или народу какъ церкви. По поводу этихъ мыслей статьи митрополитъ въ письмѣ къ оберъ- прокурору дѣлаетъ такое замѣчаніе: «сіи провозглашенія особенно худы тому, кто оказалъ бы церкви, еслибы произнесены были въ извѣстное время» (676).

гать предъ иконами болѣе масло, нежели свѣчи. Но когда сдѣлалось болѣе извѣстнымъ, что свѣчныя деньги остаются въ духовномъ вѣдомствѣ, назначаются на содержаніе духовенства и духовныхъ училищъ, и что изъ нихъ будутъ выдаваемы пособія на построеніе церквей: тогда общественное мнѣніе успокоилось, и свѣчная операція получила успѣшный ходъ. Посему и теперь, если церковныя сборы будутъ обращаться непосредственно въ уѣздное казначейство, и симъ очевиднымъ образомъ выходить изъ духовнаго вѣдомства, нельзя не опасаться, что мнѣніе православнаго народа вновь будетъ взволновано, и сборъ церковныхъ доходовъ будетъ потрясенъ и ослабленъ. Куда пойдутъ церковныя сборы изъ уѣзднаго казначейства, народъ уже не увидитъ, и потому видъ отнятія церковной собственности останется предъ его глазами неизгладимымъ, и охладитъ усердіе дѣлать приношенія церквамъ“ (650)<sup>27)</sup>. Въ концѣ своей записки митрополитъ писалъ: „Есть свѣдѣніе, что вспомогательный капиталъ римско-католическаго духовенства въ Россіи оставленъ въ полномъ его распоряженіи, и что также и остатки отъ штатныхъ капиталовъ предоставлены въ его распоряженіе. Но православная церковь частію лишена уже подобныхъ правъ, и можетъ подвергнуться еще большому лишенію. Если такимъ образомъ вѣроисповѣданіе господствующее въ государствѣ лишается правъ, которыя предоставляются терпимому вѣроисповѣданію, то господствующее поставляется ниже терпимаго.

„Православная церковь увѣрена, что сего не желаетъ защитникъ ея и покровитель Благочестивѣйшій Государь Императоръ, и она молитъ Бога, чтобы сіе дѣло, важное для нея и для государства, представлено было взору Его Величества въ чистомъ и ясномъ свѣтѣ. Охраняя собственность церкви, она пріобрѣтаетъ благословеніе для собственности государственной“ (650).

Кромѣ записки, въ томъ же 1862 году митрополитъ написалъ всеподданнѣйшее представленіе Государю Императору объ оставленіи въ прежнемъ положеніи контроля и храненія суммъ ду-

<sup>27)</sup> Такое опасеніе святителя имѣло для себя основаніе. Когда въ Москвѣ распространился слухъ, что доходы церковныя будутъ отбирать въ казну, то было замѣчено, что свѣчей вездѣ гораздо менѣе берутъ. См. ст. «Недавнее прошлое» по письмамъ современника. Прав. Обзор. 1888 г. Іюль.

ховнаго вѣдомства. Въ этомъ представленіи свѣдѣтель высказы-  
 ваетъ нѣкоторые другія соображенія по возбужденному вопросу.  
„Россія есть единственное государство въ Европѣ, въ которомъ  
и правительство и народъ вполне признають, что нѣсть власть,  
еще не отъ Бога. Государь всю законность свою получаетъ отъ  
 церковнаго помазанія, изъ чего вытекаетъ, что положеніе церкви  
 и отношеніе ея къ самодержавной власти несходно съ положе-  
 ніемъ церкви въ государствахъ католическихъ и протестант-  
 скихъ, и уже по одному этому невозможно намъ безъ разбора,  
 перенимать у иностранныхъ государствъ улучшенія въ дѣлахъ  
 администраціи по дѣламъ, касающимся церкви. 2. Русская цер-  
 ковь, со времени преобразованій Петра I, слыветъ у всѣхъ  
 недоброжелателей ея (въ томъ числѣ и у раскольниковъ) пора-  
 бощенною свѣтской властью; но до сихъ поръ большинство рус-  
 ского народа не давало этому вѣры, именно потому, что между  
 представителемъ патріарха, т.-е. Святѣйшимъ Синодомъ и Го-  
 сударемъ не было никакихъ постороннихъ посредниковъ. Самое  
 то, что контролю и государственному совѣту внутреннее цер-  
 ковное управленіе оставалось неподчиненнымъ, показывало са-  
 мостоятельность церкви и возвышало ее въ глазахъ народа, и  
 самъ царь помазанникъ являлся какъ бы естественнымъ, при-  
 роднымъ защитникомъ церкви. Виѣшательство же постороннихъ  
 министровъ и члѣновъ вѣдомствъ между Синодомъ и Государемъ  
 непременно представитъ недовѣріемъ царской власти къ церкви  
 и разединеніемъ между ними. 3. Изъ сего ясно, что вопросъ  
о финансахъ церкви имѣетъ ближайшую связь съ самыми ко-  
ренными основаніями самодержавія въ Россіи. Осуществленіе  
 предположеній комиссіей дастъ врагамъ и порицателямъ церкви  
 русской опасное оружіе противъ нея, будетъ имѣть самый не-  
 благоприятный и вредный отголосокъ въ Европѣ и на Востокѣ  
 и другія весьма гибельныя послѣдствія, обширность которыхъ  
 даже невозможно теперь опредѣлить. Вслѣдствіе сего, по долгу  
 присяги, виѣшнюю въ священную обязанность свою испрашивать  
 высочайшаго повелѣнія Вашего Императорскаго Величества, что-  
 бы контроль и храненіе суммъ духовнаго вѣдомства были оста-  
 влены въ прежнемъ положеніи, и чтобы вопросъ о нихъ не былъ  
 возбуждаемъ при разсужденіяхъ Государственнаго Совѣта о кон-  
 тролѣ по другимъ вѣдомствамъ“ (686).

Сильныя представленія митрополита Филарета объ оставленіи въ прежнемъ положеніи контроля и храненія суммъ духовнаго вѣдомства имѣли своимъ послѣдствіемъ слѣдующее высочайшее повелѣніе: „объявить кому слѣдуетъ, что я приказалъ дальнѣйшее разсужденіе о семъ дѣлѣ въ государственномъ совѣтѣ прекратить, съ тѣмъ, чтобы прежній порядокъ оставался въ своей силѣ“.

Съ положеніемъ раскола въ началѣ шестидесятыкъ годовъ знакомитъ насъ мнѣніе митрополита Филарета, написанное имъ въ концѣ 1863 года и озглавленное: „о расколѣ въ настоящее время“. Стремленіе раскола въ это время сдѣлаться вѣроисповѣданіемъ вполне открытымъ и оофициально признаннымъ, находившее себѣ нѣкоторую поддержку и въ отношеніи къ нему правительственной власти и въ направленіи времени обращало особенное вниманіе святителя Филарета. Въ своихъ оофициальныхъ донесеніяхъ (594, 628) онъ не разъ обращалъ вниманіе высшаго духовнаго начальства на публичное оказательство раскола и на покровительство ему со стороны власти. Въ своемъ мнѣніи о расколѣ митрополитъ, указавъ на умноженіе раскольнической іерархіи въ предѣлахъ московской епархіи и на свободу ея дѣйствій, говоритъ: „при всемъ томъ раскольники желаютъ и надѣются еще большихъ преимуществъ; и есть люди, которые говорятъ, что надобно прекратить гоненіе на раскольниковъ. До настоящаго года правительство оофициальнымъ образомъ не признавало раскольниковъ въ качествѣ особаго сословія. Особенныя обстоятельства настоящаго времени, возбуждшія изъясненіе патріотическихъ чувствованій отъ всѣхъ сословій, дали случай раскольниковамъ предстать предъ государя императора со всеподданнѣйшими письмами отдѣльно, отъ секты преемлющей священство, и отъ непреемлющей. По всемилостивѣйшему пріятію оныхъ, раскольники московскіе примѣтно почувствовали себя выше прежняго, но они не хвалились всемилостивѣйшими словами государя императора, и что особенно непонятно, даже не упоминали о нихъ; а когда они появились въ печати, радость и надежда раскольниковъ еще болѣе возвысились. Напротивъ того, въ ревностнѣйшихъ изъ православныхъ и единовѣрцевъ возбуждены заботливыя помышленія о сохраненіи мира и спокойствія православной церкви. Какое же пре-

нужество желают имѣть. и надеются получить раскольники? Впрочемъ, то, чтобы имъ быть отдѣльнымъ признаннымъ въ государствѣ вѣроисповѣданіемъ и церковью, съ правами, подобными тѣмъ, какими пользуются римско-католики и протестанты. Но между такъ называемыми иностранными вѣроисповѣданіями и расколомъ есть великая разность. Римско-католики и протестанты пришли подъ російскую державу съ своими вѣроисповѣданіями, законнымъ путемъ: и потому, по справедливости, предоставляется имъ свобода вѣроисповѣданія; напротивъ того, раскольники суть отпадшіе и отпадающіе отъ православной церкви, осуждаемые закономъ государственнымъ, запрещающимъ такое отпаденіе (Свод. Зак., т. XIV, ст. 47 и 60). Еслибы государство, осужденнымъ закономъ его, дало одинакія права съ неповинными предъ закономъ, то оно стало бы въ противорѣчіе съ собственнымъ закономъ и съ справедливостію вообще“ (726). Сказавъ о томъ, что главный предметъ желаній раскольниковъ поповщинскаго толка, въ настоящее время, есть признаніе правительствомъ ихъ іерархіи, святитель продолжаетъ: „Донынѣ въ Россіи, по благодати Божіей, православная церковь и государство состояли и состоятъ въ единеніи и согласіи, не нарушаемомъ никакими взаимно-противорѣчающими воззрѣніями, какими нерѣдко затрудняютъ другъ друга церковь и государство у многихъ другихъ народовъ христіанскихъ. Признаніе раскола отдѣльнымъ вѣроисповѣданіемъ разстроило бы сію гармонию и неизбежно сопровождалось бы несогласною равнотою воззрѣній, взаимно затрудняющихъ православную церковь и государство. Кирилла, который въ претивность первому апостольскому правилу, рукоположенъ однимъ епископомъ, и притомъ не имѣвшимъ права рукополагать, православная церковь не можетъ признавать истиннымъ епископомъ, а вълѣдствіе сего и всѣхъ рукоположенныхъ имъ епископовъ и священниковъ. Изъ сего слѣдуетъ, что еслибы когда-либо гражданское начальство въ отношеніи съ духовнымъ православнымъ упомянуло бы объ Антоніѣ, архіепископѣ владимірскомъ, духовное начальство обязано было бы отвѣчать, что оно не знаетъ архіепископа Антонія, а знаетъ только цеховаго Андрея Шутова. Еслибы гражданское начальство рѣшилось смотрѣть на бѣглыхъ священниковъ, какъ на незаконныхъ у раскольниковъ, духовное начальство, тѣмъ же не-

нѣ, обявано было бы, по правиламъ церковнымъ, призывать ихъ запрещенными въ священно-служеніи и подлежащими лишенію сана, и тогда оказалось бы, что государство доставляетъ ненаказанность виновнымъ предъ православною церковью, и поощряетъ дезертированіе изъ церковной службы. Какъ же можно было бы выйти изъ такихъ противорѣвій? Принуждать ли православную іерархію признавать то, что противно церковнымъ правиламъ и ея совѣсти? Но это значило бы нарушать государственный въ Россіи законъ, предоставляющій свободу даже нехристіанскимъ вѣроисповѣданіямъ, и православная іерархія была бы обязана лучше пострадать, нежели подчиниться такому принужденію, по слову апостольскому: *повиноватися подобаетъ Богу, а не, нежели челоуткомъ* (Дѣян. V, 29).

Нельзя оставить безъ вниманія и того, что всеподданѣйшее письмо наравнѣ съ раскольниками поповщинскаго толка, поднесли и всемилоствѣйшаго слова удостоены также и раскольники толка безпоповщинскаго, почитающіе нынѣшнее правительство антихристовымъ, не признающіе брака, проповѣдующіе безнравственное ученіе, что блудъ менѣе грѣховенъ, нежели бракъ, отвергающіе всякое священство, имѣющіе только самопоставленныхъ отцевъ, или большаковъ и попечителей моленныхъ. И сіи почитаютъ себя въ правѣ требовать тѣхъ же уступокъ, если какія были бы сдѣланы поповщинскому толку. Можно ли сему безобразному обществу сдѣлаться оффиціально признаннымъ вѣроисповѣданіемъ? Можно ли дать ему сколько-нибудь правильную организацію? Далѣе святитель указываетъ на различныя затрудненія, какія могутъ возникнуть отъ признанія раскола особымъ вѣроисповѣданіемъ и на вредъ отъ этого какъ для государства, такъ и для церкви. По мнѣнію святителя Филарета, когда расколъ признанъ будетъ отдѣльнымъ вѣроисповѣданіемъ и вѣсть съ тѣмъ равнѣнными общества раскольническаія достигнуть общаго единства, тогда между православною церковію и не православнымъ обществомъ положена будетъ рѣзкая черта раздѣленія, которая можетъ углубиться до того, что повредитъ единству народнаго духа. Вѣсть съ тѣмъ въ расколѣ усилится привычка къ пропагандѣ, которая не встрѣчая препятствій, можетъ болѣе вредить православной церкви. Заключительныя слова мнѣнія таковы: „по истинѣ, если жела-

ніе блага общественнаго и частлаго возстаеъ, чтобы создать міръ изъ хаоса раскольническаго, то съ нимъ вмѣстѣ потребна многообразная предусмотрительность и предосторожность, чтобы вмѣсто того значительную часть міра православнаго не погрузить въ хаосъ раскольническій, и не разотрять спасительной гармоніи между православною "церковію и государствомъ, къ общему ихъ затрудненію" (726).

Въ 1862 году, который считается тысячелѣтіемъ славянскаго просвѣщенія, возникла мысль о совершеніи въ Россіи духовнаго торжества для молитвеннаго воспоминанія памяти славянскихъ просвѣтителей. Оберъ-прокуроръ Св. Синода. А. П. Ахматовъ, по приказанію государыни императрицы, шлемомъ отъ 3 апрѣля 1862 г. просилъ митрополита Филарета сообщить свое мнѣніе объ церковномъ празднованіи Кириллу и Меѳодію для доклада ея величеству и вмѣстѣ съ тѣмъ спрашивалъ его, не признаеть ли онъ благоприличнымъ воспользоваться означеннымъ случаемъ, чтобы разослать во всѣ епархіи, для прочитыванія при молебствіяхъ акаѳистъ Кириллу и Меѳодію, составленный пресвященнымъ смоленскимъ (Антоніемъ). Отвѣчая на это письмо, митрополитъ представилъ оберъ-прокурору двѣ записки: о церковномъ празднованіи тысячелѣтія славянскаго просвѣщенія и нѣчто объ акаѳистахъ. Въ первой запискѣ митрополитъ писалъ: I „тогда какъ опредѣлено 26 августа текущаго года праздновать тысячелѣтіе Россіи, какъ государства, возникаетъ еще вопросъ: не должно ли 11 мая сего же года церковно-праздновать память преподобныхъ Кирилла и Меѳодія, въ воспоминаніе совершившагося тысячелѣтія отъ положеннаго ими начала славянскаго просвѣщенія? Многое препятствуетъ отвѣчать на сіе утвердительно. II Торжество тысячелѣтія церковное и торжество тысячелѣтія государственное, въ одинъ годъ, но въ разные мѣсяцы и дни представили бы видъ нѣкоторой нестройности и разъединенія. III Видъ нестройности представился бы и въ томъ, еслибы Россія праздновала славянское тысячелѣтіе въ 1862 году, тогда какъ западные славяне положили праздновать оное въ 1863 году. IV Что можемъ мы праздновать въ 1862 году? Изобрѣтеніе славянской азбуки? Но она, по свидѣтельству ближайшаго ко времени событія писателя, Храбра, изобрѣтена въ 855 году; и ея тысячелѣтіе уже минуло. Праздновать на основаніи догадокъ Шафарика

и Водянского было бы не очень надежно. Или будемъ праздновать тысячелѣтіе крещенія моравовъ въ 862 году? Но это принадлежитъ собственно имъ. V У насъ предъ глазами три тысячелѣтія: 1) тысячелѣтіе отъ начала славянской азбуки, или лучше сказать отъ начала перевода Священнаго Писанія на славянскій языкъ; 2) тысячелѣтіе отъ крещенія равно апостольной княгини Ольги; 3) тысячелѣтіе отъ крещенія равноапостольнаго Владимира и Россіи вообще. Тriaжды въ три срока праздновать одно тысячелѣтіе, въ отношеніи къ одному предмету, не было ли бы слишкомъ щедро? Но если избрать одинъ изъ трехъ указанныхъ сроковъ, то предпочтительно должно избрать одинъ изъ двухъ послѣднихъ, какъ собственно относящихся къ русской церкви и къ русскому народу. VI Впрочемъ, какъ неизвѣстно, какое будетъ на сей предметъ воззрѣніе власти; то въ случаѣ назначенія совершить въ семь или будущемъ году, 11 мая во всѣхъ церквахъ Россіи празднованіе памяти преподобныхъ Кирилла и Меодія, какое должно быть празднованіе? По уставу церковному всенощное бдѣніе, соборная литургія и молебное пѣніе“ (652) 29).

Въ статьѣ объ акаѣистахъ митрополитъ высказывается противъ составленія акаѣистовъ. Сказавъ о томъ, что этотъ родъ пѣснопѣній болѣе приличествуетъ Иисусу Христу и Божіей Матери святитель говоритъ: „мы не довольно ревнуемъ установленное церковію богослуженіе исполнять такъ, чтобы ни что не было опущено, и все было пропѣто и прочтенно неспѣшно и внятно. Не нужнѣ ли, не полезнѣ ли поревновать о семь, нежели расширять богослуженіе множествомъ акаѣистовъ, произвольно вновь составляемыхъ изъ множества неопредѣленныхъ, изысканныхъ хвалебныхъ выраженій, мало способныхъ вразумлять и назидать читающаго или слышащаго“.

„Каждый, кому вздумается, каждому свитому, къ которому почувствуетъ усердіе, не затрудняется написать акаѣистъ и дать

29) Видимо митрополитъ не сочувствовалъ мысли о празднованіи тысячелѣтія славянскаго просвѣщенія. Въ письмѣ къ намістнику Антонію онъ писалъ: просвященный Смоленскій составилъ акаѣистъ преп. Кириллу и Меодію, представилъ Св. Синоду и родился вопросъ: не прочесть ли его въ день тысячелѣтія. Софрѣшилъ; мнѣ кажется это болѣе придуманнымъ, нежели возникшимъ изъ глуповаго усердія и благодаренія Богу (IV, 1441).



его въ правило церкви. Въ порядкѣ ли это? Сособразно ли съ тѣмъ, что такое множество древнихъ великихъ святыхъ, апостоловъ, пророковъ, мучениковъ, святителей, преподобныхъ остаются базъ анахронизмовъ. Но не должно ли благопріятствовать проявленію благочестиваго усердія? Правда, но со многими разсужденіемъ и осмотрительностію, чтобы принести церкви Божіей даръ истинно для нея полезный“ (652).

Изъ мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета по вопросамъ нашей государственно-общественной жизни обращаютъ особенное вниманіе его мнѣнія о крестьянской реформѣ, о проектахъ уставовъ народныхъ училищъ и университетовъ и письма по поводу нѣкоторыхъ событій, обнаружившихся въ началѣ шестидесятыхъ годовъ.

Изъ писемъ митрополита Филарета къ частнымъ лицамъ <sup>40)</sup> извѣстно, что онъ принадлежалъ къ числу людей, въ которыхъ дѣло освобожденія крестьянъ возбуждало болѣе опасеній, чѣмъ надеждъ. Въ своей запискѣ о затрудненіяхъ, которыя могутъ возникнуть при приведеніи въ исполненіе положенія о преобразованіи быта помѣщичьихъ крестьянъ, писанной 6 февраля 1861 года митрополитъ говоритъ: „вчера, отдавая отчетъ въ исполненіи порученія, на меня возложеннаго <sup>41)</sup>, не находилъ я удобнымъ объяснить одно обстоятельство, именно почему предпріимлемое преобразование быта помѣщичьихъ крестьянъ въ сообщенномъ мнѣ проектѣ представленное радостнымъ, не означено мною таковымъ. Затрудняюсь и теперь объяснить сіе, чтобы не коснуться сужденіемъ дѣла государственнаго, о которомъ судить не призванъ я моимъ служеніемъ. Но, съ другой стороны, сомнѣваюсь, былъ ли бы совершенно исполненъ долгъ преда-

<sup>40)</sup> См. статью о письмахъ митрополита Филарета къ намѣстнику лавры Антонію. «Прав. Обзор.» 1888 г. Сентября.

<sup>41)</sup> Составленія манифеста объ освобожденіи крестьянъ. Въ правительственномъ проектѣ манифеста митрополитомъ были сдѣланы не частныя измѣненія, а совершенно измѣненъ текстъ. Въ письмѣ къ графу Панину митрополитъ писалъ: «я рѣшился не очень стѣсняться сообщеннымъ мнѣ проектомъ высочайшаго манифеста: дабы мое возрѣвіе на предметъ, яснѣе было видимо и удобнѣе могло быть обнаружено. Посему, представляю не частныя измѣненія, а цѣлый текстъ, въ которомъ съ полученнымъ мною проектомъ соединены измѣненія, по моему послѣднему разумѣнію, нужны» (568).

ности къ государю и любви къ отечеству, еслибы, при открывшемся случаѣ, не изложилъ я со всей истремленностію заботливыхъ помышлений, которыя возбуждаетъ самая оія преданность къ государю и любовь къ отечеству. Не упомянулъ я о радости, чтобы отъ лица царя не было произнесено слово, которому не сочувствовали бы многіе изъ вѣроподданныхъ. Предпріемлемому обширному преобразованію радуются люди теоретическаго прогресса; но многіе благонамѣренные люди опыта ожидаютъ онаго съ недоумѣніемъ, предусматривая затрудненія“ (569).

Съ учрежденіемъ министерствомъ просвѣщенія народныхъ училищъ возникли вопросы, требовавшіе рѣшенія духовной власти <sup>49)</sup>. Въ 1862 году оберъ-прокуроръ Св. Синода А. П. Ахматовъ представилъ на разсмотрѣніе митрополита Филарета мнѣнія о народныхъ училищахъ митрополита кievскаго. Святитель Филаретъ не одобряетъ высказаннаго митрополитомъ кievскимъ согласія на сліянiе народныхъ школъ съ церковно-приходскими, а также его мнѣнія о томъ, чтобы для законоучительской должности въ народныхъ школахъ назначались особые священники, приписанные номинально къ мѣстной церкви, находить, что это такіе вопросы, разрѣшеніе которыхъ превышаетъ власть епархіальнаго архіерея и затѣмъ высказываетъ свои мысли о народномъ образованіи. „Можетъ быть, я подвергаю себя причисленію къ людямъ отсталымъ, ретрограднымъ, къ обскурантамъ, если скажу, что теперь думаю. И, вѣроятно, слова мои не принесутъ пользы, потому что дѣло, которое спѣшить впередъ, не захочетъ оглянуться на меня и остановиться, однако выскажу мои недоумѣнія, по крайней мѣрѣ для того, чтобы признаться въ нихъ и поступить искренно. Вѣрно ли то дѣйствіе, чтобы спѣшить вдругъ распространить образованіе во всемъ народѣ, когда въ виду трудности, скудость средствъ, и немалая опа-

<sup>49)</sup> Митрополитъ Филаретъ былъ противъ учрежденія такихъ училищъ. 5 февраля 1862 г. писалъ онъ намѣстнику. «Былъ комитетъ о сельскихъ училищахъ, и полагалъ, чтобы они были свѣтскія. Одинъ членъ его, князь Урусовъ подалъ мнѣніе, что надобно сіе поручить духовенству. Говорятъ, что его мнѣніе доведено было до свѣдѣнія государя, и одобрено. Но пришелъ новый министръ просвѣщенія, и говорятъ, уже рѣшено, чтобы сельскія училища были свѣтскія и назначенъ на нихъ миллионъ р. Намъ оказана одна милость: не запрещено священ. сохранить свои училища (IV, 1431).

сность ложнаго направленія, могущаго разстроить нравственное расположеніе и духъ народа? (Здѣсь можно вспомнить о воскресныхъ школахъ, какъ торопились распространять ихъ свѣтскимъ путемъ и что изъ сего наконецъ открылось). Можно ли поверхностно и благонадежно распространить образованіе въ 60.000.000 народа вдругъ, въ немногіе годы? Тысячу лѣтъ прожила Россія, возрасла, укрѣпилась, распространилась, значительно образовалась, и благоустроилась при весьма ограниченной грамотности народа; была ли бы въ томъ бѣда, еслибы рѣшились сдѣлать ее всю грамотною не вдругъ, въ пять или десять лѣтъ, а постепенно, въ пятьдесятъ или сто“.

„Императрица Екатерина устроила городскія народныя училища. Сдѣлались ли они національными училищами? Пошли ли въ нихъ лучшіе изъ гражданъ? Оказали ли оія училища примѣтное доброе дѣйствіе на нравственность и положеніе гражданъ? Желательно было бы слышать, чтобы кто-нибудь на сіи вопросы отвѣчалъ: да, и доказалъ бы своей отвѣтъ. Сей примѣръ располагаетъ къ слѣдующему размышленію. Земля, которая въ челоуѣкѣ и въ обществѣ челоуѣческомъ пріемлетъ какое-либо сѣмя, есть свободная воля. Если сія земля разрыхлена и увлажнена добровольнымъ желаніемъ и усердіемъ, то она глубоко принимаетъ сѣмя, и даетъ растеніе и плодъ. А когда нѣтъ добровольнаго желанія и усердія, тогда сѣмя, упавшее на жесткую и сухую землю, или не даетъ растенія, или даетъ слабое и скоро увядающее. Екатерининскія училища даны были городамъ не въ соотвѣтствіе возбужденному желанію и предварительнымъ расположеніямъ гражданъ: и не принесли желаемаго плода. Воспитаніе дѣтей лучшихъ гражданъ пошло мимо сихъ училищъ, а у многихъ богатыхъ впало въ руки иностранцевъ. И эта неправильность не прекратилась и тогда, когда народъ болѣе созналъ потребность образованія и училища умножились. Сей городской опытъ не можетъ ли дать нѣкотораго наставленія и для устроенія сельскихъ училищъ?“

„Священникъ не имѣетъ власти надъ прихожанами, а только нравственное на нихъ вліяніе; наъ сего должно слѣдовать, что если онъ зоветъ поселянина въ училище, и сей идетъ, то, конечно, въ семъ возбуждилось свободное, доброе желаніе, и потому наборъ учениковъ и устроеніе училища могутъ быть благона-

дежны. Но когда окружный начальникъ говоритъ поселянамъ: постройте училище и отдавайте въ него дѣтей, на сей разъ охотно или неохотно повиновение будетъ, но сомнительно будетъ ли прочно дѣло. Итакъ не нужно ли въ образованіи первоначальныхъ народныхъ училищъ употребить постепенность такъ, чтобы учреждать училища тамъ, гдѣ болѣе возбуждилось собственное къ тому свободное расположеніе народа, и между тѣмъ способствовать распространенію такого расположенія. Опытомъ не слишкомъ обширнымъ удобнѣе управлять; а если случится неудача, неудачу частную удобнѣе исправить, нежели простирающуюся на 60.000.000 народа“ (670).

Непредвидѣнно, частнымъ образомъ до свѣдѣнія митрополита дошелъ проектъ общаго устава императорскихъ Россійскихъ университетовъ, въ послѣдней редакціи, приготовленный къ окончательному утвержденію. Представляя 15 мая 1868 года Св. Синоду свой отзывъ на проектъ, митрополитъ писалъ: „содержаніе нѣкоторыхъ статей сего проекта возбуждаетъ сильную заботу о послѣдствіяхъ, могущихъ произойти, еслибы статьи сіи получили утвержденіе. Посему долгомъ поставлю представить на благоусмотрѣніе вашего святѣйшества представляющіяся необходимыми соображенія“ (707). Соображенія святителя касаются тѣхъ статей проекта, въ которыхъ говорилось о преподаваніи богословскихъ наукъ въ университетѣ. По проекту устава въ университетѣ учреждались три богословскія каѳедры: общая во всѣхъ факультетамъ каѳедра собственно богословія, каѳедра церковной исторіи въ историко-филологическомъ факультетѣ и каѳедра церковнаго законовѣдѣнія въ юридическомъ факультетѣ. Святитель Филаретъ находитъ, что увеличеніе числа богословскихъ каѳедръ въ университетѣ, съ особыми преподавателями для каждой, соответствуетъ потребности, давно ощущаемой и признанной. Но его озабочиваетъ то, „будутъ ли сіи каѳедры дѣйствительно богословскія и будутъ ли имѣть свойственную таковымъ твердость. Ибо проектъ каѳедры церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія нѣкоторымъ образомъ устраняетъ отъ богословія, и даетъ имъ особое направленіе, что неблагопріятно и для вѣры и для самой науки. Самая каѳедра богословія ставится не твердо. Объ ней сказано: каѳедра не принадлежащая ни къ какому факультету. При семъ нужно принять въ соображеніе слѣдующее:

1) въ университетахъ различаются предметы факультетскіе и не факультетскіе. Къ послѣднимъ относятся новыя языки и доселѣ относилось богословіе. Такое положеніе кафедръ не можетъ назваться благопріятнымъ и для науки и для цѣлей религіознаго образованія. Оно безмолвно подаетъ мысль, что наука, исключенная изъ собора университетскихъ наукъ, не пользуется равнымъ съ нимъ уваженіемъ. 2) Мысль сія тѣмъ очевиднѣе, что преподаватели нефакультетскихъ предметовъ не считаются ни членами факультетовъ, ни членами университетскаго совѣта, а слѣдовательно, устраняются отъ всякаго участія въ дѣлахъ въ университетѣ. 3) Съ того времени, какъ на профессоровъ богословія было возложено преподаваніе философіи, они признаны членами историко-филологическаго факультета и университетскаго совѣта. Это званіе оставлено за ними по Высочайшему повелѣнію и послѣ того, какъ уже снята съ нихъ обязанность преподаванія философіи. Проектъ намѣревается молчаніемъ о семъ лишить ихъ сего важнаго званія, и тѣмъ ослабляетъ значеніе самой кафедры богословія. Нельзя признать сего маловажнымъ, если признается важное значеніе религіознаго образованія. И можно ли представить какую благовидную причину, почему соборъ профессоровъ университета не пожелалъ бы, чтобы въ ихъ совѣтъ, между ихъ голосами, слышался и голосъ служителя религіи? (707). Переходя къ разбору той статьи проекта университетскаго устава, въ которой сказано: „отъ профессора богословія необходимо требовать степени доктора богословія, и занимающимъ нынѣ кафедры богословія и не имѣющимъ степени доктора богословія, сохранить званіе профессора, но оставить содержаніе доцента“, святитель Филаретъ находитъ такое требованіе докторской степени отъ профессоровъ богословія несправедливымъ какъ потому, что прочимъ профессорамъ университета проектъ для полученія степени доктора предоставляетъ облегченіе, которое не предоставляется профессорамъ богословія, такъ и потому, что занимающіе нынѣ кафедры богословія, имѣютъ ли они, или не имѣютъ степени доктора, всѣ высочайше утверждены въ званіи ординарныхъ профессоровъ, съ окладомъ профессорскаго жалованья. По мнѣнію святителя кафедру богословія въ университетѣ могутъ занимать не только доктора, но и магистры богословскихъ наукъ. „И на это есть достаточныя при-

чины. Докторы богословскихъ наукъ немногочисленны, частью потому, что для полученія сей степени требуется болѣе, нежели для докторства по другимъ наукамъ, частью потому, что магистры, обремененные ординарными должностными занятіями, не имѣютъ довольно свободнаго времени для особеннаго самостоятельнаго ученаго труда, частью потому, что свойственная духовному званію скромность не благопріятствуетъ стремленію искать ученой почести. Такимъ образомъ во многихъ, подъ наименованіемъ магистра скромно пребываетъ достоинство доктора богословскихъ наукъ“ (707). По мнѣнію святителя не представляется никакой справедливой причины унижать и окладъ наставника богословія предъ прочими профессорами университета.

„Вообще извѣстно, пишетъ онъ, что низшій окладъ жалованья соотвѣтствуетъ низшему дѣлу службы и низшему достоинству служащаго. Надобно ли возлагать опалу на богословіе, которое есть предметъ священный, и къ которому особенно нужно внушать уваженіе молодымъ искателямъ просвѣщенія. Въ 1835 году, петербургскій университетъ имѣлъ преподавателя богословія, который болѣе своихъ предшественниковъ привлекъ вниманіе студентовъ къ своему предмету. Но вышелъ новый уставъ, въ которомъ окладъ наставника богословія униженъ былъ третьею долею противъ профессоровъ. Тогда протоіерей сказалъ: денегъ я не требовалъ бы, но не желаю видѣть униженіе священнаго предмета въ лицѣ преподавателя, и отказался отъ службы въ университетѣ“ (707). Подробно митрополитъ разбираетъ статью проекта о преподаваніи церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія въ университетъ, въ которой составители университетскаго устава обнаружили смутныя богословскія понятія и особенное предубѣжденіе противъ богословскаго образованія въ духовныхъ академіяхъ. Здѣсь митрополитъ высказываетъ опасеніе, что требованіе отъ профессоровъ церковной исторіи и законовѣдѣнія предварительнаго спеціальнаго историко-филологическаго и юридическаго приготовленія, съ прикомандированіемъ приготовляющихся къ университетамъ и затѣмъ ученыхъ степеней по историко-филологическому и юридическому факультету можетъ характеръ и духъ наукъ богословскихъ ослабить и подвергнуть преобладающему вліянію наукъ свѣтскихъ. „Чтобы опасеніе сіе не было бездоказательнымъ, для сего можно ука-

зять на 142 страничку, первой части замѣчаній на проектъ общаго устава университетскаго. Тамъ сказано: *церковное право есть систематическое ученіе о тѣхъ положительныхъ законахъ, истекающихъ отъ верховной государственной власти, которыми определяются права и обязанности гражданъ, какъ членовъ той или другой церкви, того или другаго исповѣданія, допускаемого въ государство...* Видите, поученію свѣтской науки законы каноническаго права, или законы церковныя истекають не изъ Священнаго Писанія, не изъ постановленій вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, не изъ правилъ святыхъ отцевъ, но отъ верховной власти государства. Кановъ, по сему ученію, были бы церковныя законы для греческой церкви, которая находится подъ верховною властію магометанскою? Святитель приходитъ къ такому заключенію: „дабы увеличеніе числа богословскихъ кафедръ въ русскихъ университетахъ было увеличеніемъ дѣйствительно *богословскихъ* кафедръ, надлежитъ вопросъ о кафедрахъ церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія извлечь изъ области смутныхъ, одностороннихъ и вредныхъ свѣтски сословныхъ, неблагоприятныхъ для религіи предубѣжденій. Образование профессоръ для этихъ кафедръ наши университеты, по отсутствію у нихъ богословскихъ факультетовъ, принять на себя не могутъ. Но ни что не препятствуетъ имъ смотрѣть на существующія духовныя академіи, какъ на учрежденія, нисколько не низшія богословскихъ факультетовъ, откуда и должны, *по праву*, выходить профессора богословскихъ кафедръ въ университетахъ, и эти профессора должны имѣть ученые степени не университетскія, но академическія“ (707).

Университетскій уставъ, на который писалъ замѣчанія митрополитъ, не былъ утвержденъ, скоро умеревъ, по его выраженію, какъ недоношенный плодъ. Но слухи и о вновь составляемомъ уставѣ возбуждали въ святителя опасенія, какъ это видно изъ письма его къ неизвѣстной особѣ, писанномъ 3 іюня 1868 года. Въ этомъ письмѣ онъ пишетъ: „что писалъ я о проектѣ университетскаго устава въ Святѣйшій Синодъ, тоже, въ формѣ записки, послалъ при письмѣ къ графу Сергію Григорьевичу, полагая, что сіе дѣло въ особенномъ у него вниманіи. Онъ-то и сказалъ мнѣ, что сей проектъ уже оставленъ, и теперь разсматривается другой, въ которомъ уже не то, противъ чего я

возражаю. Но между тѣмъ, о кафедрѣ церковной исторіи и каноническаго права, графъ сказалъ только, чтобы я не опасался особаго вліянія, изъ сего заключаю, что онъ полагаетъ оставить сіи кафедры въ томъ положеніи, противъ котораго я возражалъ ради святой вѣры, противъ которой возстаетъ лжемнѣнный разумъ, ради христіанскихъ душъ, которымъ нынѣ такъ много предстоитъ опасностей мысленнаго и нравственнаго развращенія, благоволите обратить на сіе дѣло, сколько можно, дѣятельное вниманіе. Не догадкою, а выпискою изъ университетской, или вообще къ области министерства просвѣщенія принадлежащей книги, доказывалъ я, какое ученіе каноническаго права готовится намъ въ университетъ, который, между прочимъ, хочетъ учить насъ и такимъ предметамъ, для которыхъ онъ самъ не имѣлъ донныя кафедры“ (709). Далѣе въ письмѣ митрополитъ высказываетъ свои мысли о современномъ ему свѣтскомъ образованіи: „о неудовлетворительности нынѣшняго свѣтскаго образованія свидѣтельствуя такъ рѣшительно предпріятыя и такъ затруднительно производимыя преобразованія. Это сдѣлалось такъ очевиднымъ, что безъ опасенія возраженій, пишутъ 31 мая, сего 1863 года, въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“: „мы предали нашихъ дѣтей духу легкомыслія, поверхностнаго и живаго знанія и словъ безъ мысли. Идя все далѣе и далѣе на этомъ пути, мы довели дѣло до того, что многіе русскіе люди, искренніе патріоты, принуждены ѣхать за границу, чтобы уйти отъ того прекраснаго воспитанія, которое ожидало ихъ дѣтей въ Россіи. Это прекрасное воспитаніе еще не преобразовано, и, конечно, нельзя преобразовать его чудесно въ одинъ день. Итакъ, если возьмутъ воспитанниковъ духовныхъ академій, и нагрузятъ ихъ въ такую свѣтскую сѣру, чтобы до степени преподавателей научить ихъ духовнымъ наукамъ, церковной исторіи и церковному законодѣнію: найдется ли въ основаніи сего разумная сообразность? Будетъ ли сіе соединено съ доброю и вѣрною надеждою?

Въ „Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“, 28 мая, напечатано объявленіе 200 студентовъ и слушателей московскаго университета, которые проповѣдуютъ свое призваніе „служить народу“ и долгу непоколебимой вѣрности русской землѣ, и тому, кого она признаетъ своимъ представителемъ; кому вѣрила оберегательство своей чести и пѣвности, кому вручила свои судьбы“. Кого разу-



нѣтъ въ сихъ выраженіяхъ? Государь Императоръ Всероссийскій имѣеть самодержавную власть; Божією милостію, по священному закону престолонаслѣдія, а не потому, что ему оную ввѣрила и вручила земля. Это поднимали 200 студентовъ и слушателей московскаго университета. Но всѣхъ ихъ, кажется, до 1000. Что же думаютъ, остающіеся въ молчаніи 800? Почему не рѣшаются на патріотическія заявленія, которыхъ, какъ признавали ихъ товарищи, требуетъ настоящее время? Или ихъ мнѣнія таковы, что ихъ нельзя высказать вслухъ, истинныхъ патріотовъ? Не рѣшимся отвѣчать на сіи вопросы въ худую сторону: но нельзя не видѣть смѣшаннаго и темнаго положенія умовъ, которое приведетъ въ ясное и правильное положеніе, видно не достало силы у наставниковъ. Въ такую среду погрузить воспитанниковъ духовныхъ академій будетъ ли благонадежно, когда притомъ никакъ не есть необходимо“ (709).

Мысли святителя московскаго о неудовлетворительности современнаго свѣтскаго и въ частности университетскаго образованія могли находить для себя основаніе въ тѣхъ прискорбныхъ явленіяхъ, которыя въ это время обнаружались въ университетахъ. Митрополиту не разъ приходилось обращать вниманіе высшей власти на распространеніе въ университетахъ антирелигіозныхъ и вредныхъ политическихъ сочиненій. Такъ въ всеподданнѣйшемъ доносѣніи, писанномъ 25 мая 1861 года, митрополитъ писалъ, что „неизвѣстный, пришедъ ко мнѣ, сказалъ, что намѣренъ открыть мнѣ дѣло, касающееся до безопасности государства для доведенія до свѣдѣнія Вашего Императорскаго Величества. Несмотря на замѣчаніе мое, что есть другія должностныя лица, къ которымъ правильнѣе онъ можетъ обратиться, онъ, настоявъ на своемъ, прочиталъ мнѣ принесенную имъ записку, въ которой содержится переводъ прокламаціи поляка Мирославскаго, изъ Парижа, отъ 1 дня сего мая, о способахъ приготовленія и началія возстанія въ Польшѣ и Литвѣ. При семъ онъ представилъ означенную прокламацію на польскомъ языкѣ. Кромѣ сего, объявилъ, что въ московскомъ университетѣ литографируются и въ большомъ числѣ распространяются антирелигіозныя и вредныя политическія сочиненія, въ доказательство чего и представилъ четыре литографированныя брошюры. Онъ присовокупилъ, что то же дѣлается въ университетахъ: харь-

ковскомъ, кіевскомъ и казанскомъ. Полагаю, что отъ искреннѣйшей правительственнаго Вашего Императорскаго Величества не скрыто, сколько истины заключается въ вышеизложенныхъ показаніяхъ, тѣмъ не менѣе долгомъ вѣрности побуждаюсь не умолчать объ оныхъ предъ Вашимъ Императорскимъ Величествомъ, представляя при семъ вышепоказанные документы и адресъ, по приглашенію моему, собственноручно писанный показателемъ отставнымъ подпоручикомъ Балашевичемъ“ (637).

Въ письмѣ къ бывшему генералъ-губернатору П. А. Тучкову, писанномъ 20 декабря 1861 года митрополитъ объясняя побужденія, заставившія его ввести особое молитвенное прошеніе въ сугубой эктениі<sup>44)</sup>, писалъ между прочимъ, „что съ нѣкотораго времени мысли и ученія противохристіанскія, противоположныя и противоположительныя особенно сильно распространяются въ литературѣ, цензурной и безцензурной, въ молодыхъ поколѣніи и проникаютъ до низшихъ слоевъ общества. Студенты московскаго университета (и, говорятъ, не одного московскаго) долго скрытно отъ цензуры литографировали и распространяли и распространяли переводы иностранныхъ противохристіанскихъ сочиненій и противоположительныя статьи русской заграничной литературы (не знаю, удержаны ли отъ сего нынѣ) и потомъ плоды сихъ грѣховъ мысленныхъ показали въ дѣйствіяхъ, которые сами, только повдно, признали погрѣшительными“ (637).

<sup>44)</sup> Съ этимъ молитвеннымъ прошеніемъ, введеннымъ митрополитомъ Филаретомъ, связана цѣлая исторія. Министръ внутреннихъ дѣлъ П. А. Валуевъ въ конфиденціальномъ отношеніи къ московскому генералъ-губернатору Тучкову отъ 14 декабря 1861 г. писалъ: «здѣсь говорить, что будто бы въ церквахъ города Москвы во время богослуженія читается недавно составленная особая молитва, объ избавленіи Россіи отъ того затруднительнаго положенія, въ которомъ она будто бы находится въ настоящее время. Имѣю честь просить ваше высокопревосходительство почтить меня увѣдомленіемъ, насколько справедливъ этотъ слухъ и, если дѣйствительно читается какая-либо молитва, которая могла подавать поводъ къ подобнымъ толкамъ, доставить мнѣ копію съ оной». Въслѣдствіе этого отношенія министръ Тучковъ обратился съ запросомъ къ митрополиту. Митрополитъ отвѣчалъ, что не составлено и въ церквахъ Москвы не читается особой молитвы о избавленіи Россіи отъ затруднительнаго положенія, но молитвенное прошеніе, читаемое на литіи, съ присоединеніемъ немногихъ выраженій, возбуждающихъ къ сердечной молитвѣ, произносится диакономъ между прочими прошеніями сугубой эктениі.

Прикорбныя событія въ университетахъ, о которыхъ писалъ митрополитъ, связываются съ подпольнымъ, возбужденнымъ шайкою преступныхъ людей, движеніемъ, въ значительной мѣрѣ обнаружившимся въ началѣ шестидесятыхъ годовъ. Мнѣнія и отзывы Филарета за это время знакомятъ насъ съ тѣмъ тревожнымъ состояніемъ, которое испытывало въ то время наше общество и которое приходилось испытывать и святителю московскому. Въ его великомъ авторитетѣ искали для себя опоры люди, охранительнаго направленія, къ нему же обращались и скрывающіеся во мракѣ люди, преслѣдующіе тайныя цѣли. 12 октября 1861 года графъ Е. В. Путятинъ въ секретномъ письмѣ къ митрополиту Филарету писалъ, что со времени отъѣзда Государя Императора изъ С.-Петербурга, въ немъ постоянно становилось не спокойное, и что цѣль преступныхъ дѣйствій направлена была къ ниспроверженію существующаго порядка и даже, повидимому, династіи. Для подтвержденія своихъ соображеній, графъ Путятинъ препроводилъ къ митрополиту „нѣкоторыя бумаги“, по прочтеніи которыхъ просилъ его возвратить ему съ тѣмъ же лицомъ, отъ котораго онъ получилъ ихъ. Обстоятельства эти и вѣрноподданническія чувства вызвали графа просить митрополита, выразить какимъ онъ признаетъ лучшимъ способомъ сообщить Его Величеству, что настоящее положеніе дѣлъ крайне опасно для государства и императорской власти и убѣдить Его, что при нынѣшнихъ обстоятельствахъ нужна большая твердость и сильныя мѣры. Отвѣчая на это письмо графа Путятина митрополитъ между прочимъ писалъ: „Не мало думалъ я надъ тѣмъ, что мнѣ сообщено: и много скорбѣлъ, и много неудомѣвалъ. Что теперь требуется! Возбудить вниманіе къ опасности? Возбудить вниманіе къ потребности благоразумныхъ и твердыхъ мѣръ? Но въ читанныхъ мною печатныхъ и письменныхъ воззваніяхъ опасность такъ ярко видна, что болятъ глаза, она говоритъ сама о себѣ такимъ громкимъ и угрожающимъ голосомъ, что нельзя представить себѣ, чтобы это не возбуждало вниманія. Рука не поднимается, чтобы переписать многое изъ того, что я прочиталъ. Укажу для примѣра на одно. Великоруссъ хочетъ отдѣлать отъ Россіи не только Польшу, но и Южную Русь, а по теоріи, на которой сіе основано и многое другое. Можно ли не видѣть, что хотятъ разрушить Россію?

Вспомните при семъ, что въ отчетъ слѣдственной комиссіи, по происшествію 14 декабря, упомянуто было, что тогда хотѣли раздѣлить Россію на семь республикъ. Сіе ведетъ къ заключенію, что великорусскъ высказалъ не мимолетную мечту одной или же многихъ головъ; но что прилежная подземная работа разрушенія выходитъ наружу. Добродѣтели охранителей вырываютъ изъ рукъ оружіе у порицателей и возмутителей. Не время недѣтельности, да возбудится ревность; да умолкнуть раздѣленіе и частные виды, да стануть всѣ вѣрные и благонамѣренные, въ силѣ единства, въ крѣпкій подвигъ подъ общимъ знаменемъ: *Гѣра, Царь и Россія*“ (620).

Въ февралѣ 1863 года святитель Филаретъ получилъ написанное на нѣмецкомъ языкѣ анонимное письмо, въ которомъ неизвѣстные, изъявляя желаніе почтить Государя Императора наименованіемъ Великаго Александра, просили митрополита повелѣть настоятелямъ всѣхъ находящихся подъ его управленіемъ церквей, чтобы 10 апрѣля 1863 года во всѣхъ церквахъ (которыя для этой цѣли должны быть освѣщены и прилично украшены), при всѣхъ священныхъ церемоніяхъ и формахъ, нашему Государю Императору Александру II наречено было вышеупомянутое имя. Далѣе, при этомъ предложены будутъ приличныя благодарственные молитвы, пѣсни и проповѣди, въ которыхъ нужно внушить народу съ особеннымъ благочестіемъ слѣдующее: чтобы этотъ день на будущее время считали священнымъ праздничнымъ днемъ; чтобы этотъ день былъ принятъ въ календарѣ какъ вѣчный торжественный для царства и народа день, подобно дню рожденія Его Величества. Препроводя это анонимное письмо оберъ-прокурору Св. Синода, митрополитъ писалъ: „на сихъ дняхъ получено мною съ петербургской почты письмо, на нѣмецкомъ языкѣ, котораго я не знаю. Какъ будто по предчувствію, поручилъ я скромному переводчику никому не открывать содержанія письма. Долгомъ поставляю препроводить при семъ загадочное нѣмецкое письмо, переводъ его и составленную объ ономъ записку.

Если искать разрѣшенія загадки, то, по моему мнѣнію, неизбежно встрѣтится вопросъ: не назначаютъ ли 10 апрѣля для какой-нибудь народной демонстраціи, въ духъ не разъ уже являвшихся изъ-подъ земли прокламацій, и не хотять ли обма-

номъ вмѣшать въ оную церковь и духовенство, чтобы тѣмъ болѣе прельстить народъ? Да дастъ Господь бдительность стражамъ дома, чтобы не допустить покушающихся подбопать домъ“ (696).

Такъ въ тревожное время начала шестидесятыхъ годовъ—время начавшейся ломки стараго, иногда поспѣшной, затрогивавшей съ гнилыми и прочныя основанія, особеннаго увлеченія новыми идеями и поступательнымъ движеніемъ къ новизнѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ время и преступныхъ движеній, возбужденныхъ врагами Россіи—великая нравственная сила, въ лицѣ святителя московскаго непоколебимо стояла на стражѣ вѣры и отечества.

А. Бѣляевъ.

---

## СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ

### КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ.

---

Въ первый вѣкъ христіанской эры не могло быть и рѣчи объ экзегезѣ. Священное Писаніе Новаго Завѣта не было еще распространено повсюду, а слова апостоловъ, учившихъ по примѣру своего великаго Учителя Христа, пользовались полною вѣрою къ нимъ въ сердцѣхъ каждаго христіанина; непосредственные послѣдователи апостоловъ передали и утвердили усвоенное искреннею вѣрою новое ученіе. Безусловная вѣра въ святость этого новаго ученія, въ его сверхъестественное происхожденіе стояла выше всякаго сомнѣнія и претензіи холоднаго разсудка не находили себѣ еще мѣста. Благодатныя дарованія, близость апостольскаго преданія, связующаго христіанъ со Христомъ и жизнь вѣрующихъ готовая къ свидѣтельству истины дѣлали не необходимымъ истолкованія Священнаго Писанія. Но во второмъ уже столѣтіи, съ появленіемъ и пробужденіемъ гностицизма, явилась нужда въ истолкованіи Священнаго Писанія. Къ этому же времени относится и появленіе школъ, мѣстами которыхъ въ первые три столѣтія были частные дома епископовъ или учителей, около которыхъ группировались небольшіе кружки учениковъ. До Константина Великаго, вслѣдствіе преслѣдованія іудеевъ и язычниковъ, изъ которыхъ первые смотрѣли на христіанство какъ на искаженный іудаизмъ, а послѣдніе — какъ на

вредную философскую систему, не могла быть и рѣчи о публичныхъ школахъ, или могла быть рѣчь настолько, насколько онѣ состояли подъ надзоромъ епископовъ, умѣвшихъ обезпечить ихъ существованіе и насколько онѣ служили христіанскимъ цѣлямъ. Но съ Константина Великаго, съ царствованія котораго повсюду начинается умноженіе и возвышеніе монастырей, начинается развитіе такъ-называемыхъ монастырскихъ школъ. Монастыри, кромѣ другихъ работъ, освящаемыхъ религіею, отчасти посвящали себя воспитанію дѣтей, и не только тѣхъ, которыя послѣ поступали въ монашество, но и тѣхъ, которыя по выходѣ изъ школы, проходили различныя должности. Дѣти здѣсь получали такое образованіе, въ которомъ религіозное начало было средоточіемъ всего и знакомство съ Библіею было на первомъ планѣ <sup>1)</sup>. Тѣ изъ дѣтей, которыя или по волѣ родителей или по собственному желанію посвящали себя духовной жизни, жили въ монастырскихъ обществахъ; другія приходили только на нѣкоторое время въ монастыри, чтобы утвердить себя въ христіанской вѣрѣ и жизни, нѣкоторыя же посѣщали монастырскія школы какъ вольно приходившія <sup>2)</sup>.

Отсюда понятно становится и цѣль этихъ школъ. Цѣль ихъ состояла въ томъ, чтобы ввести, распространить и утвердить христіанскую религію; та же цѣль преслѣдовалась и въ тѣхъ школахъ, въ которыхъ на ряду съ христіанскимъ обученіемъ преподавалась греческая литература и философія. Оставаясь вѣрными этой общей цѣли—наученія оглашенныхъ и вѣрующихъ и открывая доступъ въ нихъ языческимъ юношамъ и взрослымъ, которые хотѣли утолить въ этихъ школахъ жажду знанія, эти школы давали случай и поводъ имъ узнать всю высоту христіанскаго ученія, охотно принять его и вѣрно понять. Не меньшую пользу получали и тѣ изъ учениковъ, которые посвящали себя церковнымъ должностямъ; они изученіемъ свѣтскихъ и духовныхъ наукъ, преподаваемыхъ въ этихъ школахъ, приготовляли себя къ высокому и тяжелому призванію настолько, насколько это дѣлалъ необходимымъ эллинизмъ и вновь появив-

<sup>1)</sup> Chrysostomus—Neander 1-й т. стр. 50 изд. 1832 г.

<sup>2)</sup> Die Bedeutung der Antiochischen Schule auf dem exegetischen Gebiete—Heinrich-Khin стр. 20 изд. 1866 г.

щійся гностицизмъ. Этихъ отдаленныхъ и ближайшихъ цѣлей школы достигали болѣе словеснымъ преподаваніемъ христіанскаго ученія, чѣмъ литературными произведеніями<sup>2)</sup>. Живое слово есть и было жизненнымъ элементомъ церкви; только въ послѣдствіи начали появляться литературныя произведенія, которыми она хотѣло защитить христіанство отъ нападеній язычниковъ, іудеевъ и гностиковъ.

Какого метода держались въ этихъ школахъ при преподаваніи свѣтскихъ и духовныхъ наукъ, объ этомъ мы имѣемъ самыя скудныя свѣдѣнія. Намъ извѣстно только то, что преподаваніе дѣтямъ и неразвитымъ юношамъ ограничивалось знакомствомъ ихъ съ Библіею, изустнымъ изученіемъ и списываніемъ псалмовъ Давида, которые пѣлись при богослуженіи, Евангелія, историческихъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта и пророковъ<sup>3)</sup>. Для болѣе взрослыхъ и талантливыхъ юношей преподавались богословіе, изученіе втораго во всѣхъ христіанскихъ школахъ было главнымъ дѣломъ, словесныя науки и философія<sup>4)</sup>. Къ числу свѣтскихъ наукъ, какъ предуготовительныхъ къ философіи, принадлежали еще такъ-называемыя свободныя науки (*artes liberales*), какъ напр. грамматика, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, музыка и астрономія<sup>5)</sup>. При изученіи этихъ наукъ онѣ не слѣдовали ни правилу академіи Платона, ни лицію Аристотеля, ни стоицизму Зенона; но соблюдали разумный синкретизмъ, избирали только то, что соотвѣтствовало ихъ цѣлямъ, что давало имъ возможность безъ боязни встрѣтиться съ врагами вѣры<sup>6)</sup>.

Такія, болѣе или менѣе правильно организованныя школы мы встрѣчаемъ повсюду на Востокѣ. Такъ мы находимъ школу въ Александріи, начало которой относится къ самому раннему вре-

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 21.

<sup>3)</sup> Ibid. стр. 22.

<sup>4)</sup> Ibid. стр. 22.

<sup>5)</sup> Ibid. стр. 23.

<sup>6)</sup> K hin—23 стр. Достойны при этомъ замѣчанія слова Климента александрійскаго: подъ именемъ философіи я разумю не какую-либо частную систему—стоическую, Платонову, эпикурейскую или Аристотелеву, но то, что въ этихъ школахъ находится истиннаго, все такое, вѣдое въ совокупности, я называю философіею. Прав. Догм. Богосл. Макарія 1-й т. стр. 40.



мени, а цвѣтущее состояніе ея ко времени Оригена, по смерти котораго начинается уже ея паденіе <sup>8)</sup>). Въ началѣ III столѣтія мы встрѣчаемъ школу въ Кессаріи; основалъ эту школу Оригенъ, а поддержалъ и обогатилъ великолѣпнѣйшею бібліотекою его другъ Памфилъ <sup>9)</sup>). Климентъ александрійскій считается основателемъ іерусалимской школы, которая значительно возвысилась при Кириллѣ іерусалимскомъ <sup>10)</sup>). Родонъ, который по сказанію Дидима завѣдывалъ катехетическою школою въ Александріи, основалъ школу въ Сидѣ <sup>11)</sup>). Равнымъ образомъ мы находимъ древнѣйшія школы въ Месопотаміи и Сиріи, именно въ Эдессѣ, Низидіи и Антиохіи. Во время арианскихъ споровъ, въ царствованіе короля Валенса, вышедшіе изъ Эдессы пресвитеры Евлогій и Протогонъ основали школу въ Антиохіи. Основателями лаодицкійской школы считаются епископъ Евсевій и его послѣдователь св. Анатолій, замѣчательнѣйшій анатолъ словесныхъ наукъ и философіи. Да не только въ большихъ многолюдныхъ городахъ, но и въ малыхъ, даже въ селахъ и деревняхъ можно было находить училища и учителей. Но главное мѣсто въ ряду этихъ школъ занимаютъ школы — александрійская и антиохійская.

Александрія и Антиохія были двумя резиденціями востока, въ которыхъ процвѣтали и классическая мудрость и христіанское знаніе. Въ обѣихъ столицахъ стояли на ряду съ языческими школами и христіанскія, въ которыхъ, какъ мы еще выше ознакомились, кромѣ изученія свѣтскихъ наукъ, учащіе руководились въ истолкованіи Свящ. Писанія. Но какъ въ свѣтскихъ наукахъ, такъ и истолкованіи Свящ. Писанія ясно отпечатлѣваются ихъ различныя направленія и методы. Въ Александріи господствовало спекулятивное направленіе духа и идеализмъ Платона, въ Антиохіи преобладало логическо-рефлектирующее направленіе разума и реализмъ. Вслѣдствіе этого и изъясненіе Св. Писанія въ Александріи аллегорическое, а въ Антиохіи историко-грамматическое.

<sup>8)</sup> Kihn 9—10.

<sup>9)</sup> Ibid.

<sup>10)</sup> Ibid.

<sup>11)</sup> Ibid.

Александрійцы первые положили основаніе научному развитію Богословія, стараясь примирить христіанство съ греческою епидософією, которая тогда вполнѣ подчинилась синкретизму<sup>12)</sup>, въ которомъ они видѣли фундаментъ и вершину истиннаго гнозиса откровенныхъ христіанскихъ истинъ. Они твердо держались высоты послѣдняго, безъ вражды противъ внѣшней учености. Они приспособлялись большею частію къ господствующему въ Александріи направленію неоплатонизма и іудейско-епилюновскаго гнозиса и чтобы употребить все въ свидѣтельство за Христа старались примирить знаніе съ вѣрою и христіанство съ эллинизмомъ и гностицизмомъ. Полнота ихъ мыслей, возвышенность идей, которыя приближались къ экстазу, ихъ внутреннее одушевленіе за Христа и церковь заслуживаютъ удивленіе и невольно возвышаютъ читателя къ созерцанію сверхъестественныхъ и небесныхъ вещей. Но такъ какъ развитіе и направленіе экзегесы опредѣлялось ходомъ и направленіемъ вообще богословскаго знанія, то понятно на какой почвѣ долженъ былъ стоять экзегесъ. Направивъ всѣ свои силы и свой взглядъ на цѣлое христіанство, на его идею, и ихъ экзегесъ былъ преимущественно субъективнымъ выраженіемъ этой идеи; они разсматривали слово и предложеніе какъ образъ божественнаго возвышеннаго содержанія и вслѣдствіе этого часто заподозривали историческое содержаніе текста. Они какъ бы вовсе хотѣли забыть человѣческія и историческія условія происхожденія отдѣльныхъ писаній и на нихъ основывающіяся особенности и различія, а старались только повсюду находить возвышенное, достойное Бога содержаніе. Понятно, слѣдуетъ только разъ выйти изъ такого взгляда на Священное Писаніе, чтобы совершенно погрузиться въ произвольный аллегоризмъ, который даетъ безъ труда полнѣйшую возможность обойти и устранить при самомъ толкованіи всѣ встрѣчающіяся трудности, всѣ библейскія представленія, всѣ важныя противорѣчія. Признавъ Библию за абсолютно божественную книгу, они все подрядъ признали въ ней за божественное, повсюду искали въ ней тайнъ божественнаго откровенія, не считая достаточнымъ истиннаго пониманія, которое сохраняется въ вѣрномъ изслѣдованіи содержанія и смысла писанія. Такимъ

<sup>12)</sup> Chrysostomus—Neander 2-й т. 125 стр., 1858 г.

характеромъ отличаются по преимуществу экзегетическіе труды Оригена, представителя александрійской школы.

Мы считаемъ нелишнимъ подробнѣе изложить методъ Оригена, потому что вліяніе Оригена на послѣдующее развитіе экзегеза было настолько велико, что даже западная церковь, во многомъ расходявшаяся съ Оригеномъ, не избѣгла этого вліянія, которому подчинился первѣе всего блаж. Іеронимъ <sup>13)</sup>. Не говоримъ уже о его ближайшихъ послѣдователяхъ — Григоріи Чудотворцѣ, Пирѣ, Феогностѣ и Діонисіи, которые съ величайшею признательностію слѣдовали методу Оригена <sup>14)</sup>. Даже въ III столѣтіи, когда уже польза историко-грамматическаго метода были признана всѣми, не могли избѣжать его вліянія, когда чувствовали недостатокъ вспомогательныхъ научныхъ средствъ.

Чтобы поближе познакомиться съ герменевтикою и экзегетикою Оригена, необходимо узнать тѣ источники, изъ которыхъ онъ почерпнулъ основаніе для своего міровоззрѣнія.

Зародышъ аллегоризма лежитъ еще въ до-христіанскомъ направленіи духа. Еще задолго до христіанской эры, языческіе философы сдѣлали первую попытку объяснить путемъ аллегоріи язычество. Иудеи, жившіе въ Іерусалимѣ, знакомые съ греческою философіею, сочувственно приняли этотъ новый методъ, но только они затруднились согласовать этотъ новый взглядъ съ буквою Ветхаго Завѣта, не пожертвовавъ модной мудрости своею вѣрою въ сверхъестественное откровеніе. Аристовулъ и Филонъ представили первые образцы аллегорическаго толкованія, положивши въ основаніе своихъ толкованій платоновское міровоззрѣніе.

Оригенъ почерпнулъ свое міровоззрѣніе изъ философіи Платона. Теософія Платона въ немногомъ разнится отъ теософіи Оригена. Платоновское понятіе о Богѣ, который въ метафизической возвышенности совершенно отрѣшается отъ міра, такъ мало отлично отъ Оригенова, что онъ при ученіи о твореніи міра долженъ былъ взять для защиты платоновскіе принципы міра; объ истинномъ слияніи буквального и матеріальнаго съ идеальнымъ и духовнымъ нѣтъ у него и рѣчи. Вслѣдствіе этого

<sup>13)</sup> Chrysostomus—Förster стр. 4. 1869.

<sup>14)</sup> Ibid. 5 стр.

Священное Писаніе служитъ только по его мнѣнію покрываломъ высшаго идеальнаго содержанія и буквальный смыслъ самъ по себѣ не имѣетъ никакой цѣны.

Но еще большею близостию отличается Оригенъ къ Филону, герменевтика котораго совершенно согласна съ герменевтикою перваго. Филонъ поставилъ абсолютную пропасть между Богомъ и міромъ. Задача его Логоса состояла въ томъ, чтобы чрезъ откровеніе возстановить соединеніе духовнаго міра съ чувственнымъ такъ, чтобы разумный человѣкъ (νοῦτος) могъ понять открывающееся ему Божество. Надъ этимъ несовершеннымъ міромъ есть царство свѣта, гдѣ истина созерцается непосредственно. Высшее совершенство человѣка и состоитъ именно въ томъ, чтобы изслѣдовать это скрытое въ поднебесномъ мірѣ. Но такъ какъ созерцаніе этой истины только доступно нѣкоторымъ совершеннымъ, а между тѣмъ стремленіе къ этой истинѣ должно быть присуще каждому, то для менѣ совершенныхъ людей, которые не могутъ воавыситься до познанія сверхчувственнаго, имѣетъ значеніе какъ средство исторія, вѣщій культъ религіи, въ которомъ они должны усматривать эту истину, потому что вѣщій міръ есть только отобразъ невидимаго, который соотвѣтствуетъ ему какъ его первообразъ<sup>18)</sup>. Отсюда, что въ Ветхомъ Завѣтѣ сказано о вещахъ этого міра, должно понимать какъ тѣнь его первообраза — невидимый міръ. И вся задача экзегета состоитъ именно въ томъ, чтобы сквозъ это покрывало — вѣщій буквву — узнать соотвѣтствующее въ другомъ мірѣ. Оригенъ, принявши въ основаніе своего міровозрѣнія теософію Филона, перенесъ почти цѣликомъ и его взглядъ на Священное Писаніе. Онъ глубоко убѣжденъ, что Священное Писаніе есть Божественное откровеніе, заключающее въ себѣ бездонное море тайнъ<sup>19)</sup>; во всѣхъ его частяхъ проливается полнота Божественнаго величія и мудрость Божія, которая открывается въ каждой буквѣ Писанія<sup>20)</sup>.

Открытая борьба съ гностиками, которые отрицали взаимную связь и единство Ветхаго и Новаго Завѣта, считая первый дѣ-

<sup>18)</sup> Hom. 13 in Luc.

<sup>19)</sup> Orig. oper. t. 1. De principiis lib. IV, num. 9—10, стр. 165—167.

<sup>20)</sup> Ibid.

ломъ Диміурга, а второй — добраго Бога, еще болѣе увлекала его въ герменевтическія крайности. Отъ утвержденія единства между обоими завѣтами Оригенъ пришелъ къ утверженію тождества между ними, удержать которое ему все-таки не удалось. Напр. при объясненіи 6 ст., 81 пс. онъ отдаетъ преимущество Вѣтхому Завѣту, потому что любовь Божія возвѣщается въ немъ чудеснѣе, чѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ<sup>21)</sup>; въ другихъ же мѣстахъ, гдѣ онъ не выступаетъ противъ дуализма гностиковъ, онъ отдаетъ преимущество Новому Завѣту.

Въ борьбѣ своей съ грубочувственнымъ толкованіемъ антропоморфистовъ и хилистовъ Оригенъ, неудержимый духъ котораго не зналъ никакихъ границъ въ борьбѣ съ противниками, еще дагѣ пошелъ по ложному мистическому пути произвольныхъ аллегорій. Эта жаркая борьба заставила Оригена признать аллегорическое значеніе многихъ мѣстъ, удержать за ними духовное пониманіе текста, чтобы отыскать въ немъ скрытый таинственный смыслъ. Оригенъ пошелъ еще дагѣ: сталъ находить фигуральныя выраженія тамъ, гдѣ ихъ не было или если и были, то не въ такой мѣрѣ и не въ такомъ значеніи. Недостатку этому въ экзегетическихъ работахъ не могъ пособить и гений этого человека. Обремененный своими работами, онъ не находилъ ни времени, ни свободнаго досуга для изслѣдованія буквального смысла и эта постоянная стремительная работа, при его страсти къ таинственному послужила поводомъ къ обвиненію какъ аллегорическаго метода — вообще, такъ и заблужденій Оригена — въ частности.

Но при всей склонности къ аллегоризму, Оригенъ не чуждъ былъ стремленія изслѣдовать историческій смыслъ Писанія. Но не допуская никакого гармоническаго посредства между божественною и человѣческою стороною, онъ отодвинулъ на задній планъ историческую сторону Писанія, подчиняя ее нравственному и мистическому смыслу и считая ее только покрываломъ истины. Чистый фактъ, историческая одежда есть только по Оригену тѣло Писанія, поэтому и не составляетъ главной вещи<sup>22)</sup>. „Истина въ Писаніи смѣшана съ ложью“, говоритъ онъ, „и мы

<sup>21)</sup> Ibid. t. 2, num. 3, стр. 687.

<sup>22)</sup> Orig. opera t. 1. De principiis lib. IV, num. 6, стр. 162.

поэтому не должны принимать такъ, какъ написано. Это смѣшеніе имѣетъ основаніе въ самомъ Богѣ, Который хотѣлъ научить людей чрезъ исторію. Вотъ почему многія повѣствованія въ Писаніи суть чистѣйшія басни. Самъ Новый Завѣтъ положъ басенъ и только въ указаніяхъ ихъ на духовный смыслъ содержать они истину<sup>23)</sup>. Онъ признавалъ три смысла въ Писаніи: буквальный, духовный и мистическій. Первый онъ сравниваетъ съ тѣломъ чловѣка, второй съ душою, третій съ духомъ<sup>24)</sup>. Въ пользу дѣленія своего Оригенъ думаетъ найти доказательство и въ тѣхъ кувшинахъ, которые Іисусъ Христосъ велѣлъ налить водою на бракъ въ Канѣ Галилейской, такъ какъ эти кувшины, какъ замѣчается въ Евангеліи отъ Іоанна, вмѣщали въ себя по двѣ или по три мѣры. Насколько тѣло чловѣка стоитъ ниже души, настолько буквальный смыслъ стоитъ ниже духовнаго. Отсюда понятно и узкое ограниченіе пераго смысла въ Писаніи. Въ Библии находятоя только нѣкоторыя мѣста, которыя удерживаютъ за собою буквальный смыслъ и именно тѣ, которыя выражаются въ формѣ призаанія, повелѣнія, предиксанія и т. п., какъ напр. мѣсто въ Писаніи: чти отца твоего и мать твою и проч.<sup>25)</sup>. Но и эти мѣста не ограничиваются однимъ буквальнымъ смысломъ, а имѣютъ еще другой высшій нравственный смыслъ, который въ этомъ случаѣ очевиденъ самъ собою и который всегда имѣетъ преимущество предъ буквальнымъ. Буквальный смыслъ Оригенъ считаетъ только не бесполезнымъ въ утвержденіи неученаго читателя въ добродѣтели. Но и это признаніе полезности и пригодности буквального смысла стоять въ противорѣчій съ его убѣжденіемъ непригодности буквального, какъ содержащаго въ себѣ много фальшиваго и невозможнаго<sup>26)</sup>. Поэтому наряду съ признаніемъ права буквального смысла въ Писаніи, Оригенъ допускаетъ такіа мѣста, гдѣ историческое толкованіе не позволительно: *εἰσὶ τίνες γραφοὶ τὸ σωματικὸν οὐδανῶς ἔχουσι ἔστιν ὁπου οἰνοὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς γραφῆς μόνα χρῆζετεῖν*<sup>27)</sup>. Выходя изъ этого должнаго

<sup>23)</sup> Ibid. num. 8, 9, 15, 16, стр. 164—166, 173—176.

<sup>24)</sup> Ibid. num. 12, 13, стр. 168—171.

<sup>25)</sup> Ibid.

<sup>26)</sup> Ibid.

<sup>27)</sup> Ibid.

взгляда на буквальный смысл, Оригенъ долженъ быть отбросить буквальный смыслъ цѣлаго ряда мѣстъ Вѣтхаго и Новаго Завѣта. Такъ напр. исторію творенія онъ объясняетъ аллегорически, отрицаетъ существованіе земнаго райа и т. п., потому что эти понятія казались ему безсодержательными и недостойными Бога. Онъ также отбросилъ буквальный смыслъ тѣхъ мѣстъ, которыя повидимому ограничиваютъ по времени и мѣсту Бога, какъ напр. хоженіе Бога въ райа, его голосъ и пр. Нѣкоторыя же мѣста Оригенъ отбросилъ потому, что они, казалось ему, учили безнравственности, какъ напр. исторію о Іудѣ и Тамари, о зависти братьевъ Іосифа, о судьбѣ Авраама и Сарры въ Египтѣ<sup>28)</sup>. Оригенъ не усумнился отбросить буквальный смыслъ цѣлаго ряда мѣстъ и въ Новомъ Завѣтѣ. Омовеніе ногъ, исторію искушенія Спасителя, нѣкоторые предписанія и законы, какъ напр. никто не долженъ просить на пути и имѣть обуви, — всѣ эти и подобныя мѣста, по мнѣнію Оригена, не могутъ быть поняты въ буквальномъ смыслѣ. Въ исторіи искушенія слова о горѣ, съ которой дьяволъ показывалъ Христу всѣ царства міра, считаетъ баснею, такъ какъ нѣтъ ни одной горы, съ которой можно было бы видѣть царства міра<sup>29)</sup>. Но чтобы сколько нибудь оправдать существованіе въ Евангеліи такихъ мѣстъ, Оригенъ допускаетъ полнѣйшую свободу евангелистамъ обозначить мѣсто и время событій по ихъ усмотрѣнію; отсюда и самая истина въ Евангеліи кроется подъ историческою ложью. Вотъ къ какой крайности привела его ложная аксіома: ἐν σωματικῷ ὡς ἂν εἰποῦτος ψεύδει.

Признавши такое субъективное дѣленіе смысла Писанія по трихотоміи Платона на буквальный (σωμα), нравственный (ψυχῆ) и духовный (πνευμα) и оставивъ такъ мало мѣста первому смыслу въ Писаніи, Оригенъ съ большимъ сочувствіемъ остававливается на послѣднихъ двухъ смыслахъ — нравственномъ и мистическомъ или духовномъ, которые можно находить во всѣхъ мѣстахъ Писанія.

Нравственный смыслъ состоитъ по его мнѣнію частію въ ученіи

<sup>28)</sup> Orig. oper. t. 1, de principiis num. 16, 174—176 стр. Срав. Homil. in Genesim Orig. tom. 1, стр. 52—59, 28, 76—78.

<sup>29)</sup> Ibidem tom. 1, de principiis lib. IV, num. 16, стр. 174—176.

о перемѣнѣ, какой подвергается душа добраго и злаго человѣка, частію въ предписаніяхъ, которыя касаются внѣшняго и нравственнаго поведенія человѣка. Не лишнимъ, кажется, будетъ, представить примѣры, чтобы составить болѣе опредѣленное представленіе, что онъ разумѣлъ подъ нравственнымъ смысломъ тѣхъ или другихъ мѣстъ Св. Писанія. Напр. если въ книгѣ Исходъ говорится, что по смерти Іосифа и его братьевъ парилътяне умножились, то съ этимъ умноженіемъ должно по Оригену соединять слѣдующій нравственный смыслъ: когда въ тебѣ умираетъ Іосифъ, тогда въ тебѣ умножаются сыновья Израиля. Если умерщвляются чувства тѣла, то возрастаютъ чувства духа и ежедневно въ тебѣ умножаются, по мѣрѣ умерщвленія пороковъ, число добродѣтелей. Изъ 15 гл., 21 и 22 ст. Евангелія отъ Маттея Оригенъ выводитъ слѣдующій нравственный смыслъ: каждый изъ насъ, когда грѣшитъ, вращается въ предѣлахъ Тира и Сидона. Переходя же отъ порока къ добродѣтели, онъ выступаетъ изъ предѣловъ Тира и Сидона и достигаетъ предѣловъ части Божіей. Но Христосъ пришедши къ женѣ хананейской, встрѣчаетъ ее какъ бы въ предѣлахъ Тира и Сидона<sup>30)</sup>.

Изслѣдованіе же мистическаго смысла, который указываетъ намъ на Христа и Церковь и который могутъ находить только философы и при томъ при помощи Божіей, занимало Оригена всего болѣе. Онъ повсюду старался искать въ Ветхомъ Завѣтѣ указанія на Христа и его Церковь и раскрывать мистическій смыслъ вездѣ, гдѣ есть указанія на небесныя вещи, какъ напр. въ обрядахъ, и на исторію Христа и Церкви. Мистическій смыслъ, по его мнѣнію, есть такой смыслъ, который представляетъ намъ природу, существо духовнаго или мистическаго міра. Кромѣ матеріальнаго міра есть еще духовный міръ, распадающійся на два міра: небесный и земной или мистическій. Послѣдній міръ есть церковь Божія на землѣ. Такъ какъ на землѣ

<sup>30)</sup> In te si moriatur Ioseph, tunc in te multiplicabuntur filii Israel. Si sensus carnis mortificentur, sensus spiritibus credunt, et quotidiae in te morientibus vitis, virtutum numerus augetur. Orig. opera tom. 2, com. in Exodum, стр. 131. Unusquisque nostrum dum peccat, versarir in finibus Tyri vel Sidonis, migrans vero a vitio ad virtutem exite finibus Tyri et Sidonis et ad finis partis dei pervenit. Atque huic Christus, quemadmodum mulieri Chonanaeae, occurrit quasi in partes Tyri et Sidonis veniens. Ibid. t. 3. Comment. in Mathaeum стр. 503.



есть Палестина, Іерусалишь, Тиръ и Сидонъ. то все это есть и въ небесномъ мірѣ, который вполне соответствуетъ земному какъ его первообразъ. Что случается на землѣ, то случается и на небѣ. Такимъ образомъ Оригенъ Платоновское міровоззрѣніе перенесъ въ свою теологію, въ зависимости отъ которой развивался и его экзегезъ, на что указываютъ его мистическія толкованія. Что Оригенъ признавалъ необходимымъ мистическое толкованіе въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, только онъ не могъ установить опредѣленныхъ границъ для него. Мистическій смыслъ распространяется у него по всему св. Писанію и всѣ сужденія его содержатъ въ себѣ тайное указаніе на Христа и на Церковь. Даже и въ тѣхъ мѣстахъ, которые удерживаютъ за собою буквальное пониманіе, находитъ онъ аллегорическій смыслъ. По его мнѣнію нѣтъ ни одного мѣста въ Писаніи, которое бы не содержало нравственного и мистическаго смысла. Всѣ выраженія Писанія, по Оригену, можно подвести подъ двѣ категоріи: одни содержатъ двойной смыслъ: моральный и мистическій, другія тройной—буквальный, моральный и мистическій.

Герменевтическія правила, при помощи которыхъ экзегезъ не можетъ уже просмотрѣть духовный смыслъ мѣстъ и смѣшать мѣста, допускающія буквальное пониманіе съ тѣми мѣстами, которые допускаютъ мистическій смыслъ, слѣдующія:

1) „Когда слова Писанія содержатъ доброе, полезное и достойное Бога, тогда можно при нихъ удержать буквальный смыслъ, въ противномъ случаѣ должно изслѣдовать нравственный или мистическій смыслъ“.

2) Если въ Писаніи какое-нибудь повѣствованіе правдоподобно, согласно съ разумомъ и достойно всеблагаго Бога, то должно понимать его такъ, какъ оно случилось; въ противномъ случаѣ опять должно удержать за нимъ нравственный или мистическій смыслъ.

Эти же правила прилагаются при изслѣдованіи о догматическихъ и нравственныхъ частей Писанія.

Если нравственныя предписанія, встрѣчающіяся въ Писаніи, находятся въ противорѣчій разуму и нашему понятію о Богѣ, то должно понимать ихъ аллегорически <sup>31)</sup>.

<sup>31)</sup> Orig. opera t. 1, contra Celsum num. 20 и 21, стр. 708 и 709.

Но чтобы отличить, что въ Моусеевомъ законѣ должно понимать буквально и что аллегорически, слѣдуетъ руководиться слѣдующими правилами:

1) Что въ Моусеевомъ законѣ изложено въ формѣ закона, то должно понимать мистически, но что въ формѣ приказанія и предписанія — буквально <sup>22</sup>. Что, наконецъ, въ Писаніи касается историческихъ частей, содержащихъ въ себѣ предсказанія о народахъ, городахъ и тому под., то они содержатъ въ себѣ кромѣ нравственнаго смысла еще аналогическій, указывающій на небесный міръ. Отсюда все, что говорится о Тирѣ, Сидонѣ, Идумеи и т. п., должно понимать аналогически; даже самыя страданія и смерть Спасителя должно разсматривать какъ случившюся на небѣ <sup>23</sup>).

При всей односторонности аллегоризма въ области экзегеса, влияние Оригена было еще такъ сильно, что нечего было и думать о раннемъ освобожденіи отъ оковъ аллегоріи. Но съ другой стороны крайность антропоморфизма и діаметрально противоположнаго ему оригеновскаго аллегоризма не могли не возбудить протеста противъ себя и зародить попытку примирить эти крайнія направленія. Уже въ III столѣтіи между этими противоположными крайностями начало развиваться новое направленіе въ антиохійской школѣ, которое благодаря талантливымъ мужамъ, вышедшимъ изъ этой школы, возрасло и окрепло настолько, что съ пользою могло противостоять александрійскому толкованію, которое процвѣтало и развивалось въ прежнемъ направленіи и съ прежнимъ успѣхомъ. Новая школа должна была привести къ распознаванію божественнаго и человѣческаго въ Писаніи, какое было опущено въ Александріи. Антиохійская школа, какъ и александрійская, выходитъ изъ того, что божественное и человѣческое не имѣютъ ничего общаго, но при этомъ она утверждала, что есть пунктъ, гдѣ обѣ стороны соприкасаются одна съ другою. Но вмѣсто того, чтобы впасть въ догматизмъ и человѣчество во Христѣ признавать только покровомъ, старалась строго отдѣлить одно отъ другаго, какъ два существующіе самостоятельно момента. Если аллегорическое

<sup>22</sup>) Ibid.

<sup>23</sup>) Ibid.

толкованіе, соединившись съ преувеличеннымъ понятиемъ вдохновенія, по которому не различалось существо и форма въ сообщеніи божественныхъ вещей, все въ Писаніи признало за произведеніе вдохновенія свыше, антиохійская школа, наоборотъ, допустила въ Писаніи наряду съ божественнымъ факторомъ и человѣческой. Она учила, что единство вдохновенія есть результатъ Св. Духа, а различныя особенности въ Писаніи объясняла различіемъ способностей воспринимавшихъ вдохновеніе. Такимъ образомъ здѣсь строго различалось существо и единство вдохновенія въ различныхъ формахъ, въ которыхъ выразилось вдохновеніе. Отсюда можно уже видѣть и то, какое направленіе могла принять (и приняла) антиохійская школа въ области экзегеса. Она, въ противоположность александрійскому направленію, развивала путь къ трезвому и разумному изслѣдованію, стремленіе къ критическому раздѣленію и расчлененію и отвращеніе отъ аллегорическаго толкованія.

Не лишнимъ будетъ, если мы прослѣдимъ вкратцѣ исторію антиохійской школы, узнаемъ причины, способствовавшія ея развитію и процвѣтанію и скажемъ послѣднее слово ея, которое далъ Феодоръ Мопсуестскій.

Этотъ новый путь въ области экзегеса не могъ не привести къ счастливымъ результатамъ и утвердить науки библейскаго экзегеса самыми счастливыми послѣдствіями. Развивалась и усовершенствовалась изъ внутренней жизни и стремленія церкви, изъ мѣстныхъ и временныхъ отношеній антиохійскаго общества и изъ противорѣчій аллегорическому методу Оригена, антиохійская школа выработала себѣ практическое направленіе, которое она утвердила въ борьбѣ противъ фальшиваго спиритуализма докетовъ и идеализма докетовъ и манихеевъ. Игнатій боролся противъ іудейзма и докетизма, Феодимъ противъ иностранцевъ Гермона и Марціана, — и эта борьба съ теченіемъ времени не только не прекращалась, но даже усилилась. Фантастическому толкованію откровеннаго ученія и субъективному произволу гностиковъ противопоставили антиохійцы, соответственно своему характеру, трезвое и разумное пониманіе Священнаго Писанія, не впадая въ крайность грубочувственнаго неразвитаго антропоморфическаго толкованія.

Въ возвышеніи и утвержденіи историко-грамматическаго метода при истолкованіи Священнаго Писанія не малое значеніе имѣетъ сирійская церковь, отечественныя экзегеты которой, при всемъ недостаткѣ въ предварительныхъ экзегетическихъ трудахъ и вспомогательныхъ научныхъ средствахъ, положили чуть ли не первое начало археологическому, географическому и историческому знанію въ области экзегеса. Честь внесенія въ экзегесъ этихъ вспомогательныхъ средствъ принадлежитъ Луціану и Доросею, при которыхъ историко-грамматическое направленіе выразилось уже такъ опредѣленно, что ихъ по справедливости можно считать прототипами этой школы. Оба они отличались основательною ученостію, всестороннимъ образованіемъ и глубокимъ знаніемъ Священнаго Писанія. Заслуга перваго состояла въ его экзегетическо-критическихъ сочиненіяхъ. На основаніи древнихъ кодексовъ онъ занимался сравненіемъ еврейскаго подлинника съ переводомъ LXX толковниковъ, въ который со времени Оригена вкралось множество ошибокъ. Точно также онъ занимался рецензіями Новаго Завета, причемъ пользовался гетвацлами Оригена <sup>24)</sup>. Отсюда уже можно заключить, что комментаріи его на Священное Писаніе имѣли научный характеръ. Историко-грамматическій методъ въ школахъ Низибіи и Эдессы, благодаря средству арамейскаго языка, на которомъ говорили жители Месопотаміи и Сиріи, съ еврейскимъ, возвышенъ былъ еще болѣе <sup>25)</sup>. Честь внесенія лингвистическаго элемента въ область экзегеса принадлежитъ именно школамъ Низибіи и Эдессы, направленіе которыхъ было родственно антиохійской школѣ.

Кромѣ этихъ внутреннихъ основаній и причинъ развитія новаго метода въ области экзегеса, были еще внѣшнія обстоятельство, которыя способствовали развитію и укрѣпленію антиохійскаго экзегеса въ ирремномъ направленіи.

Сирійскіе гностики, которые оставивъ спекулятивную точку зрѣнія Платоновской философіи и положивъ вопреки іудейскому формализму христіанское положительное ученіе и нравственность, уничтожили всякую связь между Ветхимъ и Новымъ Заветомъ. Этого направленія держался Маркіонъ Синонопій (около 150 г.)

<sup>24)</sup> Khin 49 стр.

<sup>25)</sup> Ibid. 69 стр.

и его школа. Марціониты причисляли себя къ христіановому обществу и нашли себя много послѣдователей. Эти гностики занимались библейскою литературою и составили если не первые, то и не послѣдніе многіе комментаріи на отдѣльныя книги Священнаго Писанія, стараясь этимъ путемъ дать подпорку своимъ новымъ идеямъ<sup>26)</sup>. Понятно, что такое новое направленіе не могло не вызвать противъ себя порицанія со стороны церковныхъ учителей. Признаніе богодухновенности отвергнутыхъ гностиками книгъ должно быть оправдано, взаимное отношеніе обоихъ завитовъ опредѣлено и правильное познаніе обосновано.

Необходимо было различить божественное отъ человѣческой формы, одежду отъ мысли; необходимо должны были указать человѣческую сторону въ Писаніи, мудрое домостроительство и путеводительство евреевъ въ Ветхомъ Заветѣ и полноту благодати въ Новомъ, чтобы съ успѣхомъ побороть этихъ враговъ церкви. Понятно также и то, что въ борьбѣ съ этими гностиками слѣдовало вооружиться не аллегоріями, которыхъ они сами чуждались, а здравой библейскою критикою и историческо-грамматическимъ объясненіемъ Священнаго Писанія.

Если не могло быть употреблено противъ этихъ гностиковъ аллегорическое истолкованіе Писанія, то тѣмъ менѣе оно могло быть употреблено противъ сирійскихъ іудеевъ, которые вмѣстѣ съ христіанами отвергли его какъ бесполезное. Эти Іудеи, чтобы защитить свою систему ученія противъ развивающагося христіанства, систему, въ которой въ Ветхомъ Заветѣ усматривалась по преимуществу историческая сторона Писанія, мессіанскія мѣста истолковывали по своему<sup>27)</sup>. Поэтому въ борьбѣ съ ними пользоваться Оригеновскимъ методомъ истолкованія было не только бесполезно, но и вредно; оставалось вооружиться противъ нихъ, какъ и противъ гностиковъ, тѣмъ же историко-грамматическимъ методомъ писанія, котораго они сами держались.

Печальныя послѣдствія Оригеноваго метода дали новыя силы и новое основаніе развитію антиокійскаго методу истолкованія. Неандеръ, говоря о вліяніи Оригена на критику Искія, пресвитера Памелла и Евсенія Кесарійскаго, очень далеко рас-

<sup>26)</sup> Ibid. 70 стр.

<sup>27)</sup> Ibid. 70 стр.

пространяеть это вліяніе. „Можеть быть, говоритъ онъ, вліяніе Оригена послужило сѣменемъ новой особенной теологической школы, которая въ IV столѣтіи получила самостоятельное развитіе, изъ котораго произошли здравыя герменевтическія правила и визегетическое направленіе между противоположностями чувственно буквального и произвольно аллегорическаго истолкованія Библіи“<sup>10)</sup>. Но справедливѣе, кажется, будетъ, если мы признаемъ боже отрицательное вліяніе Оригена на развитіе антиохійской школы, которое выразилось въ жаркой борьбѣ антиохійской школы противъ произвольнаго аллегоризма, чѣмъ положительное — состоящее въ разумномъ пользованіи трудами Оригена. Антиохійцы скоро увидѣли, что александрійское направленіе чрезъ отбрасываніе многихъ мѣстъ, чрезъ широкое примѣненіе типовъ Ветхаго Завѣта и приспособленіе ихъ къ Новому, чрезъ тождество обоихъ завѣтовъ, уваженіе къ Священному Писанію ослабляетъ и дѣлу вѣры приносить слишкомъ мало пользы. Поэтому они не только уклонились отъ крайностей аллегоризма, но и выступали въ сильный антагонизмъ противъ мистическо-аллегорическаго истолкованія Священнаго Писанія, какое было тогда въ употребленіи вообще и въ александрійской школѣ въ частности, гдѣ оно самое рѣзкое и яркое выраженіе нашло себѣ въ Оригенѣ. Антиохійская школа правильнымъ изслѣдованіемъ историко-грамматическаго смысла Писанія вліяніе Оригеновскаго метода ослабила такъ, что пригодность историко-грамматическаго метода начала совнѣваться не только въ греческой церкви, но и въ латинской и разумный визегетъ началъ съ успѣхомъ пробиваться сквозъ всеобщее почти увѣченіе аллегоризмомъ.

Но при этомъ она держалась мудрой мѣры и съ правомъ допускала подлѣ мессіанскихъ и типическихъ пророческихъ мѣстъ благоразумныя аллегоріи, которыя не только пригодны, но даже и очень полезны въ назиданію вѣрующихъ. При этомъ аллегорическое толкованіе тогда только допускалось, когда оно опиралось на разумномъ основаніи. Однако такіе толкованія никогда не приписывали объективную силу доказательства истинны, а оставляли за ними только степень вѣроятнаго доказательства.

<sup>10)</sup> Khin 72 стр.

Съ такимъ умѣреннымъ характеромъ мы видимъ экзегесъ у Діодора Тарсійскаго; впервые приведеннаго историко-грамматическое истолкованіе въ самую точную опредѣленность и придаваемаго ему научный характеръ. Къ этому возвышенію антиохійскаго экзегеса не мало послужилъ аріанизмъ и чрезъ него возродившійся аполлинаризмъ, который вызвалъ сильную борьбу между духовными. Обѣ стороны какъ еретники, такъ и православные — пользовались историко-грамматическимъ методомъ при объясненіи Священнаго Писанія и старались опредѣлить съ логическою вѣрностію значеніе слова изъ текста, контекста и параллельныхъ мѣстъ и при помощи другихъ вспомогательныхъ средствъ найти правильное пониманіе текста Писанія. Благодаря этой борьбѣ весь христіанскій востокъ отъ Александріи до Константинополя и отъ Средиземнаго моря до Тигра и даже Западъ, затронутый этой борьбою въ своихъ священныхъ интересахъ, перенесъ всю свою ученость на оспариваемые догматы и текстъ Писанія. Антиохійская школа хотѣла сдѣлать и сдѣлала изъ этой борьбы самое лучшее употребленіе въ экзегесѣ, не доходя до заблужденій, раздѣляемыхъ противниками. Время бѣдственной аріанской и аполлинаристической борьбы сдѣлалось такимъ образомъ временемъ цвѣтущаго состоянія антиохійской школы въ лицѣ знаменитаго истолкователя Діодора, который можетъ считаться единственнымъ свѣточемъ въ цѣлой исторіи антиохійской церкви. Личный талантъ Діодора, его ученость и способность изслѣдовать грамматическо-логическій смыслъ Священнаго Писанія не могли не привлечь на свою сторону многихъ способныхъ людей. Посвященное сѣмя новаго антиохійскаго направленія Лугіаномъ и Дорошеемъ въ Діодорѣ возрасло и породило величайшее развитіе богословской науки вообще и экзегеса въ частности, развитіе, которое имѣло значеніе какъ для церкви того времени, такъ и для позднѣйшихъ вѣковъ.

Знаніе у Діодора въ свѣтскихъ наукахъ и Священномъ Писаніи было всестороннее. Еще въ юности онъ воспитывался вмѣстѣ съ своими современниками Григоріемъ Назіанзинномъ и Василиемъ Великимъ въ Аѳинахъ, въ этомъъ акадѣмическомъ искусствѣ и наукѣ. Какой успѣхъ онъ извлекъ изъ этого обученія въ Аѳинахъ, мы можемъ отчасти заключить изъ отзыва императора Юліана, который обвинялъ его въ томъ, что онъ приобрѣтенное въ Аѳ-

нахъ литературное образованіе употреблялъ въ защиту христіанства и въ уничтоженію язычества. „Его блѣдное лице, писалъ онъ, сухощавая фигура, его впалыя щеки — (слѣды очевиднаго аскетизма и умственнаго напряженія силъ) служатъ доказательствомъ не философскаго его образованія, а наказанія Божія за его обидную глотку“<sup>30)</sup>. Если нельзя представить историческихъ свидѣтельствъ въ пользу его всесторонняго образованія, то одни уже заглавія сохранившихся его сочиненій громко и краснорѣчиво говорятъ намъ, что онъ былъ свѣдущъ въ платоновской и аристотелевской философіи, въ физикѣ, въ исторіи и во всѣхъ вспомогательныхъ отрасляхъ знанія для изученія и объясненія Священнаго Писанія, и что онъ съ успѣхомъ могъ бороться съ Савеліемъ и Фотинномъ, съ аріанизмомъ и аполинаризмомъ и обзоруживать ихъ своими объясненіями Писанія. Онъ написалъ слѣдующія сочиненія: 1) Κατὰ εἰρηαρμένης, (противъ судьбы); 2) Κατὰ Πλάτωνος περὶ Θεοῦ καὶ θεῶν, (противъ Платона о Богѣ и богахъ); 3) Περί τοῦ εἰς Θεός ἐν Τριάδι, (о единомъ Богѣ въ Троицѣ); 4) Κατὰ Μελχισεδεκитῶν, (противъ Мелхиседеитовъ); 5) Κατὰ Ἰουδαίων, (противъ Иудеевъ); 6) Περί νεκρῶν ἀναστάσεως, (о воскресеніи мертвыхъ); 7) Περί ψυχῆς κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἰρέσεων, (о душѣ, противъ различныхъ относительно ея заблужденій); 8) Πρὸς Γρατιανὸν κεφάλαια, (письма къ императору Граціану); 9) Περί σφαίρας καὶ τῶν πέντε ζῶνων καὶ τῆς ἐναντῆς τῆς, τῶν ἀστέρων κορείας, (о сферахъ, пяти поясахъ (геогр.) по движеніи звѣздъ); 10) Περί τῆς, Ἰπάρχου σφαίρας, (объ области Нептуна) 11) Περί προνοίας, (о промыслѣ); 12) Περί φύσεως καὶ ὕλης, ἐν ᾧ τι τὸ δίκαιόν ἐστίν, (о природѣ и сущности справедливаго); 13) Περί Θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης, (о Богѣ и еллинскомъ заблужденіи относительно его сущности); 14) Κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σίματος οὐρανοῦ, (противъ Аристотели о небѣ); 15) Περί τοῦ πῶς αἰὲν μὲν ὁ δημιουργός, οὐκ αἰὲν δὲ τὰ δημιουργήματα, (о томъ, почему не все устроено (въ мірѣ), не смотря на то, что всегда есть устроитель); 16) Πῶς τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν ἐπὶ Θεοῦ αἰδίου ὄντος, (о хотѣніи или нехотѣніи отъ вѣчности сущаго Бога); 17) Κατὰ Πορφυρίου περὶ ζῶων καὶ θυσίων, (противъ Порфирія о животныхъ и жертвахъ); 18) Κατὰ Μανιχαίων,

<sup>30)</sup> Khm 56 стр.



(противъ Манихеевъ); 19) Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος, (о Святомъ Духѣ) и т. п. Кроме этого онъ написалъ комментаріи на 5 книгъ Моисея, на псалмы, на 4 книги Царствъ, притчи Соломона, на Пѣсни Пѣсней и на большіе и малые пророковъ, изъ новаго завѣта онъ писалъ комментаріи на 4 Евангелія, Дѣянія Апостольскія и на посланія апостола Павла и Іоанна. Къ числу знаменитѣйшихъ сочиненій его относится сочиненіе Τίς διάφορα θεορίας καὶ ἀλλεγορίας, въ которомъ онъ изложилъ свой основной принципъ объ историческомъ и строго мистическомъ смыслѣ и объ употребленіи аллегорій.

Мы могли бы закончить исторію развитія антиохійской школы этимъ великимъ мужемъ, еслибы съ Діодора Тарсійскаго, положительнаго оемотрительнымъ различеніемъ человѣческой и божественной природы во Христѣ основаніе заблужденію, которое непосредственные ученики его Θεодоръ Мопсуетскій и Несторій развили еще далѣе, антиохійская школа не приняла крайне рационалистическаго направленія.

Θεодоръ мопсуетскій воспитывался сначала въ школѣ Ливанія, а потомъ въ школѣ Діодора и Кастерія. Онъ, будучи пресвитеромъ, пользовался величайшимъ уваженіемъ въ Антиохіи какъ экзегетъ. Онъ смѣло и горячо порицалъ ученіе арианъ, евноміанъ, аполлинаристовъ и аллегорическій методъ объясненія, которому вѣнчалъ въ вину множество догматическихъ заблужденій<sup>49</sup>). Но эта же сильная ревность привела его къ крайности въ догматикѣ и экзегетѣ. Усвоивъ отъ Діодора различіе двухъ природъ во Христѣ, онъ сдѣлался предтечею Несторія, который признавалъ во Христѣ не только два естества, но и два лица. Далѣе чрезъ признаніе человѣческой природы во Христѣ и чрезъ противорѣчіе супранатуралистическому и идеальному направленію фаталистическихъ гностиковъ и манихеевъ, которые отрицали человѣческую природу во Христѣ, пришелъ къ отрицанію сверхъестественнаго въ первобытномъ состояніи чловѣка и въ дѣлѣ его спасенія и наконецъ, оставаясь послѣдовательнымъ самому себѣ, пришелъ къ пелагианскому ученію, за которое и былъ передовымъ бойцемъ. Вдавшись въ догматическую крайность, онъ не могъ избѣжать и крайности въ экзе-

<sup>49</sup>) Khin. 62 стр.

гоеѣ. Возвысивъ человѣческую природу во Христѣ, онъ и въ Писаніи усматривалъ только человѣческую сторону, вслѣдствіе чего до крайности развилъ историко-грамматическій методъ, оставивъ за каждымъ мѣстомъ Писанія единственно буквальный смыслъ.

Отсюда очевидно, что антиохійская школа, составлявшая сначала слабую реакцію аллегорическому методу объясненія Писанія, но потомъ, при Теодорѣ мопсуетскомъ, составившая эпоху историко-грамматическаго истолкованія Св. Писанія, имѣла совершенно различное направленіе и держалась диаметрально противоположнаго метода объясненія Писанія. Идеализмъ Оригена привелъ къ мясаческому перетолкованію содержанія Писанія и къ богословскимъ заблужденіямъ; трезвое, но холодно разсудочное направленіе Теодора мопсуетскаго — къ рациональному въ догматикѣ и экзегезѣ. Оба эти великіе мужи имѣли свои преимущества. Ревность ихъ была велика, ихъ борьба противъ искаженія текста Свящ. Писанія жарка. Оригенъ, идя по ложному мистическому пути, повсюду встрѣчалъ въ Священномъ Писаніи идеальныя мысли и переносилъ весь Новый Заветъ въ Ветхій, Теодоръ мопсуетскій, наоборотъ, видѣлъ въ Ветхомъ Заветѣ только одно историческое и не признавалъ почти никакого отношенія его къ Новому Завету. Отсюда первый своими нравственными и мистическими истолкованіями, а второй изслѣдованіемъ въ каждомъ мѣстѣ Писанія буквально историческаго смысла какъ *πρόχειρος νόμος*, дали самыя крайнія направленія экзегезу. Первый усматривалъ и въ историческихъ мѣстахъ духовныя мысли, второй и къ чисто мессіанскимъ и пророческимъ мѣстамъ прилагалъ историко-грамматическое объясненіе; у перваго очевиденъ избытокъ и чрезмѣрность произвольныхъ аллегорій, у втораго — историко-грамматическаго объясненія. Правда обоимъ сродно историко-грамматическое истолкованіе, но только съ тѣмъ уничтожающимъ всякое между ними сходство различіемъ, что Теодоръ мопсуетскій пользовался этимъ вспомогательнымъ средствомъ какъ единственно вѣрнымъ и надежнымъ, чтобы правильно развить лежащій въ текстѣ и въ намѣреніи писателя историко-грамматическій смыслъ, тогда какъ Оригенъ за буквальный смыслъ признавалъ только второстепенное значеніе, подчиняя его нравственному и мистическому

смыслу и связывая съ нимъ, какія-нибудь идеальныя мысли. Борьба этихъ двухъ крайнихъ направленій, не охлаждавшаяся цѣлыя столѣтія, началась, какъ мы видѣли, весьма рано. Епископъ Непотъ свидѣтельствуетъ, что въ борьбѣ этихъ двухъ до крайности противоположныхъ направленій не доставало только открытой стычки. Маркеллъ анкирскій первый началъ обвинять Оригена въ томъ, что онъ, выступивъ на сцену какъ догматическій мыслитель, занимался болѣе греческою философіею, чѣмъ Библіею и поэтому смѣшивалъ Платоновское ученіе съ христіанскимъ. Не будемъ слѣдить за постепенностію борьбы этихъ двухъ крайнихъ направленій, но скажемъ только то, что эта борьба, выходящая сначала изъ внутреннихъ основаній, какъ результатъ противоположныхъ направленій духа, впоследствии, во времена Златоуста, сдѣлавшись средствомъ для удовлетворенія личныхъ страстей, не прекращалась до IV вѣка.

Въ IV вѣкѣ образовались три собственно партіи. Одна партія, придерживаясь слѣпой вѣры въ букву церковнаго ученія и относясь съ полною недовѣрчивостію къ каждому свободному изслѣдованію, неспособна была понять великія идеи Оригена и оцѣнить должнымъ образомъ великія заслуги этого гениальнаго мужа. Такой образъ мыслей господствовалъ въ римской церкви, гдѣ писанія и ученія Оригена извѣстны были только по имени или по второстепеннымъ источникамъ<sup>41)</sup>. Къ этой партіи можно причислить и египетскихъ монаховъ, которые по своей ограниченности образованія не способны были возвыситься надъ буквализмомъ, почему и ненавидѣли Оригена, какъ такого человѣка, который порицалъ чувственный антропоморфизмъ и ихъ необработанное и грубое пониманіе о божественныхъ вещахъ. Насколько грубочувственна была эта партія, можно видѣть изъ слѣдующаго примѣра: одинъ старый монахъ, благодаря только продолжительнымъ спорамъ, долженъ былъ убѣдиться, что его представленія о божественныхъ вещахъ слишкомъ слабы. Когда этотъ старецъ, убѣжденный въ томъ, что онъ по своей мало-развитости не въ состояніи былъ возвыситься до понятія о чисто духовномъ и Божество представить безъ образа, онъ упалъ въ величайшемъ отчаяніи ницъ и воскликнулъ: „ахъ, я

<sup>41)</sup> Chrysostomus—Neander 2-й т. 123 стр.

жалкій! они отняли у меня моего Бога, и я теперь не знаю, кого я долженъ держаться, кому поклоняться и кого призывать въ своихъ молитвахъ <sup>41)</sup>. Эта антропоморфическая партія стояла противъ почитателей Оригеновыхъ сочиненій, которые оружіемъ Оригена порицали чувственный антропоморфизмъ. Такъ Пахомій предостерегалъ своихъ учениковъ отъ твореній Оригена который по его мнѣнію былъ опаснѣе всѣхъ другихъ еретиковъ, потому что онъ, подъ благовиднымъ предлогомъ объясненія Свящ. Писанія, намѣренно вложилъ въ нихъ свои заблужденія<sup>42)</sup>.

Подъ вліяніемъ этой партіи монашествующихъ получилъ свое образованіе и Епифаній, который, со времени возникновенія арианскихъ споровъ, въ теченіе многихъ лѣтъ пользовался глубокимъ уваженіемъ за свою рѣдкую ревность за благочестіе и православіе. Онъ, какъ и вся партія монашествующихъ, подъ вліяніемъ которой онъ воспитывался, не былъ въ состояніи понять Оригена, который поэтому могъ показаться ему настолько опаснымъ еретикомъ, что онъ счелъ нужнымъ предостеречь отъ него своихъ учениковъ. Это видно изъ его сочиненій, которыя при всей полной начитанности, страдаютъ недостаткомъ критики и логической послѣдовательности и при полномъ благочестивыхъ стремленій, неспособностію отличать существенное отъ несущественнаго въ догматической разности, буквы отъ духа <sup>43)</sup>. Потомъ была партія умѣренныхъ почитателей Оригена, которыхъ можно считать друзьями историко-грамматическаго метода истолкованія и которые въ своихъ твореніяхъ старались проводить идеи Оригена, не принимая его теологическаго и философскаго принципа. Къ числу этихъ умѣренныхъ почитателей Оригена принадлежать знаменитѣйшіе учителя востока Евсевій Кессарійскій, Аѳанасій Великій, Василій епископъ Кессарійскій, Григорій Назіанзинъ и др., изъ которыхъ послѣдніе составили христоматію (філокаліа) для распространенія здравыхъ идей Оригена и его герменевтическихъ принциповъ <sup>44)</sup>. Вліяніе Оригена замѣтно и на богословской системѣ Григорія Назіанзина, въ

<sup>41)</sup> Ibid. 128 стр.

<sup>42)</sup> Geschichte der Kirche—Neander 1267 стр. 4 т. 1847 г.

<sup>43)</sup> Ibid. 1268 стр.

<sup>44)</sup> Chrysostomus—Neander 2-й т. 124 стр.

которой мы, не унизая его заслугъ какъ самостоятельнаго богослова, находимъ идеи величайшаго церковнаго учителя Оригена. Не ошибемся, кажется, если въ этой партіи умѣренныхъ почитателей Оригена причислимъ другую партію египетскихъ монаховъ, болѣе образованныхъ, чѣмъ первые, которые держались соверцательнаго направленія, очень близкаго къ Оригеновскому <sup>46)</sup>.

Наконѣцъ была партія энтузіастическихъ послѣдователей Оригена, которые всему удивлялись въ Оригенѣ, всему вѣрили и старались усвоить величайшія идеи этого мужа, какъ нѣчто готовое бунвалъно.

Итакъ во времена Златоуста существовало три главныя и враждебныя другъ къ другу направленія: супранатуралистическое мистическое Оригеновское направленіе и сродное съ нимъ соверцательно мистическое спекулятивное направленіе египетскихъ монаховъ, потомъ господствующее рационалистическое практическое направленіе, представителемъ котораго можно считать Θεодора Мопсуетскаго и наконѣцъ антропоморфическое грубочувственное направленіе, чуждое всякой научности.

Къ какому же изъ этихъ направленій принадлежалъ Іоаннъ Златоустъ?

Златоустъ одинаково былъ далекъ какъ грубочувственнаго антропоморфизма, такъ и оригенизма, при всемъ его уваженіи къ сочиненіямъ Оригена. Златоустъ вмѣстѣ съ оригенистами порицалъ грубочувственный антропоморфизмъ. Противъ чувственнаго пониманія или образа мыслей, котораго держались по преимуществу въ Сиріи, въ одной изъ своихъ бесѣдъ на книгу Бытія онъ пишетъ: „было бы крайне безумно того, кто имѣетъ ни образа ни вида и который неизмѣняемъ, низводитъ въ человѣчскій образъ и безтѣлесному придавать черты и члены (тѣлесныя). Что, въ самомъ дѣлѣ, можетъ сравниться съ этимъ безуміемъ, когда еретики не только не хотятъ пользоваться ученіемъ богодухновеннаго Писанія, но и обрацуютъ оное въ величайшій себѣ вредъ“ <sup>47)</sup>. И въ другомъ мѣстѣ, объясняя слова Моисея: и посади Богъ рай во Едемѣ, говорить: если мы

<sup>46)</sup> Chrysostomus—Neander 126 стр. 2-й т.

<sup>47)</sup> Бес. 8 на кн. Бытія 120 стр.

не станемъ понимать слова (Писанія) благоприлично, то неизбѣжно низринемся въ глубокую пропасть... Оставимъ ихъ безумное и крайне безразсудное ученіе и послѣдуемъ указанію божественнаго Писанія, которое само себя поясняетъ, если только мы не остаиваемся грубостію выражений, но имѣемъ въ виду, что причиною такой грубости словъ наша немощь. Но такъ какъ Златоустъ хорошо видѣлъ, что слѣдуетъ прибѣгнуть къ болѣе мягкому снисхожденію и болѣе къ дружескому способу убѣжденія, чтобы не воспрепятствовать дѣлу созиданія вѣрующахъ, то онъ вслѣдъ за тѣмъ, что сказано было выше имъ противъ антропоморфистовъ, говоритъ: такъ какъ они похожи на больныхъ душею и потерявшихъ зрѣніе ума, то мы исполнимъ свой долгъ, подадимъ имъ руку, бесѣдуя съ ними съ великою кротостію <sup>46)</sup>).

Насколько онъ былъ далекъ этого чувственнаго антропоморфизма, настолько же онъ былъ чуждъ и спекулятивнаго мистическаго направленія Оригеновой школы и господствовавшаго въ ней произвольнаго аллегорическаго толкованія. Противъ тѣхъ, которые подобно Оригену и нѣкоторымъ гностикамъ, понимали повѣствованіе о раѣ аллегорически, и объясняли снисхожденіемъ духа съ горней области въ міръ тѣлесный, говоритъ: „при всей тщательности въ словахъ божественнаго Писанія, нѣкоторые надмеваются своимъ краснорѣчіемъ и вѣдѣніемъ мудростию не отреклись говорить вопреки Писанія, что рай не на землѣ, и вводя многія и другія лжеученія мудрствовать не какъ написано, но идти противною дорогою и сказанное о землѣ считать сказаннымъ о небесномъ... Заградимъ слухъ свой для всѣхъ такихъ лжеучителей и послѣдуемъ правилу святаго Писанія. И какъ услышишь, что *насади Богъ рай во Едемъ на востоцѣ*, то слово *насади* понимай о Богѣ благоприлично, т.-е. что онъ повелѣлъ: а касательно послѣдующихъ словъ вѣруй, что рай и точно былъ сотворенъ, и на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ назначило Писаніе. Ибо не вѣрять содержащемуся въ божественномъ Писаніи, но вводить другое изъ своего ума, это, я думаю, подвергаетъ великой опасности отвѣщающихъ на такое дѣло <sup>47)</sup>).

<sup>46)</sup> Бес. 13 на Быт. 206 стр.

<sup>47)</sup> 13 бес. на Быт. 207 стр.

Златоустъ держался антиохійской историко-грамматической школы, которая, какъ мы видѣли выше, развиваясь послѣдовательно въ своемъ направленіи, старалась занять и заняла между первыми діаметрально противоположными другъ другу направленіями—аллегорическимъ и антропоморфическимъ—средину, которая скорѣе всего могла служить формою выраженія истины. Златоустъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Діодора Тарсійскаго, который по примѣру пресвитеровъ Лукіана и Дорофея, жившихъ въ III столѣтіи, собиралъ около себя кружокъ молодыхъ юношей, которыхъ давалъ преимущественно богословское образованіе. Здѣсь по преимуществу Златоустъ получилъ руководство въ научномъ истолкованіи Свящ. Писанія и только вліяніемъ Діодора Тарсійскаго на его богословское образованіе объясняется рѣшительная склонность его въ принципамъ антиохійской школы. Діодоръ Тарсійскій первый выразилъ необходимость трезваго и разумнаго разсмотрѣнія Св. Писанія и первый написалъ вполне ученые комментаріи на Св. Писаніе и въ своемъ стремленіи развивать чисто историческо-грамматическій смыслъ, установилъ правила языка и историческія условія какъ необходимые факторы въ истолкованіи Священнаго Писанія. Какъ было значительно это вліяніе и съ какою энергіею его правила пробивали себѣ путь, показываютъ богатые древнія рукописи его великаго ученика Θεодора Мопсуетскаго, который, идя далѣе по проложенному пути, далъ антиохійскому объясненію Писанія совершенно научное обоснованіе. Эти правила были приняты и Златоустомъ. Изъ школы Діодора Тарсійскаго онъ вынесъ простой здравый грамматическо-историческій смыслъ для объясненія Священнаго Писанія, который онъ старался вывести и опредѣлить изъ самаго же духа Библіи вопреки аллегористамъ, которые, увлекаясь произвольными аллегоріями, приписывали чуждый ей смыслъ и ея видимой простотѣ очевидно произвольную глубину. Но признавши принципы антиохійской школы Златоустъ остался далеко чуждъ тѣхъ крайностей, въ какиихъ пришелъ его школьный другъ Θεодоръ Мопсуетскій, который съ полнымъ убѣжденіемъ старался утвердить единство смысла въ Писаніи. Это новое крайнее антиохійское направленіе, которое выступило съ Θεодора Мопсуетскаго, у Златоуста мы находимъ настолько смягченнымъ и примиреннымъ съ Оригеновскимъ не-

тодомъ, что оно занимает средину между крайнимъ аллегорическимъ и строго историко-грамматическимъ направлениемъ.

Правда, сознание, нужда и попытки примирить эти два противоположныя другъ другу направленія явились еще до Златоуста, но не смотря на все эти попытки полного примиренія еще не было и до Златоуста, одни успокоивались на возвышенномъ толкованіи, считая его верхомъ совершенства экзегетики, другіе ограничивались простымъ буйвальнымъ смысломъ слова. Честь полного примиренія этихъ двухъ противоположныхъ направленій, представителями которыхъ можно считать Оригена и Θεодора Мопсуетскаго, принадлежитъ Златоусту, который какъ никто изъ его предшественниковъ и послѣдующихъ за нимъ отцевъ церкви сумѣлъ найти и установить правильную средину между двумя научными направлениемъ, средину, въ которой христіанская истина нашла свое правильное выраженіе.

Но здѣсь нельзя обойти молчаніемъ то, почему эти два мужа, Златоустъ и Θεодоръ Мопсуетскій, воспитывавшіеся подъ непосредственнымъ руководствомъ Діодора Тарсійскаго, влияние котораго на ихъ богословское образованіе было неоспоримо одинаково, приняли различныя направленія. Въ Θεодоръ Мопсуетскомъ мы узнаемъ полный образъ Діодора какъ теолога, ученіе котораго первый развилъ болѣе систематически, чѣмъ послѣдній, отъ чего и комментаріи Θεодора Мопсуетскаго носятъ по преимуществу ученый характеръ, тогда какъ въ Златоустѣ мы видимъ скромнаго учителя — догматика и по преимуществу нравоучителя-экзегета. Чтобы объяснить это умѣренное практическое направленіе Златоуста въ области догматики и экзегетики, слѣдуетъ обратить вниманіе на его домашнее и школьное обученіе и влияние на него епископа Мелетія.

Іоаннъ, названный за свое краснорѣчіе Златоустомъ, родился въ Антиохіи около 347 года. Его родина—Антиохія,—эта глава и мать римской Азіи отличалась всеми преимуществами природы и искусства и была главнымъ мѣстомъ тогдашней цивилизаціи. Мѣстное положеніе, великолѣпная обстановка, матеріальный блескъ Антиохіи,—все это было достаточною приманкою для того, чтобы посѣтить этотъ городъ. Сюда стекались люди всякъ страны свята. Они приходили сюда, говорить Диваній, частью по любви къ прекрасному климату, частью по слепности



къ довольству, частію для того, чтобы поназвать свое искусство или приобрести что нибудь <sup>50)</sup>). Вотъ этотъ-то городъ, надѣленный всѣми преимуществами искусства и природы, мѣсто процвѣтанія древней литературы, риторики и философіи и былъ родиною Златоуста. Но въ этомъ сборномъ пунктѣ науки, искусства и промышленности, какъ и во всѣхъ большихъ городахъ, гнѣздилося много дурнаго, преимущественно же гнѣздились два зла, подрывавшія основу римскаго царства, это *avaritia* и *luxuria*.

Да и понятно, городъ вмѣщающій въ себя болѣе 200.000 человѣкъ, не могъ не имѣть множества условий, разрушительно дѣйствующихъ на состояніе общественной нравственности. При господствующихъ порокахъ *avaritia* и *luxuria* рѣзко выдавалось еще неравномѣрное распредѣленіе имущества <sup>51)</sup>). Двадцатую часть населенія составляли богачи, такую же часть бѣдные, а остальная часть населенія принадлежала къ среднему состоянію. Когда первые имѣя въ своихъ рукахъ большіе капиталы, пользовались всѣми благами, какія только могла дать въ ихъ распоряженіе богатая Антиохія, бѣдная часть населенія терпѣла крайнюю нужду; въ то время какъ одни спали на постеляхъ изъ слоновой кости и роскошь ихъ стола превосходила всякое описаніе, другіе не имѣли куска хлѣба и не имѣя постоянного прибѣжища искали себѣ пріютъ въ городскихъ предмѣстіяхъ. Антиохія была, какъ и всѣ большіе города, центромъ нравственнаго упадка и то, что Златоустъ относилъ къ городу Солуню, можно было отнести и къ Антиохіи. „Нѣтъ ничего удивительнаго, говоритъ онъ, что въ большомъ городѣ были худые люди; ибо весьма естественно быть худымъ людямъ въ большомъ городѣ, гдѣ такъ много случаевъ къ безчинствамъ. Какъ въ тѣлѣ, когда болѣзнь дѣлается сильнѣе, то находитъ себѣ болѣе вещества и пищи, такъ и здѣсь было тоже, что въ Иконіи, что бываетъ и теперь <sup>52)</sup>). Это неравенство состоянія и развратъ считались уже почти обыкновеннымъ и всеобщимъ явленіемъ въ Антиохіи. „Съ которой бы стороны ни стараюсь распознать тебя, говоритъ Зла-

<sup>50)</sup> Chrisostomus—Neander 1 т., 2 стр.

<sup>51)</sup> 63 Вес. на Мс. 87 стр., ср. бес. 26 на 1 посл. въ Коринт. 86.

<sup>52)</sup> Вес. 37 на Дѣян. апост. 142 стр.

тоусть, вездѣ нахожу тебя въ противномъ состояніи истинному върующему. Хочу ли заключить о тебѣ по мѣсту, вижу тебя на конскихъ ристалищахъ и зрѣлищахъ, вижу, что ты проводишь дни въ беззаконіяхъ, въ худыхъ сходбищахъ, на рынкахъ, въ сообществѣ съ людьми развратными. Хочу заключить по виду твоего лица, вижу, что ты смѣешься и разсѣянь, подобно разсѣянной блудницѣ, у которой никогда не закрывается ротъ. Стану ли судить тебя по одеждѣ, вижу, что ты наряженъ ни чѣмъ не хуже комедіанта, стану ли судить тебя по поступкамъ твоимъ, вижу, что ты водишь за собою тунеядцевъ и лжецовъ. Стану ли судить о тебѣ по словамъ, слышу, что ты не производишь ничего здраваго, дѣльнаго и полезнаго для небесной жизни. Буду ли судить о тебѣ по твоему столу, здѣсь открывается еще болѣе причинъ. Я не могу и считать тебя человекомъ, когда ты лягаешься какъ оселъ, сначешь какъ волъ, ржешь на женщинъ какъ конь, объѣдаешься какъ медвѣдь, утучняешь плоть какъ лошака, злопамятствуешь какъ верблюдъ; хищень какъ волкъ, сердить какъ змѣя, язвительень какъ скорпионъ, коварень какъ лисица; я вовсе не вижу въ тебѣ признаковъ естества человѣческаго <sup>53</sup>). Это нравственное растлѣніе Антиохіи губила въ корнѣ молодыя силы современнаго тогдашняго поколѣнія и укореняла въ юношахъ самыя превратныя и недостойныя понятія. Выражаясь словами того же Златоуста „родители прикрывали пороки предъ глазами дѣтей благозвучными названіями, признавая требованіемъ порядочности постоянное провозженіе времени въ театрѣ и на конскихъ бѣгахъ, пріобрѣтеніе хорошаго состоянія называли независимостію, дерзость—откровенностію, человѣкомлюбіе—расточительностію, скромность необразованностію, кротость—трусостію, смиреніе—раболюбіемъ“ <sup>54</sup>). Задача воспитанія такимъ образомъ состояла не въ облагороженіи личности, а въ пріобрѣтеніи свѣдѣній, обеспечивающихъ высокое положеніе въ обществѣ.

Среди этой глубокой деморализаціи антиохійскаго общества женщина представляла самое свѣтлое исключеніе въ пользу нравственнаго порядка, она составляла собою пріютъ для живаго и

<sup>53</sup>) Вес. 4 на Мѣ. 74 и 75 стр.

<sup>54</sup>) Къ върующему отцу сл. 2, § 12.

дѣятельнаго христіанства, которое было близко въ сердцу. Женщина была единственною хранительницею нравственныхъ правды, поддерживающихъ семейную жизнь. Какъ велико было ея благотворное вліяніе на мужа и вообще на семью, объ этомъ свидѣтельствуеъ Златоустъ. „Устыдимся, прошу васъ, того, говорить онъ мужьямъ, что въ широкіхъ дѣлахъ мы нигдѣ женщинамъ не уступаемъ, ни въ войнѣ, ни въ бояхъ: а въ духовныхъ подвигахъ онѣ успѣваютъ больше насъ, первыя похищаютъ награду и воспаряютъ на большую высоту, подобно орламъ, а мы подобно галамъ находимся внизу около дыму и чадныхъ паровъ“<sup>55)</sup>. Самъ языческій риторъ Ливаній дѣлаетъ упрекъ знаменитымъ антиохійцамъ за то, что они позволяютъ господствовать надъ собою тѣмъ, надъ которыми они сами должны господствовать. Этимъ вліяніемъ женъ на своихъ мужей онъ между прочимъ объясняетъ и то, почему антиохійцы не религіи Платона и Пифагора, но подчиняются взгляду своихъ женъ и матерей<sup>56)</sup>.

Не менѣе характеристично и убѣдительно въ пользу христіанскихъ женъ, какъ хранительницъ христіанской нравственности, говорить и слѣдующее. Императоръ Юліанъ хотѣлъ возстановить языческій культъ, но не успѣлъ въ своемъ намѣреніи, встрѣтивъ сопротивленіе со стороны тамошнихъ женщинъ, которыя и сами дѣйствовали въ пользу христіанства, къ тому же располагали и своихъ мужей. „Когда эти послѣдніе вѣ дома своего, писалъ по этому поводу Ливаній, обращаясь къ императору, они слѣдуютъ твоимъ приказаніямъ и приступаютъ къ капищамъ, но какъ скоро возвращаются домой, то совершенно перемѣняются въ присутствіи своихъ женъ и становятся врагами язычества“<sup>57)</sup>. Эти жалобы громко и краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о томъ, что женщины были центромъ, откуда выходило лучшее движеніе тогдашней общественной жизни и гдѣ хранились болѣе крѣпкія и живыя силы того времени.

Вслѣдствіе этого нравственнаго раздвоенія въ антиохійскомъ обществѣ случалось такъ, когда съ одной стороны изъ-за зо-

<sup>55)</sup> Вес. 13 на посл. къ Ефес. 225 стр.

<sup>56)</sup> Chrysostomus—Neander. 1 т., 9 стр.

<sup>57)</sup> «Прав. Обзор.» августъ, 1873 г., 156 стр.

лота, почестей и земнаго блесна или совершенно предавались нерадѣнію о воспитаніи юношей, или только преслѣдовали земной блескъ, оставаясь совершенно равнодушными къ религіозному и нравственному образованію <sup>58)</sup>, съ другой стороны наоборотъ христіанскія жены и матери, полагая всю силу во вліяніи на челоуѣка религіи, которою преисполнено было ихъ сердце, старались воспитать дѣтей своихъ въ духѣ истинной религіи, чтобы посредствомъ ея предохранить ихъ отъ зараженія окружающаго ихъ нравственнаго зла.

Такое вліяніе матери испыталъ на себѣ и Златоустъ. Его мать благочестивая Анеуза была первою, которой онъ первѣе всего обязанъ былъ развитію въ немъ христіанскаго практическаго направленія его духа. Анеуза, движима любвеобильною памятію къ своему супругу, который умеръ вскорѣ послѣ рожденія Златоуста, и материнскою заботливостію о воспитаніи своего сына, котораго она очень любила, рѣшилась, несмотря на свои молодые годы, остаться навсегда вдовою. Такой супружеской вѣрности, особенно чтимой между христіанами, самъ Ливаній, при всей нерасположенности отдавать справедливость христіанской добродѣтели, удивлялся и говорилъ: „какія чудныя женщины у христіанъ“ <sup>59)</sup>.

Благочестивая Анеуза не слѣдовала примѣру тѣхъ благочестивыхъ матерей, которыя съ рожденія посвящали своихъ сыновей въ духовный или монашескій санъ, къ какому многіе не имѣли никакого внутренняго призванія, она не слѣдовала также и примѣру антиохійскихъ аристократовъ, которые свою заботливость о воспитаніи своихъ дѣтей ограничивали только тѣмъ, чтобы научить нѣсколько латыни и римскому праву и особенно юридическому краснорѣчію, которое тогда было самымъ надежнымъ путемъ къ достиженію высшихъ государственныхъ должностей, но при этомъ она не отрицала необходимости литературнаго образованія для своего сына и поэтому она весьма рано отдала его въ языческую школу знаменитаго ритора Ливанія.

<sup>58)</sup> Самъ Ливаній жаловался на отцевъ, которые или ни сколько не порицали дурной образъ жизни своихъ дѣтей или даже поощряли ихъ за это. Neander—Chrysostomus I т., 3 стр.

<sup>59)</sup> Neander—Chrysostomus I т. 4 стр.

Посѣщая школу знаменитаго Диванія, который своими ослѣпительными соезимами хотѣлъ овладѣть умомъ и сердцемъ воспитывающихся подъ его вліяніемъ юношей, Златоустъ весьма рано отличился въ ней своимъ ораторскимъ талантомъ. Но при этомъ Златоустъ не испыталъ на себѣ этого пагубнаго вліянія, воспитываясь подъ руководствомъ своей благочестивой матери, которая поселила въ немъ первыя сѣмена христіанской религіи, поддерживаемыя раннимъ знакомствомъ съ Библіею. Ознакомившись съ Священнымъ Писаніемъ, Златоустъ могъ уже по собственному опыту говорить о благотворномъ вліяніи ранняго знакомства съ Библіею на цѣлость христіанскаго образованія его духа. Какъ въ своей жизни, такъ и въ писаніяхъ онъ является живымъ образцомъ этого благотворнаго вліянія Библіи, изъ котораго развилась всецѣло внутренняя жизнь. Въ занятіяхъ Священнымъ Писаніемъ онъ провелъ все свое раннее дѣтство, изучая его подъ вліяніемъ благочестивой своей матери. Библія для него съ самаго ранняго дѣтства была настольною книгою, книгою жизни, изъ которой онъ почерпалъ свидѣтельства и доказательства за истину, которую онъ впоследствии проповѣдывалъ и проповѣдывать которую было для него самою существенною потребностію. Уже въ первыхъ его бесѣдахъ и письмахъ находимъ мы тотъ идеалъ непоколебимой и всепревозмогающей вѣры, которая извлечена была имъ изъ Библіи; изъ Библіи же онъ извлекъ и тотъ высоконравственный законъ, который онъ возвѣщалъ какъ въ первыхъ, такъ и послѣднихъ твореніяхъ и которому онъ слѣдовалъ во всю свою жизнь. Этимъ раннимъ знакомствомъ съ Библіею объясняется и главная черта его характера, которая состояла въ воодушевленіи за святость и высокую нравственную силу съ одной стороны и отвращеніе къ господствующей тогда повсюду пышности и всякаго рода порокамъ — съ другой.

Первыя отношенія Златоуста къ антиохійскому обществу были такъ тяжелы, что онъ рѣшился оставить городъ и искать убожища въ келіяхъ христіанскихъ подвижниковъ. Весьма рано опустылѣвшая глубоко испорченная общественная нравственность пробудила въ немъ сильное желаніе снискать тихое спокойствіе и возможность заниматься изученіемъ Библіи. Отсюда изъ келій монастырскихъ онъ писалъ нѣсколько сочиненій въ

защиту монашеской жизни, въ которыхъ со всею рѣзкостію и въ яркихъ чертахъ поставилъ на видъ глубокую деморализацію тогдашняго антиохійскаго общества. Чуждый суроваго аскетизма, преслѣдуя всегдашнюю завѣтную мысль—воспитать въ самомъ обществѣ и для общества нравственно развитую личность, Златоустъ былъ такъ пораженъ зломъ, которое, какъ мы видѣли выше, со всѣхъ сторонъ охватило Антиохію, что только въ одномъ удаленіи отъ свѣта думалъ найти спасеніе среди тогдашнихъ обстоятельствъ. Рѣзкій контрастъ города и пустыни выдвинулся теперь со всею яркостію предъ его глазами и онъ старался перетянуть къ себѣ въ пустыню все то, что не погибло еще въ душевнѣйшей атмосферѣ тогдашней городской жизни <sup>(\*)</sup>. При этомъ самомъ жаркомъ антагонизмѣ ко всѣмъ господствующимъ порокамъ и при глубокой любви къ падшимъ не могло иначе и развиваться какое-нибудь другое направленіе духа, кромѣ практическаго.

Это практическое направленіе Златоуста еще болѣе укрѣпилось и опредѣлилось его знакомствомъ съ епископомъ Мелетіемъ, въ которомъ онъ нашелъ живой образецъ истиннаго пастыря церкви.

На основаніи немногаго, что мы можемъ сообщить о Мелетіѣ, можно найти въ его направленіи много родственнаго съ Златоустомъ, чѣмъ хорошо объясняется вліяніе на религіозное развитіе послѣдняго. Безграничная любовь къ Богу и ближнимъ, господствующій практическій полемиическій догматизмъ умѣреннаго направленія—суть характеристическія черты нравственнаго характера этого мужа. Нѣкоторыя біографическія, сохранившіяся въ счастію до нашего времени, свѣдѣнія, которыя мы считаемъ не лишнимъ сообщить, подтверждаютъ нашу мысль.

Мелетій, родомъ изъ Мелетины въ Арменіи, въ послѣднее

<sup>\*)</sup> Его увлеченіе аскетическимъ удаленнымъ отъ міра созерцаніемъ божественныхъ вещей, первѣе всего подѣйствовало на духъ молодого его друга Θεодора мопсуецкаго, который тотчасъ же рѣшился перейти отъ жизни мірской, къ которой призывало его общественное положеніе, къ жизни тихой и изученіе древней литературы замѣнить изученіемъ Библии подъ руководствомъ Діодора. Но эта рѣшимость Θεодора мопсуецкаго была только мимолетнымъ увлеченіемъ: онъ опять возвратился къ прежней жизни и только послѣ принявъ санъ пресвитера.

время правленія Констанція своею благочестивою и строгою жизнію приобрѣлъ всеобщее уваженіе. За эту благочестивую жизнь онъ скоро былъ посвященъ Севастіаномъ во епископа Арменіи. Но такъ какъ это общество было еще очень привязано къ своему прежнему епископу Евстафію, отрѣшенному за какія-то аскетическія заблужденія, то мягкій Мелетій не нашелъ здѣсь свойственнаго его практическому духу круга дѣйствій—и это побудило его возвратиться въ Сирію. Мелетій, какъ и многіе восточные епископы, легко могъ перейти отъ умѣреннаго полуаріанизма къ признанію подобосущности, но его господствующее практическое направленіе остановило его принять живое участіе въ тогдашнихъ жаркихъ догматическихъ спорахъ. Спустя нѣсколько лѣтъ послѣ избранія его во епископа Арменіи, онъ былъ избранъ во епископа Антиохіи. Господствующая въ Антиохіи аріанская партія, судя о Мелетіи по прежнему образу его дѣйствій, не ждала отъ него сильнаго противоѣдствія ея ученію, но обманулась въ своихъ надеждахъ. Свою вступительную рѣчь, говоренную имъ послѣ избранія въ антиохійскаго епископа, онъ началъ замѣчаніемъ, которое въ противоположность непрактическому духу, господствовавшему въ тогдашнихъ догматическихъ спорахъ, было весьма сообразно съ требованіями времени, „что всякое познаніе божественныхъ вещей можетъ выходить“ только изъ христіанской жизни. Законъ Господа не можетъ быть усматриваемъ тамъ, гдѣ не господствуетъ любовь къ Богу. Онъ Самъ говоритъ: аще любите мя, слово мое соблюдайте, и тамъ невозможно никакое просвѣщеніе ума и сердца, гдѣ не свѣтитъ законъ Господа. Никто не можетъ провозвѣстить слово истины, если Христосъ не живетъ въ немъ и не говоритъ чрезъ него и т. д. Затѣмъ онъ изложилъ свое исповѣданіе о Божествѣ Іисуса Христа и выразилъ единство Его съ Богомъ Отцемъ такъ рѣшительно, не касаясь спорнаго вопроса объ аѳисіа, что умѣренные полуаріане остались имъ довольны. Потомъ онъ перешелъ къ критическому разсмотрѣнію толкованій тѣхъ мѣстъ, на которыя ссылались аріане въ доказательство своего ученія. При истолкованіи этихъ мѣстъ, говоритъ Мелетій, должно слѣдовать живому дѣятельному духу, но не мертвой буквѣ. Такъ какъ человѣческое слово безсильно, чтобы выразить существо Божественнаго слова, то Священное Писаніе предлагаетъ

къ нему различные предикаты и опредѣленія, чтобы постепенно возвышать духъ человѣка отъ откровеннаго къ современному<sup>41)</sup>. Въ этой рѣчи, какъ видимъ, Мелетій высказалъ безъ боязни скорѣе свободную любовь къ истинѣ, чѣмъ осторожность и мудрость. Обманувшись въ своемъ ожиданіи, аріанская партія скоро отмстила Мелетію. Онъ, не проживши и 13 дней въ Антиохіи, долженъ былъ удалиться въ свой отечественный городъ Мелетіну. Но и въ это короткое время своего епископскаго служенія въ Антиохіи онъ успѣлъ приобрѣсти такую любовь общества, что, когда префектъ увозилъ его изъ города, народъ бросалъ въ него камнями, желая отмстить за Мелетія.

Къ этому присоедиить нужно еще то, что Мелетій съ своею строгою жизнію соединялъ свободное пониманіе аскетизма и что внутреннюю нравственную силу воли цѣнилъ гораздо выше, чѣмъ всѣ внѣшнія упражненія и дисциплину. Одному монаху, который постоянно носилъ на своемъ тѣлѣ желѣзныя вериги, онъ сказалъ: нѣтъ нужды въ желѣзѣ, но достаточно одного намѣренія, чтобы связать тѣло оковами разума<sup>42)</sup>.

Изъ этихъ не многихъ фактовъ изъ его жизни и дѣятельности можно уже видѣть, какое вліяніе имѣлъ Мелетій на религиозное богословское образованіе Златоуста. Мелетій, совершивъ надъ Златоустомъ крещеніе и сообщивъ ему точное познаніе христіанскаго ученія, первый пробудилъ въ немъ намѣреніе всецѣло посвятить себя служенію религіи. Жизнь въ уединеніи, среди монаховъ и отшельниковъ, какъ ни привлекательно показалась при первомъ контрастѣ ея съ душною городскою атмосферою, не могла удовлетворить практическому духу Златоуста. Созерцательная жизнь подвижника была слишкомъ односторонняя и замкнута сама въ себѣ, чтобы занять умъ и сердце такихъ самоотверженныхъ личностей, какимъ былъ Златоустъ. Рекомендую современникамъ своимъ образованіе въ монастыряхъ и жизнь уединенную, онъ въ то же время глубоко сожалѣлъ, что пустыня отвлекала отъ міра и общества лучшихъ людей и лишала массу ихъ благотворнаго вліянія, тѣмъ болѣе что масса настоятельно нуждалась въ такихъ руководителяхъ, которые могли бы предо-

<sup>41)</sup> Chrysostomus—Neander 1 т. 13—14 стр.

<sup>42)</sup> Ibid. 14 стр.



хранить ее отъ нравственнаго разложенія. Отшельническая жизнь послужила только приготовительною школою для будущаго общественнаго служенія, обогативъ его опытами духовной жизни, знаніемъ человѣческаго сердца и прочно утвердила въ душѣ его тотъ нравственный идеалъ, который впоследствии онъ проводилъ въ сознаніе своихъ современниковъ. Въ пустынь онъ приобрѣлъ такое глубокое знаніе человѣка, что всякій, какъ выражается Неандеръ, въ его сердцѣ находилъ себя какъ дома. Изъ аскетическаго направленія развилось у него нравственное направленіе, которое предохраняло его отъ догматическихъ, христологическихъ и эизегетическихъ крайностей. Въ Златоустѣ мы находимъ полный образъ его руководителя Мелетія. У Златоуста и у Мелетія мы находимъ господствующимъ ученіе восточной церкви, какъ оно сформулировано было въ ту самую эпоху, когда открылись пелагіанскіе споры. Его мягкій богве практической, чѣмъ систематической духъ легче всего могъ примиряться съ восточнымъ образомъ пониманія. Стоя твердо на почвѣ православія, онъ былъ далекъ всякаго рода догматическихъ крайностей, которыхъ, какъ мы видѣли выше, не избѣгъ его другъ Феодоръ Мопсуетскій, принявшій и развившій принципы Діодора. Развитію въ немъ этого трезваго православно-догматическаго направленія способствовало и то обстоятельство, что его дѣятельность падала на умѣренное спокойное время между тринитаріанскими и христологическими спорами. Онъ не былъ запутанъ ни въ одну догматическую борьбу и споры, кромѣ оригенистическаго и то невинно <sup>43)</sup>.

Правда, при Златоустѣ возникъ и другой споръ—Мелетіанскій, въ которомъ принимали даже участіе женщины. Хотя Златоустъ, какъ ученикъ и искренній другъ Мелетія и могъ соприкасаться съ интересами Мелетіанской партіи, но, защищенный силою воодушевляющей его христіанской любви, онъ возвышался надъ

<sup>43)</sup> Что Златоустъ былъ чуждъ Оригеновыхъ заблужденій, видно между прочимъ изъ тѣхъ обвинительныхъ пунктовъ, которые противъ него были поставлены и которые говорятъ только о личной мести главнаго врага его Теофила, ревность котораго за православіе въ борьбѣ съ оригенистами была только предлогомъ. Такъ обвиняли Златоуста въ томъ, что онъ называетъ духовъ развращенными людьми, что онъ ведетъ распутную жизнь, что онъ, ни подходя къ церкви ни входя въ церковь не молится и т. п. Chrysostomus—Neander 154, 155 и 156 стр.

этими страстями, изъ-за которыхъ возникало между духовными много споровъ. Онъ жаловался на то, что эти страсти много приносятъ вреда тѣмъ, которые должны быть въ высшей степени равнодушными и чуждыми мірскихъ интересовъ. Такъ сказавъ о разрушительномъ дѣйствіи зависти, онъ продолжаетъ. „Великое зло, что страдаютъ завистію люди,—живущіе въ мірѣ; но всего несноснѣе то, что та же болѣзнь одержитъ людей, уже освободившихся отъ мірскаго мятежа. Желалъ бы я молчать, но еслибы молчаніе уничтожало и стыдъ, причиняемый дѣлами, то полезно было бы не говорить. Я если хотя и умолчу, однакоже дѣла будутъ вопіять громче моего языка: то не будетъ вреда отъ моихъ словъ, но, можетъ быть, по обнаруженіи нами зла, произойдетъ какая-нибудь польза“.

„Что ты дѣлаешь, человѣкъ! считаешь полезнымъ разрушать благосостояніе ближняго, но прежде онаго разрушаешь свое собственное. Не видишь ли, какъ и садовники и земледѣльцы стремятся къ одной цѣли? Одинъ копаетъ землю, другой насаждаетъ растение, иной окладываетъ корень, иной поливаетъ насажденное, иной обноситъ и ограждаетъ стѣною, иной отгоняетъ скотъ; а всѣ заботятся объ одномъ, чтобы соблюсти растение. Но у насъ не такъ. Напротивъ я насаждаю, а другой истребляетъ и ослабляетъ насажденное; дай по крайней мѣрѣ укрѣпиться ему, чтобы могло противиться непріязненному навіту. Ты не мое дѣло губишь, но свое разстраиваешь. Я насадилъ, тебѣ надлежало поливать, если же ты станешь потрясать насажденное, выдернешь и самый корень; то тебѣ нечего будетъ поливать. Но видишь, что насаждающаго славятъ? Не бойся, — ни ты, ни я ничего не значимъ; ибо ни насаждай, ни напаяй что (1 Кор. III, 7); все дѣло принадлежитъ одному Богу, а потому исторгая насажденное, ты возстаешь и враждуешь на Бога. Итакъ надобно наконецъ образумиться. Я не столько боюсь вѣшной брани, сколько внутренней борьбы“. И въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ изображаетъ вредныя послѣдствія господствовавшихъ въ его время споровъ, говоритъ: какъ перенесемъ мы насмѣшки язычниковъ? Смотрите, говорятъ они, у христіанъ все достойно порицанія. У нихъ любоначліе, у нихъ и обманъ. Отнимите у нихъ народъ, пресѣките развращеніе народа: и они останутся ничѣмъ“ (4).

\*) 27 бес. на 2-е посл. къ Кор. 374—375 стр.

Златоустъ предпочиталъ даже отдѣленіе отъ церкви этимъ спорамъ. „Пусть отдѣляется хоть тысячу разъ и пусть пристаесть къ нимъ (людямъ враждующимъ): я говорю не о согрѣшившихъ только, но хотя бы кто и вовсе былъ безгрѣшенъ, если хочетъ отложиться, пусть отложится. Ибо я хотя печалюсь и страдаю, огорчаюсь и мучусь внутренно, лишаясь въ такомъ какъ бы собственнаго члена; но огорчаюсь не такъ, что опасеніе всего этого могло принудить меня сдѣлать что-нибудь не должное“<sup>65</sup>).

Еслибы Златоустъ жилъ поздѣе десятию годами, то, пожалуй, при всей его нерасположенности къ спорамъ, его заподозрили бы въ несторіанизмъ, такъ какъ онъ принадлежалъ къ антиохійской школѣ и былъ непосредственнымъ ученикомъ Діодора Тарсійскаго и другомъ Θεодора Моисуетскаго, обвиняемыхъ въ несторіанизмъ. Онъ принялъ принципы антиохійской школы тогда, когда она еще не развивалась догматически, но держалась тревого догматическо-историческаго истолкованія въ Писаніи, въ противоположность произвольно аллегорическому толкованію александрійцевъ и далеко не держалась рационалистическихъ тенденцій, которыя обнаружались уже послѣ. Онъ былъ строгимъ последователемъ антиохійскаго богословія, вѣрнымъ хранителемъ церковнаго ученія. Въ противоположность дерзкому догматизму спорящихъ партій, Златоустъ выставяетъ достоинство и силу вѣры. „Великое благо — вѣра, говорилъ онъ, когда она бываетъ отъ горячаго сердца, отъ многой любви и пламенной души. Она дѣлаетъ насъ мудрецами, она прикрываетъ ничтожество человѣческое и, оставляя умствованія земныя, любомудрствуетъ о вещахъ небесныхъ, даже болѣе: чего мудрость человѣческая обрѣсти не можетъ, то она съ избыткомъ постигаетъ и совершаетъ. Итакъ, будемъ держаться вѣры и не станемъ ввѣрять нашихъ дѣлъ умствованіямъ“<sup>66</sup>), потому что всѣ наши важнѣйшіе догматы далеко превышаютъ наше разумѣніе и доступны только вѣрѣ. Богъ нигдѣ и вездѣ: что непонятнѣе этого для разума? Онъ не заключается въ мѣстѣ и въ немъ нѣтъ мѣста. Онъ не произошелъ ни отъ кого, ни самъ себя ни сотворилъ и не начиналъ

<sup>65</sup>) 11 бес. на посл. къ Еф. 193 и 194 стр.

<sup>66</sup>) 63 бес. на Іоанна 381 стр.

своего бытія. Какой разумъ принялъ бы это, еслибы не было вѣры <sup>87)</sup>).

Но Златоустъ, обличая ограниченность человѣческаго разума и его претензію вѣрно понимать божественныя тайны, былъ далеко отъ того, чтобы совершенно исключить дѣятельность человѣческаго разума при усвоеніи и развитіи усвоенныхъ вѣрою религіозныхъ истинъ. Онъ доказывалъ только то, что разумъ не можетъ быть источникомъ познанія божественныхъ дѣлъ. „Богъ далъ намъ разумъ для того, чтобы онъ познавалъ и принималъ сообщаемое отъ Бога, а не для того, чтобы онъ считалъ самого себя достаточнымъ для себя. Прекрасный и полезный членъ - глаза; но еслибы они захотѣли видѣть безъ свѣта, то красота и собственная сила ихъ нисколько не принесла бы имъ пользы, но еще причинила бы имъ вредъ. Такъ и душа, если захочетъ видѣть безъ Духа, то сама себя воспренятствуетъ <sup>88)</sup>». Поэтому его главное значеніе лежитъ не въ догматическихъ работахъ, но въ работахъ гомилетическихъ, въ истолкованіи Писанія, въ проповѣдяхъ и попеченіи о душевномъ спасеніи. Онъ касается болѣе практической церковной жизни, чѣмъ догматическихъ и философскихъ задачъ родственнаго ему направленія, потому и задача его состоитъ не въ томъ, чтобы создать съ безукоризненною логическою правильностію послѣдовательную систему, но въ томъ, чтобы словомъ и примѣромъ возвысить нравственныя силы общества, способствовать христіанскому знанію и привести принципъ христіанства въ сознаніе общества. Онъ по преимуществу преслѣдовалъ нравственную пользу общества, потому онъ и имѣетъ громадное вліяніе преимущественно на развитіе практическаго благочестія.

Его практическая дѣятельность въ Антиохіи и Константинополѣ способствовала къ большому развитію въ немъ этого направленія. Въ этихъ величайшихъ городахъ нашелъ онъ многихъ, которые извиняли себя въ своей невнимательности къ дѣятельному христіанству то несовершенствомъ человѣческой природы, то могущественными кознями сатаны, то неизбѣжною судьбою. Глубоко проникнутый заботою о спасеніи и потребно-

<sup>87)</sup> 7 бес. на 1 посл. къ Кор. 117 стр.

<sup>88)</sup> 7 бес. на 1 посл. къ Кор. 117 стр.

стію къ соединенію со Христомъ, Златоустъ провозвѣщаетъ ту истину, что оправданіе, подъ которымъ онъ разумѣлъ не только прощеніе грѣховъ, но также и сообщеніе высокаго и превышающаго конечную природу достоинства чрезъ общеніе со Христомъ, достигается вѣрою. Въ одной изъ своихъ бесѣдъ на 1 посланіе къ Коринтеянамъ Златоустъ говоритъ: Христосъ есть глава, мы — тѣло; между главою и тѣломъ можетъ ли быть какое-нибудь разстояніе? Онъ есть основаніе, мы зданіе; Онъ лоза, мы вѣтви, Онъ женихъ, мы невѣста; Онъ пастырь, мы овцы; мы храмъ, Онъ обитатель; Онъ первенецъ, мы братія; Онъ жизнь, мы живущіе; Онъ свѣтъ, мы просвѣщаемые. Все это означаетъ единеніе и не допускаетъ никакого раздѣленія между нами и Христомъ; ибо если отдѣлимся отъ Него, то немедленно погибнемъ“. Но при этомъ онъ допускаетъ, что вѣрить или не вѣрить зависитъ отъ самоопредѣленія чловѣка и что всякая благодать сообщается каждому по мѣрѣ его хотѣнія. „Богъ приближается къ намъ не съ принужденіемъ, не противъ нашей воли, но по нашему желанію и благорасположенію. „Не закрывай дверей для сего свѣта — и получишь много наслажденія. А приходитъ къ намъ этотъ свѣтъ посредствомъ вѣры“. Итакъ въ антропологии онъ является рѣшительнымъ синергистомъ, но его синергиямъ всегдѣ принадлежитъ восточной церкви.

Допустивъ ученіе объ оправданіи одною вѣрою Златоустъ выставляетъ и ту связь, которая существуетъ между вѣрою и добрыми дѣлами. Ученіе о вѣрѣ и нравственности у него связано нераздѣльно. „Какъ невозможно, говоритъ Златоустъ, что бы заблуждающійся, но живущій хорошо, навсегда остался въ заблужденіи, такъ напротивъ вѣдущему жизнь порочную нелегко возвыситься до разумѣнія нашихъ догматовъ, но должно очиститься отъ всѣхъ страстей каждому, желающему постигнуть истину“. Въ другомъ мѣстѣ онъ еще яснѣе выражаетъ эту взаимную связь между исповѣданіемъ догматовъ и жизнью. „Будемъ стараться хранить въ душахъ нашихъ здравые догматы, а вмѣстѣ съ тѣмъ вести строгую жизнь, чтобы и жизнь свидѣтельствовала о догматахъ, и догматы сообщали достовѣрность жизни. Ибо какъ въ томъ случаѣ, если мы содержа правые догматы, станемъ жить небрежно, не будетъ намъ никакой пользы, такъ и тогда, когда,

живя хорошо, будемъ не радѣть о правыхъ догматахъ, не можемъ пріобрѣсть для своего спасенія. Если хотимъ избавиться отъ геенны и получить царство, то должны украсаться и тѣмъ и другимъ, и правотою догматовъ и строгостію жизни“.

Всѣ нравственныя силы Златоуста были направлены къ тому, чтобы возвысить нравственность современнаго ему общества, внести въ плоть и кровь этого общества христіанскія начала, въ которыхъ онъ видѣлъ и альфу и омегу народнаго благополучія. Не смотря на испорченную сферу, въ которой онъ долженъ былъ вращаться и въ которой не могъ не встрѣтить нравственной опасности примириться и снѣться съ этою испорченною сферою, не смотря на громадное давленіе этой глубоко деморализованной народной сферы, Златоустъ рѣшился остаться непреклоннымъ въ преслѣдованіи нравственнаго идеала практическаго христіанства. Его никогда не оставяло терпѣніе и христіанскій стоицизмъ въ борьбѣ со зломъ. „Я принялъ твердое намѣреніе исполнять свято долгъ моего призванія, пока живу, и Богу угодно оставить меня на этомъ свѣтѣ. Я буду говорить, не обращая вниманія на то, слушаютъ ли меня или нѣтъ“. Такою любовію дышало каждое его слово, каждый его поступокъ. „Хотя бы шестьсотъ разъ бранилъ меня, говорить онъ, говорю тебѣ миръ и не могу сказать тебѣ худаго, ибо любовь Отца во мнѣ. Хотя я иногда порицаю тебя, но по заботливости о тебѣ же. Когда ты въ тайнѣ язвишь меня и не принимаешь въ домъ Господнемъ: то я боюсь, не умножаешь ли ты тѣмъ скорби моей, не тѣмъ, что ты бранишь меня, что выгналъ меня, но тѣмъ, что отвергъ и навлекъ на себя тяжкое наказаніе. Тѣмъ болѣе буду любить васъ, чѣмъ болѣе любя менѣ любимъ буду. Ибо многое соединяетъ насъ: всѣмъ намъ предлагается одна трапеза, одинъ Отецъ породилъ насъ, всѣ мы произошли отъ одной утробы: всѣмъ подается одно питіе и не только одно, но изъ одной чаши“<sup>69)</sup>. Для меня нѣтъ ничего дороже васъ, не дороже даже самый свѣтъ. Тысячу разъ я бы лишился зрѣнія, еслибы только чрезъ это можно было обратитъ ваши души; такъ спасеніе ваше мнѣ дороже самого свѣта<sup>70)</sup>. Отсюда пристекала у

<sup>69)</sup> Бес. 32 на Мѣ. 70 стр.

<sup>70)</sup> Бес. 3 на Дѣян. Ап. 70 стр.

него нелюбовь и отвращеніе ко всему фантастическому, ко всему тому, что способно убаюкивать общество въ сладкихъ грезахъ, отсюда у него и смѣлость клеймить все фальшивое, выяснять людямъ христіанскія обязанности, беспощадно нападать на ихъ обычаи и привычки, которые губятъ свободу христіанскаго общества и дѣйствительную жизнь превращаютъ въ безобразный рядъ нравственныхъ уродствъ. Въ чемъ бы ни проявлялся упадокъ нравственности, Златоустъ всегда преслѣдовалъ его. Говоря объ обычаяхъ умывать руки при входѣ въ церковь, онъ говоритъ: „что пользы въ томъ, что ты наружныя руки умываешь, а внутреннія оставляешь въ нечистотѣ? Вотъ то-то и худо и отъ того все идетъ у насъ превратно, что мы крайне заботимся о маломъ, пренебрегаемъ великимъ. Молиться съ неумытыми руками дѣло безразличное, а молиться съ нечистою душою, это величайшее зло“ <sup>71)</sup>). Итакъ Златоусту, какъ истинному пастырю церкви, руководимому любовію къ Богу и ближнимъ, по необходимости приходилось то защищать церковное ученіе или часть его противъ заблужденій, то разсматривать со вниманіемъ отношенія современниковъ, то призывать къ покаянію, то порицать безнравственность, то предлагать какую-нибудь специальную добродѣтель въ противоположность какому-нибудь специальному злу—и вообще воспитывать современное ему поколѣніе въ правилахъ христіанской морали. Но вотъ вопросъ: гдѣ можно сосредоточить это новое христіанское возрѣніе?

Въ церкви и Библіи.

Домашняя жизнь тогдашнихъ христіанъ не могла быть достойною школою христіанства <sup>72)</sup>, потому что она была еще обставлена многими условіями, заимствованными изъ языческой бытовой и культовой практики. Эти условія невольно застав-

<sup>71)</sup> Бес. 73 на Іоан. 505 стр.

<sup>72)</sup> Говоря о современномъ воспитаніи дѣтей, Златоустъ говоритъ: «не безразлично ли учить дѣтей своихъ искусствамъ, послать ихъ въ школы, ничего не жалѣть для такого образованія, а о воспитаніи ихъ въ наказаніи и ученіи Господнемъ не заботиться. За то мы сами первые и пожинаемъ плоды таковаго воспитанія дѣтей своихъ вида ихъ дерзкими, невоздержными, непослушными и развратными». И въ другомъ мѣстѣ: «сныи дѣти наши любятъ пѣсни сатанинскія и пляски, подражая танцовщицамъ. Псалма же никто ни одного не знаетъ. 21 бес. на посл. къ Ефес. § 2.

ляли каждаго двоиться между формами прежней жизни и новыми христіанскими началами. Между тѣмъ какъ церковь, по вѣрной практической мысли Златоуста, могла и должна быть обще-христіанскимъ училищемъ, центромъ христіанскаго воспитанія, откуда христіанскія идеи и христіанская нравственность должны быть перенесены въ жизнь домашнюю, общественную и гражданскую. „Церковь есть, говорить онъ, духовное торжище и вмѣстѣ лечебница душъ: слѣдовательно, мы должны, подобно пришедшимъ на торжище, собрать въ ней много добра, и съ нимъ-то возвратиться домой; мы должны, подобно входящимъ въ лечебницу, взять здѣсь приличныя болѣзнямъ нашимъ врачества, и съ ними уже выйти отсюда <sup>73)</sup>). Не крайне ли странно будетъ, если мы, посылая дѣтей своихъ въ школу, всякій день требуемъ отъ нихъ какого-нибудь успѣха въ ученіи; а сами, уже достигшіе полнаго возраста, приходя въ это духовное училище, не покажемъ и равнаго имъ усердія, и притомъ въ такомъ дѣлѣ, отъ котораго зависитъ спасеніе души <sup>74)</sup>). Вотъ почему Златоустъ такъ сильно настаиваетъ на необходимости посѣщенія церкви. „Приди сюда, говорить онъ, насладись мудрою бесѣдою, изгладь свои грѣхи, истреби свои беззаконія, очисти свою совѣсть, возвысь свой умъ, будь ангеломъ и человѣкомъ. Говорю и не престану говорить. Приди, и будь человѣкомъ, чтобы не напрасно было приписываемо твоему существу это имя. И притомъ приходи въ церковь не на цѣлый день, а на короткое время, получи духовныя наставленія. Приди, получи оружіе, чтобы тебѣ съ оружіемъ не получить смертельной раны <sup>75)</sup>). Отсюда онъ сильно возставалъ противъ нерадѣнія къ общественному Богослуженію и неприличнаго поведенія, какое дозволяли себѣ лица по преимуществу высшаго класса общества. „Вижу какъ одни разговариваютъ стоя, когда совершается молитва, а другіе, менѣе скромные, не только когда совершается молитва, но и когда священникъ благословляетъ. О дерзость! Поистинѣ страшно, что ты приходишь сюда не на мѣсто игръ или плясаний для забавы и стоишь неблагочинно. Развѣ ты не знаешь,

<sup>73)</sup> Бес. 32 на Бит. 207—208 стр. (80 Бес. на 48 ис. 512—516.

<sup>74)</sup> Ibid.

<sup>75)</sup> Бес. 26 на посл. къ Кор. 292 стр.



что стоишь вмѣстѣ съ ангелами? Предстоитъ Царь, смотреть воинство, а ты смѣшеся. Не слѣдуетъ ли такихъ, какъ заразу, какъ развратителей, какъ злодѣевъ, развращенныхъ и исполненныхъ безчисленнаго множества золь, изгнать изъ церкви и пр.“<sup>74)</sup>. Но Златоустъ въ то же время хорошо сознавалъ, что ревностнымъ посѣщеніемъ общественнаго богослуженія дѣятельное христіанство немного выиграетъ, если не всѣ христіане взглянуть на призывъ къ царству Божию какъ на важнѣйшее дѣло и христіанская жизнь будетъ проникнута мірскими интересами, если христіанство не распространить свою святость на всю ежедневную жизнь чловѣка. Поэтому онъ старался особенно проводить идею всеобщаго христіанскаго учительства въ жизнь и тѣмъ уничтожить то фальшивое раздѣленіе между духовными и мірскими, на которое нѣкоторые ссылались въ свое оправданіе<sup>75)</sup>. Такъ онъ приглашая своихъ слушателей помочь имъ духовнымъ предстоятелямъ своимъ содѣйствіемъ къ достиженію этой цѣли, говорить: „добрый пастырь, каковъ онъ долженъ быть по заповѣди Христовой, подвигается не менѣе тысячи мучениковъ. Мученикъ однажды за Христа умеръ, а пастырь, если онъ таковъ, какимъ быть долженъ, тысячекратно умираетъ за стадо. Ему каждый день можно умирать. Поэтому и вы, зная трудъ его, содѣйствуйте ему молитвами, рачительностію, усердіемъ, любовію, дабы и мы для васъ и вы для насъ содѣлались похвалою“<sup>76)</sup>. Нельзя не привести другаго прекраснаго мѣста изъ его бесѣдъ, гдѣ онъ доказываетъ необходимость этого всеобщаго учительства. „Не предоставляйте всего учителямъ, не возлагайте всего на предстоятелей: и вы можете назидать другъ друга. Вы можете, если захотите, больше насъ сдѣлать другъ для друга; ибо вы чаще обращаетесь другъ съ другомъ, лучше насъ знаете дѣла свои, видите взаимные недостатки, больше имѣете откровенности, любви и общительности, а это не мало-важно для наученія, но доставляетъ великія и благодѣтельныя удобства. Вы лучше насъ можете и обличать и убѣждать другъ друга. Притомъ я одинъ, а васъ много, и всѣ вы, сколько васъ

<sup>74)</sup> 24 бес. на Дѣян. Ап. 442 стр.

<sup>75)</sup> Бес. на 48 псал. 514 стр.

<sup>76)</sup> 29 бес. на посл. къ Римл. 670 стр.

есть, можете быть учителями. Посему увѣщаваю васъ, не нерадите о такомъ дарованіи; каждый изъ васъ имѣетъ или жену, или друга, или слугу, или сосѣда; обличай его, убѣждай его. Ибо не безразсудно ли для угощенія устроить собранія и общества, имѣть назначенный день для свиданія съ другомъ, восполнять недостающее у одного общими средствами, а для наученія добродѣтели не дѣлать этого? Пусть же никто не нерадитъ объ этомъ; ибо великую награду получить онъ отъ Бога. Знайте же, кому вѣрено пять талантовъ, тотъ есть учитель, а кому одинъ — тотъ ученикъ. Если же ученикъ скажетъ: я ученикъ, имѣю имѣть дѣла и скроетъ полученный имъ отъ Бога даръ слова, нисколько не увеличивъ его, если не станетъ ни увѣщать, ни совѣтовать, ни обличать, ни вразумлять, когда можетъ, но скроетъ даръ свой въ землю и скроетъ или по лѣности, или по нечестію; то не послужатъ къ оправданію его слова: я имѣю только одинъ талантъ. Но обличая и перенося другъ отъ друга обличенія мы можемъ исполнить Христово домостройство (нашего спасенія). Такимъ образомъ вы облегчите и нашъ трудъ, помогая намъ во всемъ, подавая руку помощи, дѣлаясь участниками и сообщниками спасенія какъ одни другихъ, такъ и каждый своего собственнаго<sup>11)</sup>).

Златоустъ видѣлъ хорошо, что лучшее средство сдѣлать религію внутреннимъ дѣломъ сердца каждаго христіанина и распространить чистое и въ жизни дѣятельное христіанское ученіе — это ознакомленіе народа съ Библіею. Онъ сознавалъ, что всѣ должны быть совершенны въ религіи, всѣ сами непосредственно должны получать освященіе Божественнаго Духа чрезъ божественное Слово, всѣ должны быть способными почерпать свое убѣжденіе изъ самаго божественнаго Откровенія — Библии и затѣмъ дать отчетъ въ этомъ. Такъ въ одной изъ бесѣдъ своихъ на Евангеліе Іоанна говоритъ: „нелѣпно было бы, если врачъ со всѣмъ усердіемъ ратовать будетъ за свое искусство, также и сапожникъ, и тѣвачъ и всѣ другіе ремесленники — за свое ремесло, а тотъ, кто исповѣдуетъ себя христіаниномъ, не въ состояніи будетъ слова сказать въ защиту своей вѣры. Наше нерадѣніе не располагаетъ и язычниковъ къ осужденію своихъ

<sup>11)</sup> Бесѣд. 30 на посл. къ Евр. 472—473—476 стр.

собственныхъ заблужденій. Ибо если они, упорные во лжи, все дѣлають такъ, чтобы прикрывать срамъ своихъ лжеученій, а мы, служители истины, не можемъ ради ея и уста раскрыть, то какъ же имъ не предосудждать насъ въ слабости нашего исповѣданія? Какъ не подозрѣвать въ насъ обмана и заблужденія? Какъ не хулить Христа, какъ лицемеръ и обманщика, который для обмана воспользовался неразуміемъ простыхъ людей. А въ такой хулѣ виновны мы, потому что не хотимъ потрудиться въ изученіи своей вѣры<sup>80)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ, порицая нерадѣніе слушателей къ Библии, говорить: Поэтому-то и въ жизни мы нерадѣвы и, подвизаясь за истину, не много имѣемъ силы, а становимся смѣшными и для язычниковъ и для іудеевъ и для еретиковъ<sup>81)</sup>. Но еслибы внимали Писанію и каждодневно упражнялись въ немъ, я не сталъ бы убѣждать васъ избѣгать борьбы съ ними, а напротивъ даже совѣтывалъ бы сразиться съ ними, потому что истина сильна. Но какъ вы не умѣете пользоваться Писаніемъ, то я и боюсь за борьбу, чтобы они, заставъ васъ безоружными, не низложили васъ. Въ самомъ же дѣлѣ нѣтъ ничего слабѣ ихъ, потому что они лишены помощи отъ Духа<sup>82)</sup>. Признавши за Свящ. Писаніемъ необходимый источникъ истины и вѣры, Златоустъ часто увѣщаетъ слушателей къ прилежному чтенію Свящ. Писанія<sup>83)</sup> и низлагаетъ всѣ тѣ предлоги, подъ каковыми нѣкоторые старались скрыть свое нерадѣніе къ нему. Если кто извинялъ себя множествомъ частныхъ и общественныхъ дѣлъ, то Златоустъ отвѣчалъ ему: не говори мнѣ никто холодныхъ и достойныхъ порицанія словъ: я связанъ суднымъ приказомъ, я связанъ своимъ ремесломъ, я долженъ прокармливать жену и дѣтей, я управляю хозяйствомъ, я свѣтскій человекъ, поэтому не мое дѣло читать Библию. Что говоришь ты, человекъ! Потому не твое дѣло читать Библию, что ты носишь тысячу заботъ тамъ и сямъ? Напротивъ твое дѣло и гораздо болѣе чѣмъ ихъ, потому что не такъ нуждаются въ помощи Свящ. Писанія, какъ тѣ, которые обременены множествомъ мир-

<sup>80)</sup> 17 бес. на Іоан. 210--211 стр.

<sup>81)</sup> 30 бес. на Іоан. 361 стр.

<sup>82)</sup> 66 бес. на Іоан. 426 стр.

<sup>83)</sup> 29 бес. на Быт. 133 стр.

слихъ дѣлъ; ибо монахи, живя вдали отъ городовъ пользуются большею безоопасностію. Но мы живущіе среди моря грѣховныхъ пожеланій и искушеній, мы нуждаемся въ продолжительномъ увѣщаніи чрезъ Святаго Духа. Мы нуждаемся въ божественномъ лѣченіи, чтобы исцѣлить обременяющія васъ язвы и предохранить насъ отъ будущихъ, уничтожить огненные стрѣлы сатаны чрезъ Св. Писаніе<sup>4)</sup>. Тѣмъ же, которые ссылались на непонятность Свящ. Писанія, онъ говоритъ: „когда ты говоришь, что не все понятно каждому въ повѣствованіяхъ о чудесномъ, то высказываешь только предлогъ къ своей лѣни. Какъ ты можешь понять то, когда ты ни разу не хочешь заглянуть въ Библию. Возьми Библию въ руки, читай цѣлую исторію, твердо содержи въ своемъ умѣ разумное и неясное повѣрь новымъ и когда ты чрезъ неоднократное чтеніе не можешь понять, обратись къ другому, который, когда увидитъ въ тебѣ такую речность, не презритъ твоей слабости. Или нѣсколько далѣе: Владыка у насъ челоуѣколюбивый: когда увидитъ, что мы стараемся и весьма усердствуемъ объ уразумѣніи божественныхъ словесъ, то не попуститъ уже намъ нуждаться въ чемъ-либо, но тотчасъ просвѣщаетъ нашъ умъ, даруетъ намъ свое озареніе и по великой премудрости своей сообщаетъ душѣ нашей истинное ученіе“<sup>4)</sup>). Призывая всѣхъ къ чтенію Библии, Златоустъ старался показать силу Свящ. Писанія и пользу чтенія его. „Не ожидай другаго учителя; есть у тебя Слово Божіе, никто не научитъ тебя такъ, какъ оно. Вѣдь другой учитель иногда много скрываетъ то изъ тщеславія, то изъ зависти. Послушайте, прошу васъ, всѣ привязанные къ сей жизни, приобрѣтайте книги—врачество души. Если не хотите ничего другаго, приобрѣтите по крайней мѣрѣ Новый Завѣтъ, Дѣянія апостоловъ, Евангеліе—постоянныхъ нашихъ наставниковъ. Постигнетъ ли тебя скорбь, принимай къ нимъ какъ къ сосуду, наполненному цѣлебнымъ веществомъ. Случается ли утрата, смерть, потеря ближнихъ—оттуда почерпай утѣшеніе въ своемъ несчастіи. Или лучше не принимай только къ нимъ, но принимай ихъ внутрь и храни въ

<sup>4)</sup> 24 бес. на Быт. 4 стр.

своимъ умѣ... Легко спастись съ писаніями, а безъ нихъ невозможно“<sup>85</sup>).

Уже изъ стремленія Златоуста провести въ жизнь христіанскія начала чрезъ посредство Св. Писанія и изъ стремленія сдѣлать Библію достояніемъ всѣхъ и cadaго, понятно, какой характеръ должны имѣть его толкованія на Свящ. Писаніе. Его стремленіе сдѣлать живою потребностію cadaго христіанина дѣлало невозможнымъ придать своимъ толкованіямъ характеръ истинныхъ комментарий и слѣдовать тому или другому научному методу съ холодною послѣдовательностію. Пламенная ревность къ православію, необходимая твердость въ вѣрѣ, духъ кротости, мудрой умѣренности, глубокой любви и снисходительности къ падшимъ, духъ живой вѣры, требующій живой и усиленной дѣятельности, все это не могло удержать Златоуста въ границахъ строгихъ комментарий на Св. Писаніе. Обстоятельства требовали живаго и глубокаго слова и Златоустъ давалъ этому порыву мѣсто въ своихъ толкованіяхъ на Св. Писаніе. Онъ не могъ уклониться отъ правоты вѣры и обойти молчаніемъ то или другое явленіе въ нравственной сферѣ, оставаясь при этомъ тѣмъ же популяризаторомъ христіанскихъ идей, остерегаясь вдаваться въ серьезныя тонкія и глубокія догматическія и нравственныя соображенія, имѣя въ виду большинство своихъ слушателей изъ простаго народа. Не могъ Златоустъ обойти въ своихъ бесѣдахъ молчаніемъ и ту великую опасность, которою грозили его обществу различнаго рода гностики, валентиніане, маркіониты, манихей-докеты, послѣдователи Павла самосатскаго, Арія и Аномеи. Вооружаясь противъ этихъ еретиковъ, Златоустъ, правда, старается иногда держаться на почвѣ холодныхъ и строгихъ догматическихъ соображеній и разсужденій, свойственныхъ истинному комментатору Свящ. Писанія, когда раскрываетъ несообразность какого-нибудь еретическаго ученія, представляетъ дальнѣйшее раскрытіе истинъ, высказанныхъ въ его бесѣдѣ и выводитъ изъ того новыя доказательства противъ еретиковъ или когда онъ ограничивается однимъ указаніемъ на заблужденіе, противопологая его ясному сознанію положитель-

<sup>85</sup>) 9 бес. на посл. къ Колос. 144—145 стр. ср. 37 бес. на Іоан. 13 стр. и 29 бес. на кн. Выт. 133 стр.

ной истины; но эта попытка оставаться на почвѣ холодныхъ разсужденій не могла долго держаться: сдержанное слово всею силою прерывалось бурнымъ потокомъ наплывшихъ мыслей — и тогда онъ всею силою краснорѣчія вооружался противъ еретиковъ <sup>86)</sup>.

Съ другой стороны, желая научить каждаго почерпать свое убѣжденіе изъ самаго Божественнаго Откровенія и въ немъ получать силу и оружіе для борьбы со всеми врагами вѣры и нравственности и имѣя при этомъ въ виду большинство своихъ слушателей изъ простаго народа, неспособнаго къ тонкимъ и глубокимъ богословскимъ и философскимъ размышленіямъ, Златоустъ, чтобы остаться популяризаторомъ христіанскаго ученія въ полномъ смыслѣ этого слова, не долженъ былъ пропускать безъ вниманія различіе способностей и степень образованія своихъ слушателей. „Я знаю, говорилъ онъ однажды, что многіе недовольны мною, когда я медлененъ бываю въ своихъ проповѣдяхъ; но меня не печалитъ это обвиненіе, потому что я дѣлаю это для вашей же пользы. Тѣ изъ братьевъ, которые скорѣе могутъ идти, могутъ послужить медленнымъ. Сильные всегда могутъ подождать слабѣйшихъ, но слабѣйшіе никогда не могутъ расширить свои силы на столько, чтобы достигнуть до сильныхъ. Простое и ясное можетъ быть полезно для слабосильныхъ, а глубокое для тѣхъ, которые проникательнѣе ихъ. Столъ долженъ быть уставленъ различными яствами, потому что гости имѣютъ различныя вкусы“. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „какъ больнымъ ненадобно предлагать крапкой и скороприготовленной трапезы, но нужно приготовить разныя кушанья, чтобы больной, если не захочетъ взять одного, взять другое, и если не понравится ему это, принялъ бы третіе, и если отвергнетъ это, взялся бы за прочее, дабы такимъ различіемъ яствъ намъ побѣдить его упрямство и разнообразіемъ трапезы уврачевать суровость его духа; такъ часто нужно поступать и въ отношеніи къ духовной пищѣ. Когда мы немощны, тогда нужно готовить рѣчь обширную и разнообразную, въ которой были бы и сравненія, и примѣры, и доказательства, и объясненія, и многое другое подобное, чтобы изъ всего этого намъ легче было

---

<sup>86)</sup> 89 бес. на Іоан. 45. стр.

выбрать полезное“<sup>87)</sup>. Съ этою цѣлію Златоустъ часто прерывалъ свою бесѣду среди объясненія трудныхъ мѣстъ и откладывалъ продолженіе до ближайшей проповѣди, чтобы обиліемъ мыслей не обременить памяти слушателей, или за обширную и трудною проповѣдію предлагалъ своимъ слушателямъ болѣе легкую. „Знаю, начинается онъ одиннадцатую бесѣду кн. Бытія, что въ прошедшіе дни я понапрягъ умъ вашъ довольно глубокими размышленіями; поэтому я сегодня хочу предложить вамъ довольно легкое поученіе. Ибо не всегда должно напрягать душу, не всегда и послаблять ей; но иногда дѣлать это, а иногда то и такимъ образомъ и управлять состояніемъ души и вождѣніемъ плоти“<sup>88)</sup>. Или объясненіе 41 псалма онъ начинается такъ: „недавно, когда я бесѣдовалъ о Мелхиседекѣ, вы удивлялись продолжительности моей рѣчи; а я удивлялся вашему усердію къ слушанію и благоразумію, по которому вы, не смотря на продолжительность рѣчи, до конца слѣдовали за мною, хотя рѣчь моя не только была длинна, но и содержала въ себѣ много труднаго. Теперь же я постараюсь вознаградить васъ за этотъ трудъ, предложивъ вамъ бесѣду болѣе ясную. Не нужно держать всегда въ напряженіи душу слушателей, потому что она скоро изнемогаетъ; не нужно и давать ей послабленіе и покой, потому что отъ этого она становится недѣятельною. Посему нужно разнообразить поученія и касаться предметовъ то болѣе общепонятныхъ, то болѣе трудныхъ“<sup>89)</sup>. Этому популярному методу истолкованія Священнаго Писанія остается вѣрнымъ всегда. Въ томъ случаѣ если простые умы слушателей находили трудности при усвоеніи той или другой предлагаемой истины, Златоустъ истощалъ все, чтобы представить неясное ясно. Онъ сближалъ трудное ученіе съ какою-нибудь мыслию, уже всѣми принятою, изъ области естественнаго богословія, съ какимъ-нибудь незначительнымъ случаемъ, народнымъ вѣрованіемъ, народнымъ обычаемъ и такимъ образомъ раскрывалъ сущность труднаго предмета, указывалъ на опыты вѣковъ, на потребность человѣческой

<sup>87)</sup> 1-я дес. о пророч. Ветхаго Завѣта, стр. 5—6.

<sup>88)</sup> Разумѣется 7 бесѣда противъ Іудеевъ, сказанная въ Антиохіи, въ сентябрѣ 387 г. по Р. Хр. См. замѣч. на толк. Злат. 41 ис. 2 кн. 485 стр.

<sup>89)</sup> Бес. на 41 ис. 485 стр.

природы, на несостоятельность мысли противной и рядомъ вопросовъ и отвѣтовъ, подтверждаемыхъ примѣрами изъ Библии и исторіи доказывалъ свою мысль. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно прочитавъ одну 69 бесѣду на Евангеліе отъ Маттея, въ которой онъ между другими предметами поученія занимается вопросомъ о происхожденіи зла въ природѣ. Во всякой его бесѣдѣ предлагались, раскрывались, доказывались и прилагались къ истинѣ и такимъ способомъ, какіе были необходимы въ данномъ случаѣ.

Но при всемъ своемъ стремленіи представить неясное ясно, Златоустъ иногда намѣренно опускалъ объясненія трудныхъ мѣстъ писанія, представляя рѣшеніе этихъ трудностей самимъ слушателямъ—и это дѣлалъ онъ съ цѣлю возбудить духовную ихъ самостоятельность. Этотъ избранный имъ методъ представлялся самымъ лучшимъ. „Почему, говоритъ онъ, я опускалъ трудное въ писаніи и самъ не занимался разрѣшеніемъ его? Потому что я хочу приучить васъ не только принимать уже разжеванную пищу, но и понудить васъ самихъ разрѣшить это трудное. Голуби, когда питаютъ своихъ птенцовъ, остаются въ гнѣздѣ; но когда эти птенцы значительно подрастутъ и выпустятъ у нихъ крылья на столько, что могутъ они даже оставлять свои гнѣзда, голуби не дѣлаютъ уже болѣе этого; когда подходит время питанія птенцовъ, старые голуби не кладутъ зерна въ ихъ клювы, но кладутъ на землю и птенцы уже сами ихъ подбираютъ“.

Да и понятно, что только популярнымъ методомъ можетъ-быть достигнута та нравственная цѣль, которую всю жизнь преслѣдовалъ Златоустъ. А допустивъ для достиженія своей цѣли популярный методъ при объясненіи Священнаго Писанія, онъ необходимо долженъ былъ пожертвовать въ нѣкоторой мѣрѣ и глубиною изслѣдованія и строгою послѣдовательностію, свойственною строгимъ комментаріямъ. Это мнѣніе высказалъ о немъ еще Фотій. „Если нѣкоторые о немъ говорили, писалъ онъ, что онъ недостаточно глубоко изслѣдовалъ Священное Писаніе, тогда какъ это глубокое объясненіе было необходимо, то не должно удивляться этому. Потому что все, что только дозволяла способность его слушателей и служило къ ихъ святости и пользѣ, онъ ни въ какомъ случаѣ не пропускалъ. Отсюда я не могу



удивляться этому блаженному мужу, когда онъ во всѣхъ своихъ рѣчахъ полагаетъ цѣлю пользу своихъ слушателей, а объ остальномъ или совершенно умалчиваетъ или касается слегка". Нельзя, конечно, согласиться съ Фотіемъ въ томъ, что въ толкованіяхъ Златоустаго недостаетъ глубокаго изслѣдованія. Тотъ, кто восхищается чтеніемъ Священнаго Писанія на готскомъ языкѣ, кто въ каждомъ словѣ Писанія находилъ великую силу и неизреченное богатство мыслей, не могъ объяснять Священное Писаніе бѣгло, безъ особеннаго вниманія. Златоустъ употреблялъ на дѣло толкованія всѣ дарованія свои и весьма обширныя свѣдѣнія, въ которыхъ, какъ увидимъ ниже, нельзя сомнѣваться. Съ другой стороны правильно и то, что Златоустъ въ своихъ толкованіяхъ не преслѣдуетъ никакой другой цѣли, кромѣ той, чтобы привести слушателей къ благочестію и святой жизни, научить ихъ посредствомъ наставленія въ божественныхъ дѣлахъ необходимымъ истинамъ, догматамъ вѣры и нравственности. Вотъ почему его истолкованія Священнаго Писанія изобилуютъ изслѣдованіями моральнаго смысла, такъ что мы не ошибемся, кажется, если въ этомъ отношеніи приравняемъ его къ Оригену, Киприану, Аѳанасію и Августину. Но особенно сродство онъ имѣетъ съ Оригеномъ. Не впадая въ заблужденія Оригена, Златоустъ тѣмъ не менѣе оказывается нечуждымъ аллегоризма въ томъ случаѣ, когда онъ подлѣ буквальнаго смысла всегда старается поставить нравственный смыслъ, хотя онъ у него и непосредственно вытекаетъ изъ перваго и опирается на немъ. Этимъ между прочимъ и объясняется разнообразіе его комментарий, такъ что если разсматривать ихъ по одиночкѣ, то родъ и характеръ ихъ для насъ останется не совсемъ яснымъ. Такъ книгу Бытія, съ которой онъ началъ свои толкованія, онъ объяснялъ почти въ проповѣдническомъ тонѣ; въ изъясненіи Евангелія Іоанна онъ является болѣе толкователемъ, хотя и здѣсь не оставляетъ тона проповѣдника, потому что по обычаю говорящаго предъ собраніемъ онъ нерѣдко задается утѣшеніемъ слушателей. Въ истолкованіи Евангелія отъ Матѳея, хотя онъ и направляетъ рѣчь свою къ усовершенствованію нравственности, однакожь болѣе обращаетъ вниманіе на толкованія и нравственные правила выводитъ изъ объясненныхъ мѣстъ. Почти также поступаетъ онъ и при объясненіи псалмовъ

и посланій апостола Павла. Его бесѣды, за исключеніемъ немногихъ, раздѣляются на три части, изъ которыхъ первая представляетъ довольно обширное введеніе. Златоустъ указываетъ и цѣль, съ какою онъ своимъ объясненіемъ текста предпосылаетъ введенію. „Такія обширныя вступленія говорю я вашей любви не даромъ и не безъ цѣли, но потому что желаю каждый день напоминать вамъ о добрыхъ дѣлахъ, чтобы вы, дѣлаясь совершенными и сіяя доброю жизнію, стали безукоризненными и чистыми чадами Божиими, непорочными и свѣтили какъ свѣтильники въ мірѣ, уча словомъ и жизнію въ похвалу намъ въ день Христовъ, чтобы и однимъ видомъ своимъ приносили вы пользу тѣмъ, кто бываетъ съ вами и чтобы вступающіе въ бесѣду съ вами, получали общеніе въ присущемъ вамъ благоуханіи и добродѣтельной жизни“<sup>90</sup>). Соответственно этой цѣли Златоустъ въ введеніяхъ то призываетъ слушателей къ внимательному слушанію Священнаго Писанія<sup>91</sup>), то восхваляетъ внимательное слушаніе своихъ поученій<sup>92</sup>), то порицаетъ ихъ за холодность къ слушанію Слова Божія<sup>93</sup>), то открываетъ имъ достоинство и силу Слова Божія<sup>94</sup>), причемъ онъ старается провести па-

<sup>90</sup>) 3 бес. на Быт. 22 стр. ср. 24 бес. 3 стр.

<sup>91</sup>) Прошу не будемъ поверхностно пробѣгать ничего, содержащагося въ божественномъ писаніи, но, будетъ ли то перечисленіе именъ, или рассказъ о происшествіи, станемъ доискиваться заключеннаго въ нихъ сокровища. Ибо и Христосъ сказалъ: испытайте Писаній (Іоан. 5, 39), потому что не вездѣ можно тотчасъ найти смыслъ написаннаго, но требуется отъ насъ глубокое изслѣдованіе, чтобы не укрылось отъ насъ ничего лежащее въ глубинѣ. 24 бес. на Быт. 4 стр.

<sup>92</sup>) Видя ваше ежедневное стеченіе сюда, я чувствую великое удовольствіе и не перестаю прославлять человеколюбиваго Бога за ваше преусыпаніе. Ибо какъ алчба есть признакъ тѣлеснаго здоровья, такъ и усердіе къ слушанію Слова Божія можно считать самымъ лучшимъ признакомъ духовнаго здоровья. 4-я бес. на Быт. 46 стр. ср. 2 бес. на Быт. 15 стр.

<sup>93</sup>) Стыжусь и краснѣю, когда вижу, что мы напрасно трудимся и бросаемъ сѣмя на камни. Или вы не знаете, что тѣхъ, которые такъ нерадятъ о своемъ спасеніи, и иногда приходятъ сюда, а въ другое время сами отдаются въ сѣти діавола, божественное писаніе сравниваетъ со псами? Не слышали, что Христосъ сказалъ: всякъ, слышай словеса Моя и т. д. (Мѡ. 7, 26, 27 ст. 6-я бес. на Быт. 79 стр.

<sup>94</sup>) Священшу Писаніе подобно сокровищу. Какъ получающій изъ сокровища чувственнаго, если хоть онъ успѣлъ взять малую частицу, составляетъ себѣ великое богатство, такъ и въ краткомъ реченіи божественнаго писанія можно найти

паралель между Библией и человѣческими произведеніями, отдавая превосходство первой. Таково свойство Писанія, говоритъ Златоустъ, что въ немногихъ словахъ его часто можно найти великое множество мыслей. Такъ какъ оно есть ученіе божественное, а не человѣческое, то и можно видѣть, что все оно противоположно мудрости человѣческой. Тамъ все стараніе людей бываетъ обращено на изложеніе словъ, а здѣсь совсѣмъ напротивъ; Священное Писаніе не имѣетъ въ виду красоты словъ или ихъ сочетанія: ибо оно само въ себѣ имѣетъ божественную благодать, которая сообщаетъ блескъ и красоту словамъ его. Тамъ среди пространнаго и необозримаго пустословія, едва можно встрѣтить какую-либо мысль, а здѣсь (въ Писаніи) и краткаго изреченія достаточно для насъ, чтобы составить цѣлое ученіе<sup>95)</sup>.

Въ другой части своей бесѣды Златоустъ занимается изъясненіемъ одного или нѣсколькихъ мѣстъ Священнаго Писанія или рассматриваетъ догматы вѣры и нравственности, причемъ за буквальный смыслъ всегда слѣдуетъ нравственный смыслъ. Такъ при объясненіи 7 псалма, сказавши о томъ, по какому поводу написанъ этотъ псаломъ, онъ говоритъ: „все это сказано мною не для того, чтобы восхвалять Давида, но чтобы показать и бѣдствія, которыя претерпѣлъ онъ и другія полезныя слѣдствія, которыя можно извлечь изъ этой исторіи. Отсюда научись, во первыхъ, не смущаться при подобныхъ бѣдствіяхъ, если ты видишь, что они случаются и съ праведниками; во вторыхъ не измѣняться, смотря по обстоятельствамъ, но помнить законъ дружбы; втретьихъ, рѣшаться и на опасности для добродѣтели; вчетвертыхъ, и среди несчастій сохранять надежду, ожидая помощи отъ Бога“<sup>95)</sup>. Какъ сильно было въ Златоустѣ желаніе соединять съ каждымъ словомъ и буквою Священнаго Писанія нравственный смыслъ и такимъ образомъ, подобно Оригену, который въ каждомъ выраженіи видѣлъ сокровенный нрав-

---

великую силу и несказанное богатство мыслей. И не только сокровищу подобно Слово Божіе, но и источнику, источающему обильные потоки и имѣющему много воды. 16-я бес. на Быт. 249 стр.

<sup>95)</sup> 37 бес. на Быт. 322 и 323 стр.

<sup>95)</sup> Бес. на 7 псал. 110 стр.

ственный смыслъ, обратитъ все Священное Писаніе въ нравственную символику, слѣдуетъ только прочесть 13 бесѣду на Евангеліе отъ Маттея, гдѣ въ искушеніи Спасителя діаволомъ онъ видитъ нравственный урокъ человѣчеству въ борьбѣ его съ діаволомъ. „Поелику Иисусъ все дѣлалъ и терпѣлъ для нашего спасенія, говоритъ Златоустъ въ этой бесѣдѣ, то и теперь попускаетъ Онъ отвести Себя въ пустыню и поставить борьбу съ діаволомъ—для того, чтобы никто изъ крестившихся, еслибы ему случилось послѣ крещенія претерпѣвать еще большіе прежнихъ искушеній, не возмущался оными, какъ чѣмъ-то неожиданнымъ, но всякое искушеніе переносилъ бы мужественно, какъ дѣло обыкновенное. Богъ попускаетъ искушенія во первыхъ для того, чтобы ты позналъ, что ты сдѣлался гораздо сильнѣе; вторыхъ, чтобы ты пребывалъ въ смиреніи; третьихъ, для того, чтобы лукавый оный духъ, доселѣ сомнѣвающійся въ твоёмъ отъ него отступленіи, увѣрился, что (ты отступилъ отъ него. Священное Писаніе говоритъ, что Иисусъ Христосъ не Самъ пришелъ, а былъ возведенъ въ пустыню по Божественному усмотрѣнію для того, чтобы показать намъ, что и мы не должны сами вдаваться въ искушенія, но когда будемъ вовлечены въ оное, то должны стоять мужественно. И смотри, куда ведетъ Его Духъ: не въ городъ, не на площадь, но въ пустыню, какъ бы тѣмъ хотѣлъ и самого діавола привлечь, давая ему случай искусить не только голодомъ, но и мѣстомъ уединеннымъ. Поелику діаволъ особенно тогда нападаетъ на насъ, когда мы находимся въ уединеніи. Діаволъ не тогда приступилъ къ Иисусу, когда Онъ постился, но когда всталъ. Изъ сего познай, сколь великое благо и сколь сильное оружіе противъ діавола есть постъ; познай и научись, что омывшись водами крещенія, не должно предаваться удовольствіямъ, но соблюдать постъ. Христосъ постился сорокъ дней для того, чтобы показать намъ спасительное средство, но не простирается далѣе, чтобы чре мѣрнымъ величіемъ чуда не сдѣлать сомнительною самую истину воплощенія“ и проч.<sup>\*)</sup>. Здѣсь, какъ мы видѣли, ни мѣсто, ни время поста, ни искушенія не остались безъ нравственнаго значенія. Или въ другомъ мѣстѣ: почему Иисусъ Христосъ заставляетъ слѣпыхъ, просящихъ о

\*) 13 бес. на Мѣ. 231—234 стр.

помилованіи, идти за собою. Златоустъ объясняетъ намѣреніемъ Спасителя научить насъ избѣгать вездѣ людской славы“.

Третья часть его бесѣдъ представляетъ всегда нравственное приложеніе. Такъ напр. объяснивъ исторію о посѣщеніи Авраама тремя странниками Златоустъ заключаетъ свою бесѣду увѣщаніемъ подражать Аврааму и заботиться о страннолюбіи и т. д. Или рассказавъ и объяснивъ о данномъ Богомъ обѣщаніи Аврааму произвести отъ него многочисленное потомство и вѣрѣ Авраама въ это обѣщаніе, онъ въ послѣдней части своей бесѣды учитъ о терпѣнн и твердой вѣрѣ въ обѣщанія Божіи. Объяснивъ явленіе Іисуса Христа ученикамъ по воскресеніи своемъ, онъ умоляетъ своихъ слушателей всячески стараться о томъ, чтобы не лишиться той славы, которая ожидаетъ насъ въ день всеобщаго воскресенія, упражняя себя въ добродѣтели. Да и вообще нужно сказать, что ни одна бесѣда не обходится безъ нравственнаго приложенія, которое вездѣ заключается обычнымъ славословіемъ: сохранимъ добродѣтель, дабы удостоиться обѣтованныхъ благъ, благодатію и челоуѣколюбіемъ Господа нашего Іисуса Христа, съ которымъ Отцу, купно и Св. Духу, слава, держава и честь, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ.

Такое дѣленіе своихъ бесѣдъ на 3 части ближе всего, конечно, соотвѣтствовало его пастырской цѣли, потому что оно давало возможность говорить въ нихъ то, что онъ находилъ нужнымъ сказать обществу въ извѣстное время и такимъ образомъ совмѣстить задачу комментатора съ задачею пастыря.

Изъ его стремленія сдѣлать Библию общепонятною для всѣхъ выработалось особое свойство его толкованій на Священное Писаніе,—это неподражаемая ясность изложенія богодухновенныхъ мыслей, которою отличаются всѣ его толкованія. Эта форма изложенія мыслей, въ какую Златоустъ нашель наиболѣе удобнымъ и нужнымъ облечь свои толкованія, скорѣе всего соотвѣтствуетъ характеру проповѣди, чѣмъ характеру строгихъ комментарий, такъ что имя Златоуста скорѣе соединяется съ представленіемъ о необыкновенномъ проповѣдникѣ и наставникѣ церкви, чѣмъ съ представленіемъ объ истолкователѣ Св. Писанія. Выходя изъ того, что ничто, что касается знанія и искусства, не противорѣчитъ христіанству, и что поэзія, какъ и всякое другое проявленіе челоуѣческаго духа, должна быть напра-

влена къ тому, чтобы способствовать здоровому развитію общества<sup>97)</sup>, внести въ него сознаніе своихъ обязанностей и дать ему средство въ борьбѣ со врагами, Златоустъ перенесъ въ проповѣдь все, чѣмъ надѣлила его школа Ливанія. Вліаніе этой школы обнаруживается не только на формѣ, полнотѣ и богатствѣ его краснорѣчія, но и на способѣ, посредствомъ котораго онъ разсматривалъ сѣмя добра въ человеческой природѣ по отношенію къ высшему, сообщенному Евангеліемъ. Богатство, сила и увлекательность его краснорѣчія—вотъ характеризующія черты его слова. Не говоря о другихъ, писалъ Исидоръ (Пелус.), самъ Ливаній, пріобрѣтшій громадную извѣстность по краснорѣчію, изумлялся азыку знаменитаго Іоанна, его изяществу мыслей и силѣ доказательствъ. „Когда я получилъ твое обширное прекрасное слово, писалъ Ливаній Златоусту по поводу написаннаго послѣднимъ эпидиктическаго панегирика императору, то я читалъ его людямъ, которые и сами знаютъ это дѣло, и всѣ они пришли въ восторгъ, пріядали и восклицали. Считаю счастливымъ тебя, который умѣешь такъ хвалить, считаю счастливыми и тѣхъ, кто могъ имѣть такого проповѣдника похвалъ“<sup>98)</sup>. Тотъ же Ливаній предъ смертію высказалъ желаніе имѣть Златоуста своимъ преемникомъ. „Я избралъ бы Іоанна, говорилъ онъ, еслибы христіане не похитили его у насъ“. Первѣе всего, что поражаетъ читателя—это естественность въ его словахъ, естественность близкая уму и сердцу каждаго. Его ораторская рѣчь, говоритъ Іосифъ Фесслеръ, отличается болѣе природнымъ изящствомъ, чѣмъ искусственною красотою,—умѣньемъ находить доказательства, которыми онъ пользовался для достиженія своихъ цѣлей; плодовитостію, разнообразіемъ, силою и новизною онъ превосходитъ всѣхъ ораторовъ, въ ясности онъ никому не уступаетъ; въ глубинѣ мыслей превосходитъ многихъ; рѣчь его

<sup>97)</sup> Эту мысль онъ выразилъ ясно въ слѣдующемъ мѣстѣ. Богъ не имѣвшій нужды въ ученыхъ въ началѣ, если принялъ ихъ въ послѣдствіи, то сдѣлалъ это не потому, чтобы сталъ имѣть въ нихъ нужду, но потому, что не взиралъ на различіе между учеными и неучеными. Какъ онъ не нуждался въ мудрецахъ для исполненія своихъ намѣреній, такъ послѣ, когда они явились, не отвергалъ ихъ. Ибо нужно было явить силу Христову, а не отвергать приступающихъ къ вѣрѣ за внѣшнюю мудрость. 3 бес. на 1 посл. къ Коринте. 41 стр.

<sup>98)</sup> Ученіе объ отцахъ церкви Филарета. 11 кн., трактатъ о Златоустѣ.

богата словами; полна свѣжести и красота; въ ней множество троповъ и подобій; однимъ словомъ естественность, изящество, убѣдительность, ясность, сила и дѣйственность — вотъ отличительныя черты рѣчи Златоуста<sup>99)</sup>. Самые отвлеченные предметы вѣры въ его изображеніи понятны для каждаго, потому что онъ объясняетъ то сравненіями, то картинами, но при этомъ онъ никогда не унижаетъ ни предмета, ни изображенія его словами низкими или образами неприятными для тонкаго христіанскаго вкуса. Въ своихъ бесѣдахъ онъ является по преимуществу еллиномъ, сдѣлавшимся христіаниномъ. Подъ благозвучными рѣчами Златоуста всегда было слышно присутствіе поэтическаго чувства, породившаго столько плѣнительныхъ вымысловъ. Но онъ далеко отбросилъ отъ себя боговъ Гомера и геніевъ Платона и Пиндара; въ своемъ всегдашнемъ картинномъ языкѣ, онъ изображалъ милостыню, вводящую насъ свободно на небеса. Это олимпотвореніе приводило въ восторгъ новообращенныхъ христіанъ востока, потому что возвышенное ученіе христіанства предлагалось имъ облеченнымъ въ знакомое поэтическое убранство. Отсюда становится понятнымъ, почему его слова и бесѣды такъ дѣйствовали на умъ и сердце, а особенно на сердце слушателей, которые стекались изъ всѣхъ городовъ, чтобы послушать слово Златоуста и всячески старались какъ можно ближе протѣсниться къ кафедрѣ, чтобы не проронить ни одного слова<sup>100)</sup>. Да и какъ не слушать того и не восхищаться тѣмъ, для кого говорить краснорѣчиво было тоже, что просто говорить, — даръ краснорѣчія котораго былъ даромъ рѣдкимъ, необыкновеннымъ, даромъ свыше отъ Св. Духа. Святой Іоаннъ Златоустъ, говоритъ Фесслеръ, этотъ свѣтильникъ всей вселенной, былъ мужъ несравненный по уму и величайшій ораторъ, украсившій красотами краснорѣчія истину и притомъ богѣ чѣмъ всѣ другіе, которые ему предшествовали и которые блистали послѣ него<sup>101)</sup>. Насколько его краснорѣчіе было естественнымъ, можно заключить уже изъ того, что въ тѣхъ случаяхъ, когда внезапно вызывали его на кафедру, онъ былъ богѣ краснорѣчивъ, чѣмъ

<sup>99)</sup> Patrolog. Fessler. 123 стр.

<sup>100)</sup> Бес. 3 на Іоан. 35 стр.

<sup>101)</sup> Patrolog. Fessler. 123 стр.

тогда, когда говорилъ слово приготовленное. Такъ напр. когда онъ замѣтилъ, что во время объясненія Писанія, вниманіе слушателей было обращено на гашеніе лампъ, онъ обратилъ слово свое къ слушателямъ съ порицаніемъ, оставивъ совершенно предметъ своей прежней проповѣди, и говорилъ такъ краснорѣчиво, что слушатели остались болѣе довольны этимъ послѣднимъ обличительнымъ словомъ, чѣмъ первую половиною слова. Но говорилъ ли онъ написанное слово или безъ приготовленія, его языкъ, скажемъ словами Свиды, шумѣлъ сильнѣе, чѣмъ водопады Нила. Никто отъ начала міра не владѣлъ такимъ обиліемъ рѣчи, какою онъ былъ такъ богатъ<sup>102)</sup>.

Обращая вниманіе на все, что могло волновать и развлекать его общество, онъ былъ общественнымъ руководителемъ въ дѣлахъ города и въ тоже время наставникомъ и утѣшителемъ каждаго вѣрующаго. Отсюда образовалось особаго рода краснорѣчіе, чуждое искусственнаго метода и логическихъ построеній. Рѣчь его свободно льется, ему трудно было подчинить себя медленной діалектикѣ греческихъ ораторовъ; онъ слишкомъ живо вѣруеть, чтобы ему была необходимость прибѣгать къ доказательствамъ и слѣдить за строгою послѣдовательностію. Онъ слишкомъ пламенно любитъ Бога и церковь, чтобы умствовать сдержанно. Успѣшно выполнить свой планъ, соблюсти послѣдовательность подраздѣленій и ораторскихъ условій и не говорить о томъ, что не имѣетъ непосредственной логической или внутренней связи съ главнымъ предметомъ его задачи, — это дѣло искусственнаго, и можно сказать, свѣтскаго заказнаго оратора. Но Златоустъ не принадлежалъ къ числу такихъ ораторовъ. Онъ иногда самъ сознавался, что онъ увлекался тѣмъ или другимъ предметомъ и уклонялся отъ своего предмета. Можетъ быть мы очень распространились въ словѣ, говоритъ онъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ, но это не по своей волѣ, а такъ-сказать, увлеченные самимъ теченіемъ рѣчи, какъ бы какимъ-либо сильнѣйшимъ потокомъ<sup>103)</sup>. И въ другой бесѣдѣ: „я не знаю, какъ предположивъ ничего такого не говорить, я такъ увлекся теченіемъ слова. Простите мнѣ это многословіе“<sup>104)</sup>. И эти уклоне-

<sup>102)</sup> Khin 55 стр.

<sup>103)</sup> 4 бес. на Быт. 58 стр.

<sup>104)</sup> 39 бес. на Іоан. 183 стр.



ніа суть ни болѣе ни менѣе какъ смѣлость даровитаго церковнаго оратора, позволяющаго себѣ отступленія къ чести своего таланта; это плодъ благочестиваго чувства, оживляющаго сухое теченіе логическихъ мыслей. Онъ говорилъ только о томъ, что было полезно для своихъ слушателей; поэтому когда онъ видѣлъ, что состояніе своихъ слушателей не позволяло ему говорить все, что онъ хотѣлъ сказать, онъ за главнымъ предметомъ поставилъ другой предметъ, который имѣлъ съ первымъ связь если не логическую, то психологическую. Потому что болѣе нежели кто-нибудь, Златоустъ жилъ одною мыслию съ своими слушателями и слѣдилъ за душевными состояніями ихъ со всѣмъ вниманіемъ. Онъ весь былъ проникнутъ горячію первыми христіанъ, живя въ такой близости отъ священной колыбели христіанства и въ городѣ, гдѣ оно впервые получило свое наименованіе. У Златоуста болѣе чувства, чѣмъ холоднаго разсужденія, болѣе картинъ, чѣмъ доводовъ; онъ трогаетъ, онъ восхищаетъ, онъ приводитъ въ умиленіе души уже проникнутыя убѣжденіемъ, живою вѣрою; поэтому онъ возвѣщаетъ только добродѣтель и поощряетъ къ ней. Нельзя представить себѣ всей силы и занимательности его бесѣдъ, въ которыхъ можно находить соединеніе всего, что есть наиболѣе возвышеннаго въ рѣчахъ оратора и наиболѣе убѣдительнаго въ тайномъ водительствѣ совѣстей и сердець. Своеобразная красота этихъ разоблаченій и наряду съ ними поэтическіе изящные обороты рѣчи всему придавали цѣну.

Но не смотря на рѣдкій даръ краснорѣчія Златоуста, бесѣды его не чужды были риторизма, хотя болѣе, чѣмъ у Григорія Назіанзіана, смягченнаго христіанскою простотою его характера и глубокимъ чувствомъ, оживляющимъ богатство языка. Мы находимъ у него искусственные антитезы, скопленіе гиперболическихъ выраженій, въ которыхъ онъ видѣлъ триумфъ риторики, ораторскія остроты, выражающіяся часто въ опасныхъ аллегоріяхъ и игрѣ словъ. Для примѣра приведемъ одно мѣсто изъ его Бесѣдъ, гдѣ онъ допускаетъ самыя смѣлыя гиперболы, самую неудержимую фантастическую игру словъ. Сравнивши сребролюбца съ бѣсомъ и притомъ самымъ лютѣйшимъ, Златоустъ продолжаетъ: представимъ себѣ челоуѣка, извергающаго изъ очей своихъ огонь, чернаго, вмѣсто рукъ имѣю-

шаго на обонхъ плечахъ своихъ висящихъ драконовъ; представимъ у него такія уста, кои вмѣсто зубовъ имѣють вонзенные острые мечи, а вмѣсто языка — источникъ, изливающийъ ядъ и испускающій смертоносное питіе; представимъ чрево пожирающимъ болѣе всякой печи, истребляющимъ все ввергаемое, а ноги какъ бы крылатыми и быстрѣйшими всякаго пламени. Пусть лице его будетъ составлено изъ собачьяго и волчьяго; пусть онъ не будетъ произносить ничего человѣческаго, но будетъ издавать изъ себя звуки нестройные, отвратительные и страшные, пусть также имѣетъ онъ въ рукахъ своихъ пламень. Можетъ быть вамъ представляется страшнымъ сказанное мною, но я еще не изобразилъ надлежащимъ образомъ. Къ сказанному нужно еще присовокупить и другое: пусть онъ поражаетъ встрѣчающихся съ нимъ, пожираетъ и терзаетъ плоть ихъ. Но сребролюбецъ гораздо хуже и чудовища сего. Онъ нападаетъ на всѣхъ, все поглощаетъ подобно яду, всюду ходитъ, какъ общій врагъ рода человѣческаго и т. п. <sup>105)</sup>. И противники Златоуста епископъ Теофилъ и его приверженцы говорили, что Златоустъ употребляетъ въ церкви поэтическія, чуждыя ей выраженія <sup>106)</sup>. Правда, не слѣдуетъ употреблять такія выраженія въ церкви, гдѣ долженъ господствовать простой языкъ, которымъ легче всего можетъ-быть сообщена небесная истина и ея божественная сила, но при этомъ, чтобы быть безпристрастнымъ судіею Златоуста, не мѣша етъ обратить вниманіе на господствующій риторическій „поэтическій образъ выраженія того времени и обыкновенное свойство тогдашней проповѣди въ греческой и римской церкви. Греки и римляне, воспитанные подъ вліяніемъ софистовъ и раторовъ и на церковныя поученія смотрѣли какъ на рѣчи языческихъ ораторовъ, поэтому и къ проповѣднику прилагали такія требованія, которымъ могъ исполнить удовлетворить только свѣтскій ораторъ. Церковные замѣчательные учителя того времени часто жаловались на то, что духовные и народъ вводили въ церковь напыщенное краснорѣчіе и чрезъ это опускали истинную цѣль христіанскаго созиданія. Такъ напримѣръ Іеронимъ въ своемъ предисловіи къ III книгѣ своихъ

<sup>105)</sup> 28 бес. на Мѣ. 584 стр.

<sup>106)</sup> Chrysostomus—Neander 2-й т. 155 стр.

комментарій на посланія апостола Павла къ Радатамъ пишетъ, что уже въ церквахъ оставляется апостольская простота и чистота преподаванія, рассматривая его какъ родъ ораторской рѣчи, такъ что слово, разувраженное соблазнительными и обманчивыми риторическими выраженіями, является какъ блудница, которая старается не столько ввучить народъ, сколько снискать его благосклонность и обворовать его слухъ<sup>107)</sup>. И самъ Златоустъ говоритъ, что многіе слушаютъ проповѣдь не столько для пользы, сколько для удовольствія: въ проповѣдникахъ своихъ видятъ не учителей своихъ и вмѣсто учащихя почитаютъ себя судьями и цѣнителями проповѣдническаго искусства. Если проповѣдникъ въ словѣ своемъ даде мѣсто придуманному другимъ, то уверяи его въ похищеніи чужой собственности<sup>108)</sup>. Какъ ни странными казались требованія эти, какъ ни старался обуздать это стремленіе къ удовольствію силою своего слова и презрѣніемъ похвалъ, тѣмъ не менѣе не могъ въ иныхъ случаяхъ не поддаться этимъ требованіямъ и не отдать дани духу того времени. Онъ изгонялъ склонность народа къ витійству посредствомъ того же витійства, которое и самъ онъ признаетъ необходимою принадлежностію пастыря своего времени, когда говорилъ, что пастырь, кромѣ наученія своихъ пасомыхъ дѣломъ и примѣромъ, долженъ имѣть другой существенный и необходимый способъ ученія, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда душа бываетъ заражена не правыми догматами и сомнѣніями о томъ, во что должно вѣровать. Этотъ способъ есть ученіе словомъ, которымъ не только поражаютъ

<sup>107)</sup> *Iam enim et in ecclesi ista quaeruntur omneraque apostolicorum simplicitate et puritate verborum, quasi ad Athenaeum et ad auditoria convenitur, ut plausus circumstantium suscitentur, ut oratio rhetoricalartis tucata mendacia, quasi quaedam noretricula procedat in publicum, non tam eruditura populos, quam favorem populi quaesitura, et in modum psalterii et tibiae dulce canentis, sensus demulciant advertentium.* Chrysostomus—Neander 1 т. 105 стр.

<sup>108)</sup> Пастырю нужны не краснорѣчивыя слова, но здравыя сужденія, знаніе писаній и сила мыслей. Видишь ли, какъ Павелъ, обративъ всю вселенную, сдѣлалъ большее, нежели Платонъ и всѣ другіе? Что пользы въ рукоплесканіи? Если рукоплесканіе получили пользу, исправились, сдѣлались лучшими, то повстинѣ должно радоваться. Если же они, постоянно воздавая похвалы, продолжая шумѣть и рукоплескать, сами не получаютъ никакой пользы отъ этихъ рукоплесканій, то слѣдуетъ больше скорбѣть. 2 бес. на посл. къ Титу 24—28 стр., сравн. 17 бес. на Мѣ. 365 стр.

враговъ, но и утверждаютъ въ вѣрѣ. „Кто намѣревается вступить въ брань со всѣми врагами, тотъ долженъ знать всѣ тѣ искусства, съ которыми ведутъ они брань“.

Но при всѣхъ указанныхъ нами недостаткахъ, притомъ еще довольно рѣдкихъ, бесѣды Златоуста запечатлѣны могуществомъ истиннаго краснорѣчія, какъ онъ есть даръ пастыря и истиннаго проповѣдника и плодъ серьезныхъ занятій и упражненій, и если мы отдѣлимъ отъ рѣчей Златоустаго всѣ чуждыя имъ риторическія украшенія, онъ предстанетъ предъ нами въ своемъ истинномъ величій. Недаромъ древняя церковь почтила его именемъ Златоустаго, которое принадлежитъ ему по общему суду. Его образцовыя произведенія всегда были новыми и всегда останутся новыми.

*(Окончаніе будетъ).*

---

## ВЪ ЗАЩИТУ БИБЛІИ.

ВЕСЬДА ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И ОДЕССКАГО, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ВЪ ДЕНЬ СВ. ВЛАГОВѢРНАГО ВЕЛИКАГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКАГО И ТЕЗОИМЕНИТСТВА БЛАГОЧЕСТИВѢЙШАГО ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА ВЪ ЦЕРКВИ НОВОРОССІЙСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

---

«Сія же елика убо не вѣдять, хулять; елика же по естеству яко безсловесная животная вѣдять, въ сихъ сквернятся» (Луды, ст. 10).

Глубокій смыслъ сихъ словъ св. апостола Луды таковъ: есть истина высшая, духовная, не прямо доступная простому разсудочному смыслу, и люди, руководящіеся только послѣднимъ, только разсудочнымъ смысломъ, къ этой высшей, дающейея вышему духовному постиженію истинѣ, относятся нерѣдко, даже часто, даже почти постоянно не иначе, какъ съ хуленіями. Истина же разсудочная, которая дается нашему простому смыслу просто, при помощи чувственнаго наблюденія и опыта, эта истина, если не освѣщается высшею духовною истиною, ведетъ нерѣдко, даже постоянно, къ анализу, къ разбору, къ разложенію, къ разрушенію, къ растлѣнію.

Толковый человекъ въ дѣлѣ послѣдней, разсудочной истины, вѣдущій многое естественное, повидимому несклонный къ постиженію истины высшей, два слишкомъ года тому назадъ помѣстилъ въ одной изъ нашихъ одесскихъ газетъ статью: „Евреи

и Библия", въ которой крѣпко похулилъ святую Библию и Законодателя Ветхаго Завета, святаго пророка Моисея. Онъ самъ „не выдаетъ себя за знатока Библии“. Это, впрочемъ, ясно и безъ его признанія. Онъ похулилъ то, чего не вѣсть. Недостало, даже нѣтъ, по крайней мѣрѣ незамѣтно у него высшаго созерцанія. А высказалъ онъ то, что знаетъ по природѣ, какъ плотяный разсудочный человѣкъ, а высказанная имъ простая разсудочная истина, истина низшая, узкая, односторонняя, не освѣщенная высшею истиною, ведетъ къ растлѣнію.

Я давно собирався исполнить свой архіерейскій долгъ, сказать объ этомъ свое слово. Но нужно было сказать его примѣнительно къ мѣсту и времени, а обстоятельства до сихъ не благопріятствовали.

Вотъ основныя положенія нашего разсудочнаго, быть можетъ нѣсколько даже научнаго мудреца: „Библия заключаетъ въ себѣ святаыя для евреевъ (не для насъ мудрецовъ) заповѣди, преподаанныя вдохновеннымъ свыше Моисеемъ. Библия — причина, по которой еврей представляетъ собою человѣка, совершенно исключительнаго, по которой онъ долженъ быть такимъ, какимъ онъ есть отъ временъ оныхъ и по сей день. Какъ краеугольный камень нравственности, Моисей, изводя израильтянъ изъ Египта, преподаетъ имъ заповѣдь: „оберите египтянъ“, — преподаетъ дважды. Въ отношеніяхъ международныхъ Моисей заповѣдуетъ не налагать роста на израильтянъ, давая деньги займы, а иноземцу отдавать въ ростъ; съ ближняго не взыскивать долга (въ субботній годъ), а съ иноземца взыскивать; надъ купленнымъ рабомъ изъ израильтянъ не господствовать съ жестокосердіемъ, а надъ рабами изъ иноплемениковъ господствовать съ жестокосердіемъ и предавать ихъ въ насильство. Заповѣдуетъ возмутительное право отдавать пришельцу или иноземцу мертвечину, пусть вѣтъ ее. Иноземцевъ, когда предастъ ихъ Господь въ руки израильтянъ, Моисей заповѣдуетъ предать заклатию и поступать съ ними беспощадно, истребляя до послѣдней души. Вслѣдствіе такихъ наставленій еврей, не имѣя силы поражать иноземцевъ остріемъ меча до послѣдней души, примѣняли и примѣняютъ къ прочимъ народамъ заклатіе, памятуя постоянно: „оберите ихъ“, пускаютъ въ ходъ обманъ, вздуваютъ проценты до истинно жидовскихъ, продавали и продаютъ иноземцу мертве-

чину, однимъ словомъ развивались и развиваются въ томъ направлении, въ которомъ они слагаются въ одно громадное зло для міра“. И виноваты въ этомъ не Талмудъ, а Библія и Моисей. „Сія хулять, аже не вѣдать, а аже по естеству вѣдать, сими растѣваются“.

Не станемъ утруждать себя указаніемъ неточностей или даже подлоговъ, какіе дѣлаетъ оный якобы мудрецъ намѣренно или, вѣрнѣе, по невѣдѣнію. „Хулять, аже не вѣсть“. Онъ смѣетъ утверждать, что Моисей, какъ краеугольный камень нравственности, преподастъ Израилю заповѣдь „оберите египтякъ“. Мы знаемъ, что это въ законѣ Моисеевомъ малѣйшая малость, частнѣйшее повелѣніе, или точнѣе — позволеніе. Всякій, даже мальчикъ, знаетъ, что у Моисея краеугольнымъ камнемъ нравственнаго закона служатъ заповѣди: „Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будетъ тебѣ боги иніи развѣ Мене.— Сильнѣе израилю: Господь Богъ твой Господь единъ есть. И возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, и отъ всея души твоея, и отъ всея силы твоея“ (Втор. 6, 4—5). „И нынѣ израилю, что проситъ Господь Богъ твой у тебѣ, точію еже боится Господа Бога твоего и ходити во воляхъ путехъ Его и любити Его, и служити Господу Богу твоему отъ всего сердца твоего и отъ всея души твоея“ (Втор. 10—12). Господь Іисусъ даетъ наставленіе: „большая въ законѣ заповѣдь: возлюбиши Господа Бога твоего во всемъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею, и всею мыслию твоею. Сія есть первая и большая заповѣдь. Вторая же подобна ей: возлюбиши ближняго твоего яко самъ себе. На сихъ обоихъ заповѣдяхъ весь законъ и пророки висятъ“ (Мат. 22, 35—40). Тамъ не это злосчастіе: „оберите египтякъ“ — первая и большая, даже краеугольная, заповѣдь. Это худо, по меньшей мѣрѣ, грубаго невѣдѣнія. То вѣрно, что Моисей заповѣдуетъ израилю не господствовать надъ купленнымъ изъ евреевъ рабомъ съ жестокосердіемъ и насильствомъ, даже по возможности не дѣлать его рабомъ; но не заповѣдуетъ господствовать съ жестокосердіемъ и насильствомъ и надъ рабомъ племенниномъ, а только дозволено держать его въ работѣ и передавать его, какъ раба, своимъ дѣтямъ по наслѣдству. Это худо, по меньшей мѣрѣ, невѣдѣнія.

Воображаетъ оный мудрецъ, будто онъ дѣлаетъ открытіе, внося хулы на законъ Моисеевъ. Это можетъ казаться открытіемъ только для такихъ знатоковъ Библии, какъ онъ самъ, которые случайно заглядываютъ или даже совсѣмъ не заглядываютъ въ Библию. Это все до тонкости уже выставлено было на видъ христіанству съ отрицательной стороны не только Юліаномъ-отступникомъ, но уже Цельсомъ язычникомъ, и освѣщено съ противоположной положительной стороны правымъ свѣтомъ Божественной истины, святымъ апостоломъ Павломъ и самимъ Иисусомъ Христомъ. Господь Іисусъ говорилъ современнымъ іудеямъ: „по жестокосердію вашему Моисей повелѣ вамъ пустити жены ваши“, т.-е. не заповѣдалъ, а попустилъ разводъ съ женами вашими, не жестокосердію вашему. Это изреченіе даетъ общую точку зрѣнія на разные повелѣнія закона Моисеева: по жестокосердію евреевъ и маловѣрію ихъ въ Бога Моисей попустилъ евреямъ одинъ разъ обобратъ египтянъ, т.-е. запасти въ подлежащій путь хоть чѣмъ-либо; по жестокосердію евреевъ попустилъ давать деньги въ ростъ не еврею; попустилъ держать въ рабствѣ и продавать въ рабство не еврея и т. д. А св. апостолъ Павелъ растолковалъ, что даже до сихъ поръ, когда евреи читаютъ Моисея, покрывало на сердцѣ ихъ лежитъ, и они не понимаютъ духа закона, который становится имъ доступенъ только тогда, когда они обращаются къ Господу (2 Кор. 3, 14—17). Тогда они начинаютъ постигать, что основной духъ закона Моисеева и Христова одинъ и тотъ же.

Поставимъ дѣло точно, какъ оно становилось поборни, да не такими мудрецами, какъ нашъ, заглядывавшими въ Библию случайно и неблагонамѣренно, а богоносными толковниками. Да, Моисей единожды дозволилъ израильтянамъ, при выходѣ изъ Египта, обобратъ египтянъ, обобратъ за то, что евреи работали на египтянъ въ наитягчайшемъ рабствѣ, въ продолженіе вѣковъ, причемъ египтяне питались потомъ и кровью евреевъ, а имъ не давали даже плевъ на прокормленіе—хуже, чѣмъ собственнымъ свиньямъ. Обобраніе египтянъ было только магнѣйшею долею совершенно справедливаго вознагражденія за вѣковой каторжный трудъ евреевъ.

Подвинулось также у нашего мудреца сердце похулить Моисея за слѣдующее наитончайшее по гуманности наставленіе заи-



модавцу. „Моисей говорить: „если ты ближнему своему дашь что-либо взаймы, то не входи въ домъ его, чтобы взять у него залогъ (Втор. гл. 24): стой на улицѣ, и тотъ, которому ты дашь взаймы, вынесетъ тебѣ залогъ свой на улицу. Если же человекъ бѣдный, то ты не оставляй на ночь залога его; возврати ему залогъ при заходе солнца, чтобы онъ легъ въ одеждѣ (которую ты могъ снять съ него) и благословилъ тебя. Она есть единственный покровъ у него, она одѣяніе тѣла его; въ чемъ будетъ онъ спать? Онъ возопіетъ къ Мнѣ, и Я услышу его, ибо Я милосердъ (Исх. 22, 25—26). Если дашь деньги взаймы кому-нибудь изъ народа Моего, бѣдному подѣв тебя, то не будь притѣснителемъ его, не навлагай на него роста. Иностранцу отдавай въ ростъ, а брату твоему не отдавай въ ростъ, чтобы Господь Богъ благословилъ тебя“. Значить-ли это, что Господь чрезъ Моисея отнимаетъ у еврей право отдавать заемъ въ ростъ брату своему? Нѣтъ, это Господь внушаетъ, убѣждая не отдавать въ ростъ. Значить-ли, что повелѣваетъ давать иностранцу не иначе какъ въ ростъ? Нѣтъ, это значитъ, что Господь только пропускаетъ“.

Нашагъ умѣтнымъ оный мудрецъ похвалить Моисея за условную гуманность и въ слѣдующемъ нагуманнѣйшемъ наставленіи: „въ седьмой (юбилейный) годъ дѣлай прощеніе. Прощеніе же состоитъ въ томъ, чтобы всякій заимодавецъ, который дасть взаймы ближнему своему, простилъ долгъ и не взыскивалъ съ ближняго своего, ибо провозглашено прощеніе ради Господа Бога твоего. Съ иностранца взыскивай, а что будетъ твое у брата твоего, прости“ (Втор. XV, 1—3). Значить-ли это, что у еврей отнимается право взыскать долгъ съ еврея? Нѣтъ. А Господь хочетъ убѣдить еврея, чтобы онъ по склонности сердца своего брату своему простилъ долгъ хотя въ годъ юбилейный; съ иностранца же и не убѣждаетъ не взыскивать въ юбилейный годъ, который для иностранца не существуетъ. Въдъ всѣ же самыя мудрыя законодательства человѣческія разрѣшаютъ взыскивать долгъ, не нарушая закона правды; но Моисей и въ этомъ, какъ и во всемъ, опередилъ всѣ законодательства относительно тончайшей предусмотрительнѣйшей гуманности.

Нашагъ въ своемъ сердцѣ силу оный мудрецъ похвалить Моисея и за слѣдующее гуманнѣйшее постановленіе: „когда обдѣ-

нѣтъ у тебя братъ твой и продать будетъ тебѣ, то не налагай на него работы рабской, потому что они рабы Мои,—глаголетъ Господь; не должно продавать ихъ. Не господствуйте надъ ними съ жестокостью;—бойся Бога твоего. Получайте же раба и рабыню изъ народовъ, которые вовругъ васъ. И можете продавать ихъ въ наслѣдство (въ наслѣдство) „и сынамъ вашимъ во себѣ, какъ имѣніе. Вѣчно владѣйте ими какъ рабами. А надъ братьями вашими, сынами Израилевыми, другъ надъ другомъ не господствуйте съ жестокосердіемъ“ (Лев. 26). „Стоитъ быть рабу,—владеетъ оный мудрецъ,—не сыномъ Иеранія, и надъ нимъ можно господствовать съ жестокосердіемъ“. Въ подлинникѣ же у Моисея читается: „можете изъ иноплемениковъ покупать, и они „мрутъ“ быть вашей собственностью. „Можете“ продавать ихъ въ наслѣдство и сынамъ вашимъ; а надъ братьями вашими, сынами Израилевыми, не господствуйте съ жестокостью“. Жестокостью Моисей считаетъ совсѣмъ не то, что разумѣть подъ жестокостью всѣ, даже позднѣйшія законодательства,—самое владѣніе своимъ братомъ, какъ рабомъ, есть уже жестокость. Своего брата Моисей заповѣдуетъ евреямъ и выкупать непременно, еслибы онъ, обидѣвъ, продалъ самъ себя въ рабство иноплеменику. Скажите, опередили Моисея въ гуманности относительно рабладѣнія даже современныя намъ законодательства, не говоримъ о турецкихъ, египетскихъ, индійскихъ, но даже испанскія, недавнія обверго-американскія и другія подобныя?

Хулитъ оный мудрецъ законъ Моисеевъ за то, что Моисей якобы преподастъ Израилю возмутительное право продавать иноземцу мертвецкину, пускай ѣтъ ее. Въ подлинномъ законѣ Моисеевомъ читается (Втор. гл. 14): „не ѣшь никакой мертвоты. Вотъ скотъ, который можно вамъ ѣсть“. Идетъ перечень скота и птицъ чистыхъ. Дальше идетъ перечень животныхъ нечистыхъ, которыхъ Израилю ѣтъ нельзя. Дальше читается нѣставленіе: „не ѣшь никакой мертвечины; иноземцу, который случится въ жилищѣ твоемъ, отдай ее, онъ пусть ѣтъ ее, или продай ему“. Подъ мертвечиною разумѣются у Моисея всякая животина, убитая неправильно, съ остатками крови въ тѣлѣ, удавленная, раздавленная, звѣремъ растерзанная, наконецъ и самая падаль. Отдай ее или продай иноземцу, пускай ѣтъ ее, воли хочеть,

для него это чисто, а для тебя нечисто. Это не значитъ: отдай или продай падалъ, пускай инокземецъ ѡтъ ее; а пускай онъ ѡтъ убоину съ кровью, удавленнику, звѣрояднику и т. п. Впрочемъ, пускай ѡтъ и мертвечину, падалъ, если ему нравится. Ѣдятъ же намчадалы палыхъ китовъ; Ѣдятъ же многіе травленую, Ѣдятъ же всю выдохлую рыбу. Продають же наши русскіе татарамъ негодныхъ лошадей для зарыза. И со стороны Израила не было жестокости, когда онъ другимъ это попускалъ.

Не желаетъ знать, или не знаетъ оный мудрецъ, что Моисей даетъ такіа тончайшія, такіа трогательнѣйшія по глубочайшей гуманности предписанія, о которыхъ пока не слышое еще даже современнымъ народамъ, предписанія относительно людей, животныхъ, даже растений. Не говоримъ о томъ, что законъ Моисеевъ переноситъ предписанія глубочайшей заботы о беззащитныхъ людяхъ, о вдовахъ, сиротахъ, рабахъ, о бѣжальцахъ. Относительно иноплемениковъ пришельцевъ основнымъ закономъ у Моисея было: „аще поселится пришлецъ въ земли вашей, не стужите ему, не притѣсняйте его. Пришлецъ, поселившійся у васъ, да будетъ для васъ тоже, что туземецъ вашъ. „И возлюбилши его яко самъ себе“: яко и вы пришельцы бѣсте въ земли Египетскѣй: Азъ Госпождь Богъ вашъ“ (Лев. 19: 33—34). Господь Богъ постоянно напоминаетъ въ законѣ Моисеевомъ: „Помни, яко рабъ и ты былъ еси въ земли Египетскѣй, и освободи тея Господь Богъ твой отгуду: сего ради заповѣдаю тебѣ сіе слово, глаголетъ Господь. Когда будешь жать на полѣ твоемъ и забудашъ снопъ на полѣ, то не возвращайся вѣять его: пусть онъ останется пришельцу (иноплеменицу), нищему, сиротѣ и вдовѣ, да благословятъ тея Господь Богъ твой во всѣхъ дѣлахъ руку твою. Когда будешь обивать маслину твою, то не пересматривай за собою вѣтви ея; пусть останется пришельцу, сиротѣ и вдовѣ, и помянеши, яко рабъ былъ еси въ земли Египетскѣй; сего ради, Азъ тебѣ заповѣдаю творити слово сіе. Когда будешь снимать плоды въ виноградникѣ твоемъ, не собирай остатковъ за собою, пусть останется пришельцу, сиротѣ и вдовѣ. И помянеши, яко рабъ былъ еси въ земли Египетскѣй: сего ради Азъ тебѣ заповѣдаю творити слово сіе (Втор. 24, 18—22). Когда будете жать жатву на земли вашей, не дожинай

до края поля твоего, когда жнешь, и оставшагося отъ жатвы твоей не подбирай, бѣдному и пришельцу оставь это: Авъ Господь Богъ вашъ“ (Лев. 23, 22). Въ седьмой юбилейный годъ внушалось: „Да будетъ сей годъ суббота, покоя земли, суббота Господня (пусть и земля отдохнетъ). Поля твоего не заставляй и виноградника твоего не обрѣзывай. Что само выростетъ на кавѣ твоей, не сжинай и гроздовъ съ необрѣзанныхъ лозъ твоихъ не снимай. Да будетъ это годъ покоя земли. И будетъ это въ продолженіе субботы земли возмъ вамъ въ пищу, тебѣ и рабу твоему, и рабѣ твоей, и наемнику твоему, и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя, и скоту твоему, и звѣрямъ, которые въ землѣ твоей, да будутъ всѣ прокормленія ея въ пищу“ (Лев. 25, 4—7). Вотъ забота не только о рабахъ и поселенцахъ, но даже о скотахъ и о звѣряхъ земныхъ. А какъ далеко ушли отъ Моисея въ гуманности примѣрно современные европейцы, которые уже истребили въ земляхъ своихъ почти всѣхъ звѣрей, всѣхъ рыбъ и почти всѣхъ птицъ, кромѣ домашнихъ, или же самыхъ маленькихъ и неувинныхъ. Вотъ у Моисея забота о скотѣ, даже чужомъ: „когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй ихъ, но возврати ихъ брату твоему. Если же не близко будетъ къ тебѣ братъ твой или ты не знаешь его, то прибереги ихъ въ домъ свой, и пусть они будутъ у тебя, доколѣ братъ твой не будетъ искать ихъ, и тогда возврати ихъ ему. Такъ поступаи и съ осломъ его. Когда увидишь осла брата твоего, или вола его, упавшихъ на пути, не оставляй ихъ, но подними ихъ съ нимъ вмѣстѣ“ (Втор. гл. 22). Вотъ предписанія для общества покровительства животнымъ почти за 4000 лѣтъ до нашего вѣка, тогда какъ эти предписанія и до сихъ поръ еще такъ мало привились къ нашей жизни. Вотъ трогательнѣйшее предписаніе относительно дикихъ птицъ: „если попадется тебѣ на дорогѣ птичье гнѣздо на какомъ-либо деревѣ или на землѣ, съ птенцами или яйцами, и мать сидитъ на птенцахъ или яйцахъ, то не бери матери вмѣстѣ съ дѣтьми. Мать пусти, а дѣтей возьми себѣ, да благо тебѣ будетъ и догоденственъ будешь“ (Втор. 22). Вотъ, наконецъ, заботливое попеченіе Моисея и о растеніяхъ, о деревьяхъ: „если будешь воевать и держать городъ въ осаду, то не порти деревъ его,

отъ которыхъ можно питаться, и не опустошай окрестности“. И вотъ, тончайшая причина этого тончайшаго попеченія: „еда древо, еже въ дубравѣ, человекъ есть, еже внити отъ лица твоего въ забрала, ибо древо на полѣ—не человекъ, чтобы могло уйти отъ тебя въ укрѣпленіе“ (Втор. 20, 19). Не будь же стока къ нему, оно беззащитно противъ тебя. А посмотрите, какая безразсчетность, какая безпощадность въ отношеніи къ деревьямъ, къ цѣлымъ лѣсамъ и пущамъ дремучимъ царить въ недалекихъ умахъ, въ тупыхъ сердцахъ, даже современныхъ, примѣрно русскихъ людей? У Моисея, у самого Бога предметъ заботы, предметъ попеченія, даже любви, составляютъ не только скоты, не только звѣріе дивніи, или птицы небесныя, не только растения, какъ живыя и чувствующія, но и самая земля. И она чувствуетъ. Это свое собственное чувство заботы и попеченія о землѣ и даже любви къ ней Господь чрезъ Моисея внушаетъ и людямъ.

Еще въ самомъ началѣ, сотворивъ землю и насадивъ въ раю всякое древо, Творецъ повелѣлъ Адаму воздѣлывать ихъ и хранить (Быт. 2, 15). По слову Господню у Моисея, своими беззаконіями человекъ оскверняетъ землю, заставляя ея прелюбодѣйствовать, даже убиваетъ землю, почему и земли въ свою очередь негодуешь на беззаконія людей и свергаетъ съ себя беззаконниковъ (Лев. 19, 29). А ради покаянія людей, Господь воспоминаетъ не только людей кающихся, но и самую землю. „И тогда, когда познають грѣхи своя, помяну, глаголетъ Господь, завѣтъ Иаковль и завѣтъ Исааковъ, и завѣтъ Авраамль помяну, и землю помяну“ (Лев. 25, 42—43). Господь жалѣетъ и самую землю.

А въ томъ сѣвѣмъ увѣрить нашего самоудмнаго мудреца, что Моисей не внушаетъ евреямъ обманывать ни единоплеменниковъ своихъ, ни иноплеменниковъ. Совсѣмъ напротивъ. По изреченіи коренной относительно любви къ пришельцамъ (иноплеменникамъ) заповѣди: „и возлюбяши пришельца яко самъ себе: Азъ Господь Богъ вашъ“, Господь здѣсь же присовокупляетъ заповѣди: „не дѣлайте неправды въ судѣ“ (въ отношеніи къ пришельцу и ко всякому), „въ мѣрѣ, въ вѣсѣ и въ мѣреніи. Да будутъ у васъ вѣсы вѣрныя, гири вѣрныя и мѣра праведна да

будеть въ васъ: Авъ Господь Богъ вашъ, изведетъ васъ отъ земли Египетскія“ (Лев. 19, 32—33). Это повторяется многократно.

„Завѣщаяя не щадить неевреевъ, Моисей воспитываетъ въ евреѣ нравы“, хульствуетъ нашъ якобы мудрецъ, „которые должны были отозваться необыкновенной черствостію и нечеловѣческой жестокостію“. Сказано обще и неточно. Опредѣляя предметъ точнѣе, должно сказать, что язычники, сосѣди Израиля раздѣлены Моисеемъ на дальнихъ и ближнихъ. „Когда подойдешь къ дальнему городу“, заповѣдано было Израилю (Втор. 20, 10), „чтобы завоевать его, предложи ему миръ. Если онъ согласится на миръ съ тобою и отворитъ тебѣ ворота, то весь народъ, который найдется въ немъ, будетъ платить тебѣ дань и служить тебѣ“, т.-е. основною заповѣдью бранныхъ отношеній съ иными народами постановлено было избѣгать напраснаго кровопролитія. Если же народъ не согласится на миръ и будетъ воевать, то въ случаѣ побѣды предписывалось достигать цѣли до конца, пораить весь мужескій полъ остріемъ меча, а женъ и дѣтей ваять въ плѣнъ. Имѣло въ виду, что такой народъ уже не будетъ опасенъ Израилю. Что же касается народовъ земли Ханаанской, то повелѣвалось не оставлять изъ нихъ въ живыхъ ни одной души. Убивать ихъ всѣхъ предписывалось по домостроительству Божию, такъ какъ исполнилась мѣра беззаконія ихъ. И станемъ ли мы отрицать пути горняго міроуправленія, которое часто выполняется въ движеніяхъ воли воздвигаемыхъ Провидѣніемъ мировыхъ вождей, въ родѣ Кира Персидскаго и Александра Македонскаго, Наполеона, или современнаго намъ Бисмарка? Всѣ они, какъ и Моисей, какъ и Иисусъ Назаретъ, исполнили и исполняютъ велѣнія Божіихъ судебъ. Главное же, велѣно истребить поголовно всѣ Ханаанскіе народы въ тѣхъ видахъ, чтобы они не отвратили сыновъ Израиля отъ Господа Бога ихъ. „Да не научатъ васъ, Израилтянъ, творити всякія мерзости своя, какія они дѣлали для боговъ своихъ, дабы вы не согрѣшили предъ Господомъ Богомъ вашимъ“. Этими предостереженіями наполненъ весь законъ Моисеевъ, и вездѣ въ немъ царитъ глубочайшее единство идеи. Во всемъ законоположеніи проводится одна господствующая мысль о любви къ одному

Богу Израилеву, о вѣрности Ему, о сыновнемъ страхѣ предъ Нимъ. Во имя любви къ Богу заповѣдуются и эта самая безпоощадность къ народамъ Ханаанскимъ, такъ какъ отъ нихъ угрожала Израилю опасность совратиться въ слѣдъ боговъ иныхъ и отвратиться отъ Господа Бога своего, единого истиннаго Бога. Во имя той же любви заповѣдуются полная безпоощадность не только къ иноземцамъ, но и къ единоплеменникамъ, сынамъ Израиля, которые пойдутъ въ слѣдъ боговъ иныхъ. Въ законѣ Моисеевомъ вторая основная заповѣдь о любви къ ближнему, какъ производная и зависимая, поставляется въ безусловную зависимость отъ первой, безусловно всеобъемлющей и коренной заповѣди о любви къ Богу. Господа Бога должно любить всѣмъ сердцемъ, всею мыслию, всею душою, всею силою, а ближняго, хотя и какъ себя самого, но никакъ не паче Бога, и любить ближняго именно изъ любви къ Богу и во имя Божіе. Во имя этой беззавѣтной любви къ Богу заповѣдуются израильтянамъ безусловная вѣрность и покорность Богу, воспрещается ходить вслѣдъ боговъ иныхъ, боговъ языческихъ. А кто нѣтъ израильтянъ измѣнить Богу, тѣхъ вѣрно было безпоощадно истреблять. Народы ханаанскіе, которые исполнили мѣру своихъ беззаконій, земля которыхъ искони отдана была въ наслѣдіе Аврааму и сѣмени его, которые непременно соблазнили бы, да и соблазняли Израиля, вѣрно было истребить поголовно. Но относительно другихъ сосѣднихъ народовъ, болѣе далекихъ и потому менѣе опасныхъ, заповѣданы были отношенія уже болѣе мягкія: если эти народы покорятся, то и оставлять ихъ въ мирѣ своими данниками; истреблять же мужескій полъ только въ случаѣ войны и побѣды, чтобы не имѣть въ нихъ непримиримыхъ и безпоощадныхъ враговъ. Относительно же не сосѣднихъ языческихъ народовъ у Моисея уже вовсе не имѣется никакихъ предписаній. И извѣстно, что израильтяне жили съ ними въ мирѣ, входили въ торговые сношенія, даже нѣрѣдка заключали съ ними бранные союзы. И не евреи нападали на нихъ, на языческіе народы, напротивъ, сіи послѣдніе нападали на евреевъ, пока и не раздавили ихъ. А какіе бы это военные законы и обычай были мягче, и въ то же время цѣлесообразнѣе бранныхъ законовъ Моисея, законы ли и обычай Магомета, или

Чингисхана, даже Наполеона ли I, опустошившаго русскую землю, даже англичанъ ли, которые разстрѣливали индійскихъ сипаевъ сотнями и тысячами, даже англо-французовъ ли въ половинѣ текущаго столѣтія, которыми разстрѣливались мирные беззащитные города, даже пруссаковъ ли, которые разстрѣливали французскихъ поселенъ? Законы войны суровы отъ дней Моисея и до днесь, но далеко не такъ цѣлесообразны у другихъ народовъ, какъ цѣлесообразны у Моисея. Для цѣлесообразности вотъ образованнѣйшее англо-саксонское племя не колеблется ни предъ какими мѣрами, оно выморило всю цѣвную расу на австралійскихъ островахъ, продолжая ту же систему вымариванья съ индійскимъ племенемъ на американскомъ материкѣ. Малое же израильское племя, не истребивъ племена ханаанскія, не могло и существовать. А истребивъ ихъ, оно жило съ соудьями болѣе или менѣе мирно.

Удивительна отвага нѣкоторыхъ людей. Пигмеи безвѣстности, чуть не ничтожества, они смѣютъ развѣвать, хульные уста на величайшаго изъ мировыхъ гигантовъ, гигантовъ духа и смысла. Крошечные мотыльки, они только и замѣтны для глаза, тогда только и проявляютъ мельканіе своего бытія, когда летятъ противъ солнца; озаряемые его лучами, а какъ только спустятся на родную свою землю, изъ которой выползли, тотчасъ же и почеваютъ для наблюдателя. Кто станетъ копошиться тамъ въ пыли, чтобы разобрать, не превратились ли и сами они въ пыль? Не изучивъ, не зная подробностей ни гигантскаго созданія Моисеева, ни безчисленныхъ толкованій на него, ни цѣлой горы болѣе или менѣе научныхъ возраженій противъ него, они сразу выпадаютъ противъ всей цѣльности его системы, противъ самозамкнутой цѣльности его духа. Самыми легковѣсными приемомъ повторяютъ зады прежнихъ критиковъ его, зады оставленные и забытые всѣми.

Вѣдь писанія Моисея — фактъ громаднѣйшаго значенія. Ихъ не вычеркнешь изъ исторіи небрежнымъ взмахомъ тупаго гусиного пера. Вѣдь писанія Моисея не нуждаются въ доназательствахъ своихъ высшихъ качествъ и во-первыхъ своей подлинности. Писаніе Моисея, можно сказать словами апостола Павла (2 Кор. 3, 2—3), въ есте, все цивилизованное общество, еврейское и христіанское. Это писаніе начертанное въ свое время черни-



лами на доскахъ или же на скрижаляхъ каменныхъ, начертано вмѣстѣ съ тѣмъ и Духомъ Бога жива на скрижаляхъ сердца всего образованнаго человѣчества, на скрижаляхъ жизни его и исторіи, житейскаго строя и всѣхъ законодательствъ. Не нуждаются сіи писанія въ доказательствахъ своей богодухновенности. Допустимъ даже совершенно неосновательную догадку, будто они переправлены во времена Ездры, за 500 лѣтъ до Рождества Христова, но и при этомъ въ нихъ же имѣются поразительныя пророчества не только о судьбахъ всего и современнаго намъ еврейства, но пророчества и о римлянахъ, и о сарацинахъ. Если какіе-либо міровые гении были водимы Духомъ Божиимъ, то конечно во-первыхъ Моисей, которому принадлежит перво-основное вліяніе на судьбы всего человѣчества. Гдѣ теперь законы Ликурга? Гдѣ законы Солона? Какое имѣютъ вліяніе на развитіе исторической вселенной законы Конфуція или Ману? Коранъ только повтореніе и искаженіе законовъ Моисея, письменное законоположеніе обычаевъ, унаслѣдованныхъ исмаилитами отъ отца своего Авраама чрезъ сына его Исмаила. Законы же Моисея легли широкою основою всего христіанскаго ученія и развитія, всѣхъ христіанскихъ законодательствъ, всей христіанской гражданственности. Смотри на вещи даже просто съ разсудочной точки зрѣнія, Господь Иисусъ только восполнилъ законъ Моисея и показалъ его во свѣтѣ истины, въ высшей степени недосягаемаго божественнаго совершенства. Ученикъ Моисея и Христа, св. апостолъ Павелъ, также величайшій изъ гениевъ человѣчества, только снялъ покрывало съ закона Моисеева, покрывало, подъ которымъ Моисей для плотныхъ сыновъ плотскаго Израиля казался законодателемъ узкимъ, суровымъ до жестокости, исключительно національнымъ, законодателемъ, который готовилъ всѣ племена людскія въ жертву эгоизму и гордости сыновъ Израиля, который, убивая многое и во Израилѣ, дышетъ смертію на все, что ниспадаетъ къ подножію ногъ Израильскаго племени во всемъ остальномъ мірѣ, тогда какъ въ существѣ дѣла Моисей былъ законодатель Божественный, раскрывающій основы жизни общечеловѣческой, съ ея основными заповѣдями о беззавѣтной любви къ Богу и о любви къ ближнему, какъ самому себѣ. Что въ ту пору за полторы тысячи лѣтъ до Рождества Христова были законодательства ли, рели-

гіовныя ли системы прочихъ народовъ средне-азіійскихъ африканскихъ, не говоря о народахъ египетскомъ и римскомъ, которые не вступили тогда еще даже въ такъ называемый желѣзный вѣкъ и были дикарями? Даже сравнительно культивированные средне-азіійскіе и африканскіе народы той эпохи оставили намъ только свои фрагменты, въ которыхъ мы охотно, но тщетно отыскиваемъ какой-либо грамматическій и логическій обще-человѣческій смыслъ. Да и современная модная философская мораль, съ однимъ своимъ альтруизмомъ въ основѣ, тоже, что птица объ одномъ крылѣ, далеко не улетитъ, ни къ небу, ни къ Богу не поднимется, да и другимъ крыломъ упадетъ, какъ и падаетъ, въ грязь.

Въ свое время самъ Богъ далъ такое свидѣтельство о характерѣ Моисея: „человѣкъ Моисей вротокъ зѣло, паче всѣхъ человѣкъ, сущихъ на земли (чис. 12, 3). Это свидѣтельство истинно. Чѣмъ же объяснить у Моисея обиліе сурово-кровавыхъ предписаній? А тѣмъ, что вротчайшій по сердцу человѣкъ можетъ быть суровъ и по воззрѣніямъ и по дѣйствіямъ, смотря по тому, какую преслѣдуетъ систему. О вроткихъ и разумнѣйшихъ римскихъ императорахъ исторія говоритъ, что они были наиболее жестоки къ христіанамъ. Такую систему жестокости признавали они необходимою для имперіи. Суровую же систему признавалъ необходимою для Израиля и Моисей, съ безконечною, однакоже, разностию въ цѣлесообразности и успѣхѣ. Разумнѣйшіе римскіе императоры, сурово поступая съ христіанами, утвердили христіанство и ускорили паденіе римской имперіи. А Моисей своею системою утвердилъ несокрушимое бытіе своего народа. Утвердивъ во Израилѣ именно двустороннюю систему суровости, для иноплеменниковъ и для самихъ израильтянъ, Моисей, обособивъ этотъ народъ на вѣна и тысячелѣтія, положилъ въ основу его бытія неодолимое Божіе предопредѣленіе. Дѣйствительно, по пророчествамъ Моисея, пока этотъ народъ, ограждаемый суровымъ законодательствомъ, пребывалъ вѣренъ Богу израилеву, до тѣхъ поръ онъ былъ несокрушимъ, несмотря на свою малость, несмотря на то, что поселился на Сузскомъ перешейкѣ, на самомъ проходѣ между двумя, впоследствии между тремя мірами: Африканскимъ, Азіатскимъ и Европейскимъ. Это-фактъ. Всѣ завоеватели топтали этотъ народъ своею пятою.

Народъ между тѣмъ все жилъ своею высоко-замѣчательною исторіею. И сравнительно процвѣталъ, пока хранилъ вѣру отцовъ своихъ, даже побѣждалъ враговъ своихъ. Но лишь только 10-коленное израильское царство измѣнило Богу отцовъ своихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ оно измѣнило и національности, измѣнило и счастье своему, вѣрнѣе — и счастье его измѣнило ему, измѣнила самая жизнь. Оно быстро уничтожилось. А малое 2-хъ-коленное царство Іудейское, болѣе или менѣе вѣрное завѣщаніе отцовъ, протянулось своимъ политическимъ существованіемъ даже до Іисуса Христа, почти тысячу лѣтъ. Но чудо предопредѣленія Божія, раскрытаго у Моисея и апостола Павла! Особо покрываемый промысломъ этотъ плотской Израиль, понявъ Моисея не въ смыслѣ христіанской универсальности, а въ смыслѣ еврейско-національной узкости, какую нашъ якобы мудрецъ приписываетъ самому Моисею, — покрываемый Промысломъ Израиль не только прошелъ чрезъ два тысячелѣтія христіанской исторіи, чрезъ громадное невообразимо грозное горнило всяческихъ гоненій, цѣлымъ, крѣпкимъ и страшнымъ въ своемъ неодолимомъ терпѣніи, не только сохранился въ своей національной самозамкнутой обособленности, но и грозитъ забрать въ свои руки весь міръ, со всѣми его благами, со всѣми результатами міроваго развитія, со всѣми огражденіями свободы христіанскихъ да и всѣхъ народовъ. Между тѣмъ этотъ народъ, закаленный въ своемъ характерѣ талмудическими толкованіями Моисея, и до сихъ поръ поддерживаетъ свою кагалную замкнутость не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ же суровымъ духомъ узко понятаго своего законодателя Моисея, какъ и соответственными ему далеко не мягкими мѣрами, особенно же въ воспитаніи дѣтей.

Надняхъ одинъ человекъ, близко поставленный къ этому дѣлу, просилъ моего совѣта, какъ бы это сдѣлать, чтобы еврейскіе меламды, воспитатели дѣтей, мягче обращались съ своими питомцами, такъ какъ де „они ужасъ какъ жестоко поступаютъ съ дѣтьми“, что мой собесѣдникъ постоянно видитъ и наблюдаетъ и отлично знаетъ, какъ онъ говорилъ. На это я ему сказалъ: „напрасно вы будете хлопотать объ этомъ. Эта сила еврейства несокрушима. Да, несокрушимость эта и заключается въ суровости еврейскаго духа, который выражается и въ суровости воспитанія. Посмотрите, вѣдь еврейскія дѣти построены изъ та-

кого же мяса и костей, какъ и мы: нашимъ дряблымъ воспитаніемъ, отрѣшивъ его отъ еврейскаго, ихъ легко сдѣлать такими же дряблыми полу-русскими, какъ наши дѣти. Но просидеть это дитя свои дѣтскіе юношескіе годы за школьною скамьею у своего мелама, и изъ ребенка-человѣка выходитъ закаленный еврей. Посмотрите также на магометанъ,—я ихъ видѣлъ вблизи, въ Уфимскомъ краѣ. Всякій ребенокъ магометанскій, какъ мальчикъ, такъ и дѣвочка, получаетъ свое образованіе непременно въ медресе при мечети, непременно у своего муллы и жены его. И посмотрите, изъ каждаго татарскаго ребенка вырабатывается и выпускается въ жизнь ярый огневый поклонникъ Магомета. Но и тамъ мѣры воспитанія также не мягки, скорѣе суровы. Эта суровость воспитанія, непременно религіознаго, благотворна какъ для магометанства, такъ и для еврейства. Суровымъ воспитаніемъ вырабатывается самое еврейство, какъ и магометанство. Такъ и въ католичество воспитываются горячіе католики,—именно непривольною требовательностію воспитательной системы, но системы непременно религіозной. Такъ и мы въ послѣднее время взялись за умъ,—заводимъ церковно-народныя школы, да мало, да холодно, да не безъ противоборства. Иначе рухнетъ многое...

Выгодно ли положеніе христіанства предъ еврействомъ? Увы! Христіанство, да, есть религія Божественная и совершеннѣйшая. Но пона духъ христіанства былъ крѣпокъ, пока воспитаніе пропитано было этимъ духомъ и впитывало его даже духомъ суровости, до тѣхъ поръ европейскіе христіанскіе народы крѣпли, росли, мужали и міръ побѣждали... Теперь же, когда разсудочный анализъ и крѣпкихъ и тупыхъ головъ повально разрушаетъ основы христіанскаго ученія, когда духъ христіанской дисциплины отлетаетъ отъ семействъ, когда въ христіанскихъ воспитательныхъ учрежденіяхъ виѣдрился духъ обратно противоположный свято-отеческому, когда этотъ духъ обязалъ старѣйшихъ спрятать предъ дѣтми всякія мѣры отеческихъ побужденій: напротивъ, дѣти вооружились всевозможными мѣрами отпора противъ старѣйшихъ, даже мѣрами всякихъ видовъ гоненія противъ воспитателей,—христіанскія европейскія общества, вслѣдъ за склоненіемъ уха къ анализу, склонились и всѣми душевными силами къ разложенію общественныхъ основъ. И посмотрите

на Европу. Гдѣ заворотъ разрушительныхъ стремленій, тамъ въ мятежномъ круговоротѣ, въ первыхъ рядахъ, мятется воспитывающееся юношество, которому слѣдовало бы сидѣть за скамьей и книгою, а не царства преобразовывать. Оно и естественно. Юность болѣе чутка къ грядущимъ переворотамъ, толкаемая инстинктомъ общественнаго развитія, будь это и разложеніе, будь это и разрушеніе. И ближайшею стадіею этого разрушительнаго процесса бываютъ холодность, вражда, отвращеніе сперва къ религіознымъ основамъ сложившейся исторической единицы, потомъ къ государственнымъ, а далѣе и къ народнымъ. Русскій патріотизмъ уже кажется коренному русскому, что называется столбовому дворянину — графу Льву Толстому, продуктомъ превратнаго воспитанія. Да, онъ не ошибается: русскій патріотизмъ былъ до сихъ поръ продуктомъ воспитанія, только не превратнаго, а естественнаго, родоваго, истинно русскаго. Такъ исключительность и еврейскаго народнаго эгоизма, корнями своими питается изъ суроваго еврейскаго воспитанія и питомецъ мелаидовъ сторожить надъ всѣми нашими храмами науки, скоро ль они ходѣлаютъ свое дѣло чтобы съ своимъ талмудомъ въ рукахъ воссѣсть на хребтѣ всей европейской учености, закабалить ее, а съ нею и весь міръ, на свою службу въ египетское рабство. Евреи въ это вѣруютъ, евреи громко это предсказываютъ, и это, какъ видите, обывается во очю нашу. И причина этому одна — та, что евреи вѣруютъ своему Моисею, а глаголющіеся быти христіане, многіе, многіе интеллигентные, какъ и нашъ оный мудрецъ, не вѣруютъ ни Моисею, ни Христу, анализируютъ, хулятъ, яже не вѣдаютъ, а яже вѣдаютъ по своему естественному, животное-человѣческому разсудку, тѣмъ растлѣваются и растлѣваютъ. Аминь.

---

## О ФРАНЦУЗСКИХЪ СТАРО-КАТОЛИКАХЪ.

---

Въ прошломъ году, въ бытность въ Парижѣ, я написалъ о. Гіацинту Луазону, прося у него свиданія. Онъ письмомъ указалъ мнѣ дни и часы изъ удобныхъ мнѣ, и я отправился къ нему въ домъ на окраинѣ Парижа. О. Гіацинтъ былъ занятъ, и ко мнѣ выбѣжалъ сынъ его, Павелъ, мальчикъ лѣтъ 14, „другъ русскихъ“, какъ отрекомендовалъ мнѣ его впоследствии отецъ, извинился за отца, провелъ въ гостинную, зажегъ свѣчи. Оставшись одинъ, я ходилъ по небольшой и просто убранной комнатѣ, останавливаясь то передъ наминомъ, на которомъ стояла небольшая фотографія съ картины Пюжгорста: „Христосъ утѣшитель“ (молодой еще человекъ, въ одеждѣ пилигрима или кающагося, въ глубокой скорби прижавъ къ колѣнямъ полное думы и кротости Христа, сидящаго на престолѣ), то передъ тѣмъ угломъ комнаты, гдѣ висѣла фотографія хозяина, еще въ одеждѣ католическаго духовнаго: таковъ онъ былъ, когда до 1870 г., краснорѣчивый и знаменитый проповѣдникъ, онъ являлся горячимъ борцомъ за церковь, за римскую церковь, которую онъ понималъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ позднѣе объяснилъ ее Ватиканскій соборъ. Отворилась дверь, и меня со старой французской вѣжливостью привѣтствовалъ человекъ лѣтъ 60, бодрый, старчески полный, одѣтый очень просто, съ медленными и изящными движеніями, съ пріятнымъ и умнымъ лицомъ. Сѣдые волосы, одежда англійскаго священника, это былъ „ректоръ ка-

епископской галликанской церкви<sup>4</sup>, о. Пиаццинь Луазонъ (Pere Hyacinthe Louzon, récteur de l'Eglise Catholique Gallicane).

Разговоръ его также оказался приятенъ и уменъ. О. Пиаццинь произвелъ на меня впечатлѣніе человѣка глубоко искренняго въ своихъ религіозныхъ стремленіяхъ и истинно христіанскаго по настроенію. Его отвѣты и опредѣленія плѣняли меня точностью и ясностью; его вопросы—сердечностью и наивностью.

Какъ наше духовенство, онъ сильно любитъ свою родину. Когда онъ не говоритъ прямо о религіи, десятое слово его — Франція, любимая мысль — о ней<sup>5</sup>).

Я три раза видѣлся съ о. Пиацциномъ и два раза подробно бесѣдовалъ съ нимъ. Тѣмъ, что у меня записано изъ этихъ бесѣдъ, я отчасти дополняю излагаемое за симъ по печатнымъ источникамъ о Галликанской церкви.

Въ дѣлѣ столь сложномъ и столь серьезномъ я боюсь довѣрять собственнымъ мало подготовленнымъ сужденіямъ и впечатлѣніямъ и потому принимаю эту систему выписовъ. Но разговаривая о старо-католикахъ съ русскими духовными и религіозно-образованными свѣтскими людьми, я замѣтилъ, что даже въ этихъ кружкахъ доселѣ еще неопредѣленны и смутны, а порой даже превратны понятія о старо-католикахъ. Поэтому я думаю, что предлагаемая скудная свѣдѣнія, хотя и въ такомъ изложеніи, могутъ быть и интересными, и полезными для русскихъ читателей.

## I.

Основные положенія Галликанской церкви о. Пиаццинь, еще при началѣ организаціи реформы, въ концѣ 70 годовъ, выразилъ, въ краткомъ изложеніи, слѣдующимъ образомъ<sup>6</sup>):

<sup>4</sup> Не случайно, конечно, духъ истинной вселенскости соединяется съ духомъ любви къ родинѣ. Искусственная централизація учить не любить частнаго, ради общаго; децентрализація учить не цѣнить дѣльнаго, и значитъ, не любить тепло своего; вселенскость учить любить все въ отдѣльности и цѣлое, какъ живое соединеніе этихъ живыхъ отдѣльностей.

<sup>5</sup> «Литургія католической галликанской церкви, съ приложеніемъ краткаго катехизиса и программы католической реформы». 4 изданіе, 1883 г. (Liturgie de l'Eglise Catholique Gallicane, suivie d'un abrégé du cathéchisme et d'un

Сказавъ о Богѣ славиномъ во Св. Троицѣ, о предвѣчномъ Словѣ, воплотившемся и спасшемъ міръ, и о церкви, основанной Господомъ Иисусомъ Христомъ, онъ продолжаетъ:

„Церковь существенно—одна, какъ Богъ, чью славу она проявляетъ всей землѣ, и какъ человечество, изъ котораго она сдѣлаетъ со временемъ одну семью братьевъ, одинъ народъ царей и священниковъ: „Авъ въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершены воедино, и да разумѣетъ міръ, яко Ты Мя послалъ еси“! (Ев. Іоан. XVII, 23). Поэтому мы говоримъ въ Символѣ Вѣры: „Вѣрую во едину святую соборную и апостольскую церковь“.

Начальное таинство, дающее входъ въ церковь, едино, какъ церковь одна. Кто былъ крещенъ водою и Духомъ, во имя божественной Троицы, тотъ получилъ начало новой жизни, тѣмъ самымъ присоединенъ къ видимому обществу чадъ Божіихъ. Не бывають крещены римляниномъ, грекомъ или протестантомъ, но христіаниномъ въ церкви единственной и вселенской. „Единотѣло, единъ духъ, говоритъ ап. Павелъ, якоже и авани бысте во единѣмъ упованіи аванія вашего. Единъ Господь, одна вѣра, едино крещеніе“ (Евее. 4, 4—5). Символъ вѣры добавляетъ: „Исповѣдую едино крещеніе во оставленіе грѣховъ“.

Единство крещенія, основа единства церкви, предполагаетъ три другія основы единства: единство вѣры, единство богопочтенія, единство священноначалія. Единство вѣры есть первое изъ этихъ единствъ, потому что человѣческая душа живетъ прежде всего истиной и потому что церковь, супруга воплотившагося Слова, подобна женѣ, облеченной въ солнце (Апок. 12, 1) Это единство состоитъ въ томъ, что христіане обще исповѣдуютъ истины откровенія, какъ онѣ возвѣщены Христомъ и апостолами, какъ онѣ содержатся въ богодухновенныхъ писаніихъ Ветхаго и Новаго Завѣта, какъ, наконецъ, онѣ объяснены и определены соборами дѣйствительно вселенскими, принятыми во всей церкви до раздѣленія ея, и авторитетъ которыхъ равно признается тремя историческими вѣтвями христіанства: римскими католиками, восточными православными, англійскими и американо-анскими епископальными.

programme de la réforme Catholique. Quatrième édition. Paris, à l'Église Catholique Gallicane, rue d'Arras, 3, et chez Grassart, rue de la Paix, 2. 1863).



Неправильно называются вселенскими соборы бывшіе въ римской церкви по раздѣленіи Востока и Запада. Въ дѣйствительности они представляютъ лишь часть церкви, и слѣдовательно, имѣютъ лишь относительное значеніе. Духъ истины говорилъ и будетъ говорить съ полнотою лишь въ единствѣ, сохраннымъ или вновь приобрѣтеннымъ.

Единство богопочтенія имѣетъ цѣлью создать одно и то же поклоненіе на землѣ, поклоненіе прежде всего внутреннее и духовное, но которое должно также выражаться въ чувственныхъ дѣйствіяхъ, соответственно смѣшанной природѣ чловѣка и Божественному предначертанію въ воплощеніи. Единство богопочтенія не исключаетъ различія въ обрядахъ, когда эти послѣдніе соответствуютъ разнообразному духу племенъ и измѣняющимся потребностямъ времени; но оно противъ всего, что отзывается расколомъ или септою, всего, что стремится раздѣлять, а не соединять, и поэтому оно сохраняетъ, даже внѣшне, извѣстныя стороны общими и неизмѣнными. Это прежде всего—таинства, знаки и орудія благодати, и главнымъ образомъ крещеніе и причащеніе. Совершеніе евхаристіи есть центральный актъ культа и всей жизни церкви: этимъ именно актомъ Іисусъ Христосъ, становясь болѣе непосредственно присутствующимъ въ своей церкви, какъ священникъ и какъ жертва единственная и пребывающая, совершаетъ великое единство людей съ Богомъ и людей между собою. „Едино тѣло есмь мы мнози: вси бо отъ единого хлѣба причащаемся“.

Хранитель двухъ предъидущихъ единствъ: единства вѣры и единство богопочтенія, единство священноначалія состоитъ въ томъ, чтобъ частныя церкви, призванныя составлять вселенскую церковь, управлялись по первобытному порядку епископами, священниками и діаконами. Епископы, главы христіанской общины, поставляютъ священниковъ и діаконровъ, какъ ихъ помощниковъ, а сами поставляются другими епископами, которые должны восходить, въ несомнѣнной и непрерывной послѣдовательности, до апостоловъ Господа, откуда происходитъ весь законный авторитетъ и вся дѣйствительная власть въ церкви. „Дадесе ми всяна власть не небеси и на земли“, сказалъ Іисусъ апостоламъ своимъ: „шедше убо научите вся языки, врестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ

блюсти вся, елика заповѣдалъ вамъ. И се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка“ (Мтѣ. 28, 18—20). Въ преданіи католической церкви назначеніе лица правящаго принадлежитъ народу, черезъ выборъ, а власть, которою облачается это лицо, приходитъ отъ Бога, черезъ возложеніе рукъ. Такъ въ удивительномъ соединеніи являются примиренными два враждебные, а между тѣмъ необходимые принципа: демократія и еократія, власть народа и власть Божія.

Христіанскія общины, отвергнувшія епископство, потому что они увидѣли лишь злоупотребленія его, тѣмъ не менѣе составляютъ часть единой церкви, которая обнимаетъ всѣхъ соединившихся съ Іисусомъ Христомъ черезъ крещеніе и исповѣдующихъ себя учениками его; но эти общины лишили себя, поскольку это зависѣло отъ нихъ, благъ ея законнаго управленія. Величайшіе изъ протестантовъ признали это: Меланхтонъ, Гроцій, Лейбницъ, чтобъ не называть другихъ. (Слѣдуютъ свидѣтельства)...

Не разрывая сразу связи съ древнимъ устройствомъ церкви, римскіе католики незамѣтно, но глубоко измѣнили это устройство, подчинивъ власти главенствующей (*roi ou le souverain*) и въ концѣ концовъ непогрѣшимой, епископовъ, снизошедшихъ на степень викаріевъ одного изъ своей среды. Безъ сомнѣнія, первенство восходитъ къ началу церкви: установленное или по крайней мѣрѣ представляемое въ лицѣ ап. Петра, оно было признано за римской кафедрой вселенскими соборами, и притомъ для него было основаніе въ потребностяхъ католическаго общества. Но для того, кто умѣетъ читать исторію въ ея подлинныхъ памятникахъ, нѣтъ почти ничего общаго между этимъ скромнымъ и благодѣтельнымъ первенствомъ и папствомъ, какъ оно развилось съ IX вѣка. (Свидѣтельство Григорія Великаго).

Притомъ, сколь бы ни уважалось въ первые вѣка это учрежденіе первенства, изъ него не дѣлали существеннаго условія единства. Тогда говорили: церковь неотдѣлима отъ епископа, *Ecclesia in episcopo*; но никто не думалъ говорить: церковь неотдѣлима отъ папы. Исторія этой эпохи знакомитъ насъ со многими знаменитыми церквами, которыя не имѣли никакого отношенія съ церковью римской и которыя между тѣмъ считались вполнѣ католическими. Я назову лишь тѣ, на противоположныхъ концахъ извѣстнаго тогда міра: церковь армянскую, древнѣйшую,

какая воздвиглась въ предѣловъ римской имперіи; и эту древнюю британскую церковь, которая въ VII вѣкѣ. противопоставила столь энергичное сопротивленіе главенству и обычаямъ Рима, прежде чѣмъ подчиниться имъ.

Единая въ вѣрѣ, въ богопочтеніи и въ управленіи въ смыслѣ, который мы только-что объяснили, католическая церковь дѣлится на три главныхъ вѣтви: церковь восточную, или греческую; церковь западную или римскую, и церковь англо-американскую или епископальную, которая сама есть лишь отпрыскъ латинской вѣры.

По несчастію временъ и по винѣ людей, эти разности, законныя сами по себѣ, были доведены до раздѣленія, ибо названныя нами церкви не соединены болѣе связью церковнаго общенія и обвиняють другъ друга въ заблужденіяхъ даже относительно вѣры. Но раздѣленіе скорѣй въ людскихъ недоразумѣніяхъ и страстяхъ, чѣмъ въ дѣйствительности вещей, и въ послѣднее время видно было, что соглашеніе стало легкимъ между тѣми изъ грековъ, которые не суть рабы буквы и формы, тѣми изъ римлянъ, которые знаютъ или не отвергаютъ прошлаго своей собственной церкви, и тѣми изъ англичанцевъ, которые остались или вновь стали вѣрными основнымъ принципамъ католичества.

Настоящая обязанность просвѣщенныхъ и вѣрныхъ членовъ каждой изъ этихъ церквей есть работать сообща для сближенія, которое, несомнѣнно, — въ волѣ Божіей и которое, не создавая единообразія, притомъ и мало желательнаго, положило бы конецъ всякому раздѣленію. Такимъ образомъ напротивъ фактивнаго и угнетающаго единства современнаго Рима появилось бы истинное католичество, такъ хорошо опредѣленное величайшимъ учителемъ латинской церкви или по крайней мѣрѣ, по нему: „въ необходимомъ — единство; въ сомнительномъ — свобода; вездѣ и повсюду — любовь“ (*In necessariis unitas; in dubiis libertas; in omnibus charitas* — блаж. Августинъ) <sup>3)</sup>.

<sup>3)</sup> По отношенію къ желанію свободы надо замѣтить, что въ противоположность Риму, о. Гиддингъ въ проповѣдяхъ своихъ горячо и искренно ратуетъ за свободу совѣсти и за свободу относительно тѣхъ мнѣній, которыя не могутъ быть признанными догматическими, но имѣють собственно научный характеръ: сюда онъ

Затѣмъ слѣдуетъ выраженіе надежды, что и римская церковь нѣкогда „обратившись, утвердитъ братій своихъ“, и картина объединенной церкви, воительницы, торжествующей съ единственными оружіями: слова и любви и водворяющей царство Христово въ міръ семъ (Апок. 11, 15).

За этимъ изложеніемъ „основаній“ идетъ практическая „программа католической реформы“: она выражается въ пяти положеніяхъ: „1) отверженіе непогрѣшимости папы; 2) выборъ епископовъ духовенствомъ и народомъ; 3) совершеніе общественнаго богослуженія и чтеніе Библии на народномъ языкѣ; 4) свобода брака для священниковъ; 5) свобода и нравственность неповѣди“.

Это стремленіе уврачевать главнѣйшія язвы, причиненныя церкви Римомъ, такъ развивается подробнѣе, держась почвы положенія нашихъ западныхъ братій.

„I. Мы отвергаемъ догматъ непогрѣшимости папы. Это отверженіе необходимое условіе реформы римской церкви и соединенія различныхъ вѣтвей церкви христіанской. Непогрѣшимость папы есть новый догматъ, котораго не было въ нашихъ катихизисахъ до 1870 г. и который есть дѣло собора навселенскаго и несвободнаго, о которомъ о. Гратри сказалъ справедливо: „это была западня, за которой послѣдовагь насильственный переворотъ!“

II. Мы требуемъ, чтобы епископы избирались духовенствомъ и народомъ вѣрныхъ. Въ первые вѣка христіанства эти выборы были въ ходу и дали церкви святѣйшихъ, просвѣщеннѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ служителей. Названный властью свѣтской, епископъ есть болѣе или менѣе чиновникъ государства. Названный папою, онъ перестаетъ быть равнымъ ему и становится его вассаломъ. Устройство основанное на конкордатахъ соединяетъ въ противорѣчивомъ совмѣщеніи неудобства обѣихъ системъ; влекомые въ противоположныя стороны, епископы вступаютъ въ глухую борьбу съ Римомъ, или принимаютъ положеніе почти

---

относить и всѣ вопросы біологическіе, геологическіе, историческіе и литературные, имѣющіе отношеніе къ Библии. Намъ кажется, что при современномъ строгій научной и литературной жизни на Западѣ и нельзя было бы съ успѣхомъ ставить дѣло на новыхъ основаніяхъ.

возмутительное противъ государства. Выбранные духовенствомъ и народомъ, они будутъ владѣть ихъ довѣріемъ и будутъ управлять въ согласіи съ ними. Церковь, какъ ее опредѣляли нѣкогда, есть народъ, соединенный со своимъ епископомъ: *plebs adunata sacerdoti*. Выборы, въ концѣ концовъ, не будутъ безъ проверки. Какъ въ первые вѣка, избранные епископы должны будутъ получать посвященіе отъ другихъ епископовъ, которые имѣли бы право и обязанность отказать въ этомъ посвященіи лицу недостойному.

III. Общественное богослуженіе должно быть совершаемо на языкѣ всемъ доступномъ. Такъ было въ первые времена, ибо латинскій языкъ былъ тогда въ употребленіи въ нашихъ странахъ. Выдвигаясь впоследствии между народомъ и духовенствомъ, стѣна мертваго языка создала какъ бы двѣ отдѣльныя церкви: одну — церковь священниковъ, въ которой хранятся тайны Библіи и богослуженія; другую — церковь мірянъ, не понимающую ни того, что Богъ говоритъ человѣку въ откровеніи, ни того, что человѣкъ отвѣчаетъ Богу въ молитвѣ<sup>4)</sup>. Этотъ родъ отлученія христіанскаго народа былъ какъ бы запечатлѣнъ преимуществомъ, которое духовенство произвольно присвоило себѣ, въ продолженіи нѣсколькихъ вѣковъ, пить одно у алтара чашу искупленія, о которой Иисусъ Христосъ сказалъ: „пейте отъ нея вси“. Причащеніе подъ обоими видами имѣетъ болѣе высокое значеніе, чѣмъ предполагаютъ обыкновенно, и его восстановление составляетъ необходимую часть нашей программы.

IV. Свобода брака для священниковъ есть центральный и рѣшительный пунктъ въ реформѣ. Мы уважаемъ безбрачіе, какъ законное, спасительное и высокое исключеніе, но подъ условіемъ, чтобъ безбрачіе было дѣйствительнымъ, а не кажущимся, свободнымъ, а не вынужденнымъ, свободнымъ не только при началѣ, но на всемъ продолженіи своемъ; такимъ образомъ, чтобъ всегда было дозволено человѣку, поставленному Христомъ подъ царскій законъ свободы, перейти отъ безбрачія святыхъ къ браку святыхъ и чтобъ не говорили поэтому, что онъ отступаетъ или спускается. Апостолъ Павелъ сказалъ, говоря о бракѣ: „тайна сія велика есть“. Апостолы были большею частью

<sup>4)</sup> Слова потрясающія, какъ и слѣдующія за ними!

женаты, и первый Петръ. Даже донынѣ, на Востокъ католическое духовенство женато, при полномъ одобреніи папы. Съ насильственнымъ безбраціемъ уничтожатся ужасныя злоупотребленія учрежденія столь древняго, и если привести его къ его истинному духу, столь благодѣтельнаго, какова исповѣдь. При томъ, везвращая священнику семейный очагъ, его освободили бы отъ порабощенія чужеземной власти и въ тоже время примирили бы съ человѣческой природой вообще и съ патриотизмомъ въ частности. „Позволить священникамъ жениться, говорилъ папа Пій IV, значитъ низвести папу къ положенію римскаго епископа“.

V. Наконецъ мы требуемъ свободы и нравственности исповѣди. Мы только что сказали, каково уваженіе наше къ этому учрежденію, правильно понимаемому. Исусъ Христосъ далъ своимъ апостоламъ власть отпускать грѣхи. Это великое знаменіе прощенія есть одинъ изъ священнѣйшихъ признаковъ католической церкви. Но не должно, чтобы исповѣдь дѣлалась орудіемъ паденія для совѣстей или орудіемъ господства для священниковъ. Должно чтобы исповѣдь частная, устная, оставалась свободной и нравственной.

Частная исповѣдь должна быть всегда свободной. Мужественной совѣсти принадлежитъ испытать себя, какъ сказалъ апостолъ, и опредѣлять въ своемъ внутреннемъ горнилѣ отдѣльные случаи, когда полезно или даже необходимо открыться священнику.

Исповѣдь должна быть вромъ того нравственна, т.-е. она не должна переходить въ депрессъ со стороны исповѣдующаго, ни въ личное отреченіе со стороны кающагося.

Въ случаяхъ, когда частная исповѣдь не необходима или невозможна, вѣрующіе будутъ прибѣгать къ исповѣди совершенной передъ Богомъ, въ тайникѣ совѣсти ихъ, съ живою вѣрой и совершеннымъ сокрушеніемъ, и къ исповѣди общественной, совершенной при богослуженіи церкви, по общему чину установленному для общественнаго богослуженія, и сопровождаемой общественнымъ отпущеніемъ, которое преподается священникомъ“.

„Такимъ образомъ, продолжаетъ излагаемая нами книжка, программа католической реформы — прежде всего дисциплинарная,

практическая, нравственная; но возвращая въ церковь духъ христіанской свободы и духовности, дѣлають достаточно, чтобы произвести въ ней глубокое преобразованіе. Безъ необходимости вступать въ преждевременные споры, въ полемику полную недоразумѣній и страстей, о вопросахъ, которые раздѣляютъ церковь,—мы увидимъ, какъ сами собой падутъ доктринальныя преувеличенія и суевѣрные обычаи, которыхъ не должно смѣшивать съ догматами, открытыми Богомъ и вѣрно сохраняемыми католической церковью. Такъ, трудясь надъ реформой нашей собственной церкви, мы приготовляемъ, въ нашу долю, то будущее соединеніе всѣхъ церквей, о которомъ Иисусъ Христосъ сказалъ: „будетъ едино стадо и единъ пастырь“.

„Повторяемъ еще, мы не хотимъ образовать секты.

Отнынѣ мы смотримъ вполне какъ на братій и мы принимаемъ къ общенію въ евхаристіи, не требуя отъ нихъ отдѣленія отъ ихъ частной церкви, всѣхъ тѣхъ, которые исповѣдуютъ католическій Символъ вѣры, искренно желаютъ возстановленія видимаго единства церкви и покланяются Иисусу Христу, таинственно, но дѣйствительно, присутствующему во Святыхъ Тайнахъ.

Мы молимся поименно, при принесеніи св. жертвы, за трехъ епископовъ, предстоящихъ тремъ главнымъ вѣтвямъ католическаго христіанства: за епископа римскаго, за епископа константинопольскаго, за епископа кентерберійскаго; и взирая еще выше, къ верховному Главѣ всей церкви, Спасителю и Господу нашему Иисусу Христу, мы молимъ непрестанно, да будетъ „едино стадо и единъ Пастырь“<sup>5)</sup>.

---

<sup>5)</sup> Относительно не господства, а первенства папы въ древнемъ смыслѣ интересно привести два отрывка изъ рѣчей о. Пиаццига: «я называлъ епископа римскаго... Церковь восточная и церковь англиканская признають въ его каедрѣ первую изъ патріаршихъ каедръ. Правда, что церковь властью первыхъ вселенскихъ соборовъ присвоившая это преимущество городу Риму, можетъ по обстоятельствамъ, перевести его на другой городъ. Знаменитые римскіе богословы не затруднялись признать это,—назову лишь кардинала Николая Кузу»... «Учрежденіе первенства возстановится ли когда-либо въ своей первоначальной чистотѣ и въ тоже время въ условіяхъ соответствующихъ современнымъ пуждамъ челоуѣчества? Великіе и христіанскіе умы думали такъ. Одинъ изъ нихъ, котораго я люблю приводить, Борда-Демуленъ писатель 1855 года: «центръ религіи былъ перенесенъ изъ Іерусалима лишь временно, въ продолженіе объявчешагося состоянія цер-

Изложивъ „программу реформы“, принятую въ галликанской церкви, мы хотѣли бы сказать нѣсколько словъ и о всей книжкѣ, въ составѣ которой она нынѣ печатается. Заглавіе книжки мы привели выше. Послѣ предисловія, изъ котораго видно, что книжка предлагается „вѣрнымъ и друзьямъ католической галликанской церкви“, слѣдуетъ часть первая — общественное богослуженіе. Сначала общая исповѣдь (чтеніе вслухъ священникомъ десяти заповѣдей — при пѣніи народа: „Господи помилуй насъ и направь сердце наше соблюдать законъ сей“ и двухъ заповѣдей Новаго Завѣта Мтѣ. 22, 25 и слѣд.; вслѣдъ затѣмъ общее отпущеніе, преподаваемое священникомъ \*). Далѣе формула частнаго отпущенія („Господь нашъ, Иисусъ Христосъ, всевышній Іерей, да проститъ и разрѣшитъ тебя! И я, властью, которую я получилъ отъ Него и Его святой церкви, хотя будучи весьма недостойнъ, разрѣшаю тебя отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ: во имя Отца, Сына и Святаго Духа. Аминь).

Далѣе слѣдуетъ чинъ обыкновенной воскресной литургіи, примѣнительно къ тому, какъ она совершалась до IX в. въ галликанской церкви (причемъ причащеніе у мірянъ совершается подъ обоими видами отдѣльно, какъ у насъ причащеніе священнослужителей). Символь вѣры въ текстъ литургіи приводится въ западной формѣ, причемъ при словахъ „отъ Отца и Сына“ дѣ-

---

кви. Пребыванію паны въ Іерусалимѣ соответствуетъ могучая вліятельность священства въ новый періодъ церкви на обращеніе и освященію народовъ... Я съ своей стороны не рѣшаюсь поднимать божественнаго покрывала, скрывающаго столь темное нынѣ будущее христіанской общины. Я мало надѣюсь на людей но жду всего отъ Бога. При видѣ глубокихъ колебъ, въ которыя все болѣе и болѣе заходятъ католики и протестанты съ одной стороны, рационалисты — съ другой, я утѣшаюсь, какъ утѣшался уже Ж. де-Местръ въ началѣ этого страннаго вѣка: «пока я могъ, писалъ онъ другу, я сохранялъ надежду, что вѣрныя (Ж. де-М. былъ горячимъ ультрамонтаномъ) будутъ призваны къ воссозданію зданія; но мнѣ кажется, что новыя работницы идутъ въ глубокой тѣмѣ будущаго и что Провидѣніе говоритъ: *Esse nova facta omnia*» (Рѣчи 1878 года, стр. 77 и 161).

\* У англиканцевъ въ началѣ утренней и вечерней церковной молитвы, словами избранныхъ мѣстъ изъ Писанія призываютъ вѣрныхъ къ покаянію; затѣмъ произносится общее покаяніе и преподается общее отпущеніе священникомъ. Передъ литургіей же читаются въ такомъ же порядкѣ, какъ у о. Луазона, десять заповѣдей и съ тѣмъ же повторяющимся отвѣтомъ вѣрныхъ; но отпущеніе вслѣдъ затѣмъ не произносится.



дается сноски: „присоединеніе словъ и Сына (Filioque) справедливо ставится греками въ упрекъ латинянамъ. Сдѣланное безъ православной власти, то-есть безъ власти вселенскаго собора, оно не можетъ быть разсматриваемо какъ неотъемлемая часть католическаго символа и имѣеть, по крайней мѣрѣ доселѣ, лишь мѣстное значеніе. Оно выражаетъ тѣмъ не менѣе высокую догматическую истину и не представляетъ неудобства, если его объяснять вмѣстѣ со св. Фомой Аквинскимъ: „духъ исходитъ отъ Отца черезъ Сына“. Молитва за трехъ епископовъ приведена въ такой связи: „итакъ Ты, Всемилосердый Отецъ, Иисусомъ Христомъ, Сыномъ Твоимъ и Господомъ нашимъ молимъ Тебя и умоляемъ принять и благословить сіи дары, сіи предложенія, сіи жертвы чистыя и непорочныя, которыя мы приносимъ Тебѣ за спасеніе всего міра, а наипаче за Твою святую католическую церковь, да соизволишь Ты даровать ей миръ, сохранить ее, соединить и управить по всей землѣ; и съ нею слугъ Твоихъ: папу римскаго, патріарха Константинопольскаго, архіепископа Кентерберійскаго, епископовъ, священниковъ, діаконовъ и всѣхъ исповѣдующихъ католическую и апостольскую вѣру“. Послѣ трехъ приведенныхъ именъ сдѣлана сноска: „мы молимся здѣсь за трехъ епископовъ, предстоящихъ въ трехъ главныхъ вѣтвяхъ вселенскаго христіанства и мы просимъ у Бога соединенія церквей, нынѣ раздѣленныхъ“. Единственными не французскія слова въ литургіи — Κύριε ἐλέησον, которыя, по желанію, допускаются къ пѣнію въ началѣ ея „соотвѣтственно древнему обычаю, въ знакъ общенія между церквами Запада и Востока“.

Далѣе идетъ чинъ вратной вечерни и приводится нѣсколько новымъ гимновъ (въ стихахъ), употребительныхъ въ церкви о. Луазона.

Часть вторая — богослуженіе домашнее — даетъ образцы домашней утренней и вечерней молитвы и чинъ крещенія младенцевъ въ случаѣ смертной опасности (троекратное возліаніе со словами: „крещая тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Аминь)“.

Третья часть — катехизисъ — заключаетъ въ себѣ коротенькій катехизисъ для дѣтей, составленный Боскюэтомъ; тексты: молитвы Господней, Символа апостольскаго, десяти заповѣдей, мо-

литву Богородицѣ и перечень книгъ Св. Писанія. Каждый изъ этихъ послѣднихъ отдѣловъ сопровождается краткими вступительными замѣчаніями (при апостольскомъ Символѣ стоитъ и сноска на страницу, гдѣ приведенъ Символъ Нинейскій, развитіе Символа Апостольскаго). Такъ о заповѣдяхъ говорится: „данное евреямъ на горѣ Синаѣ, черезъ посредство Моисея, Десятословіе перешло къ христіанамъ какъ болѣе точное, вкратцѣ изложенное выраженіе и болѣе торжественное объясненіе закона естественнаго, о которомъ апостолъ Павелъ говоритъ, что всякій человекъ носить его написаннымъ въ глубинѣ сердца. Мы должны часто и строго испытывать себя относительно каждой изъ этихъ заповѣдей, по которымъ мы будемъ судимы по смерти. Это испытаніе должно въ особенности дѣлаться вечеромъ, передъ сномъ нашимъ, и когда мы располагаемъ приступить къ таинствамъ Покаянія и Евхаристіи“. Передъ ангельской пѣснью Богородицѣ: „истинные христіане должны тщательно избѣгать суетвѣрій, которыми оскорбляютъ, утверждая, что почитаютъ все-святую Матерь Иисуса Христа; но они тѣмъ болѣе будутъ вѣрны чувствамъ почтенія, любви и упованія, какія должны Ей и какія входятъ въ наслѣдіе каеодической вѣры и благочестія. Молитва, столь распространенная и столь прекрасная, извѣстная подъ именемъ Ave Maria, присволяетъ намъ слова, обращенныя къ Божіей Матери архангеломъ Гавріиломъ и св. Елизаветой (Лук. I, 28 и 42). Затѣмъ слѣдуетъ молитва („Богородице Дѣво“), съ обыкновеннымъ на Западѣ добавленіемъ: „святая Марія, Матерь Иисуса Христа, Господа и Бога нашего, моли за насъ, несчастныхъ грѣшниковъ, нынѣ и въ часъ нашей смерти. Аминь“.

Таково содержаніе этой краткой книжки, далеко не излагающей всѣхъ догматовъ вѣры и всѣхъ частныхъ богопочтенія быть можетъ и съ той мыслью, что ученіе „человѣческой церкви“ не новое, а общехристіанское, и каеодическое, извѣстное много вѣковъ), но весьма опредѣленно замѣчающей общее отношеніе новыхъ галликанцевъ къ этимъ вопросамъ.

## II.

Признаками вселенскости для отдѣльныхъ церквей о. Пиаццигъ считаетъ: 1) православіе вѣры, какъ оно выражено въ Символѣ

вѣры (причемъ прибавленіе Filioque признаеть неправильнымъ, какъ мы видѣли выше) и въ постановленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ; 2) таинства; 3) непрерывность отъ апостоловъ и правильность іерархіи.

Въ составъ понимаемыхъ такимъ образомъ вселенскихъ церквей, о. Пиацци въключаетъ: восточныя православныя церкви старо-католиковъ Голландіи, Германіи, Швейцаріи и Франціи \*) англиканскую церковь.

Такимъ образомъ вмѣстѣ ставятся церкви: восточная и англиканская. Но отношенія къ той и къ другой разнятся существенно.

Въ приложеніи къ сборнику рѣчей, произнесенныхъ о. Пиацциомъ въ 1878 г. \*\*) находится между другими статейка „восточная православная церковь“, которую и переводимъ здѣсь:

„Предшествующая программа религіознаго единства, въ которой мы старались выразить кратко и точно принципы истинной каеодичности, не есть благородная утопія, ни даже видѣніе далекаго будущаго: она отвѣчаетъ дѣйствительностямъ, ежедневно возрастающимъ. Важность собраній, происходившихъ въ Боннѣ подъ предсѣдательствомъ Деллингера, для соединенія церквей, не ускользнула ни отъ одного серіознаго ума. А между тѣмъ именно въ порядкѣ указанныхъ нами идей состоялось сближеніе между выдающимися людьми, представляющими на этихъ собраніяхъ церковь греко-россійскую, церковь англо-американскую и старо-католиковъ. Несомнѣнно, это сближеніе и есть лишь сближеніе; но позволительно ждать отъ него чего-нибудь болѣе полнаго и лучшаго.

„Скажемъ не обинуясь и рискуя задѣть гордые и легкомысленные предрасудки римскаго или протестантскаго запада: православная восточная церковь представляется намъ призванной имѣть значительное вліяніе въ дѣлѣ возстановленія, надъ которымъ трудится христіанство. Эта церковь сама ниспала и можно сказать, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ни одна не ниспала такъ, какъ она. Но если, употребляя библейскій образъ, тѣло ея сожжено и истерзано, то ни одна изъ костей ея не была

\*) Теперь слѣдовало бы прибавить: «и Австріи».

\*\*) Principes de réforme catholique—conférences de 1878 au cirque d'Hiver — par Hyacinthe Loyson, prêtre—Paris, Granart, 1878.

сокрушена: „кость не сокрушится отъ него“. Несмотря на свои бѣдствія и можетъ быть благодаря имъ, она избавилась отъ казненій протестантизма какъ отъ преувеличеній романизма, и недвижимая хранительница обѣтованій будущаго равно какъ учреждений прошедшаго, подобная въ нѣкоторомъ родѣ еврейскому народу въ ветхомъ заветѣ, какъ онъ одинокая среди великихъ надменныхъ цивилизацій, повергнутая къ ногамъ дикихъ варваровъ, она тѣмъ не менѣе остается историческимъ стволomъ видимой церкви и слѣдовательно центромъ, который даетъ Промыслomъ и вокругъ котораго совершаются рано или поздно реформа и единство христіанства.

„Выражаясь такъ, да благоволятъ вѣрить, я не слѣдую никакому сектантскому влеченію и особенно далеко держусь отъ этихъ узкихъ и страстныхъ умовъ, настоящихъ ультрамонтанъ греческаго или русскаго православія, которые требуютъ въ свою пользу, или скорѣй себѣ во вредъ, исключительности и непогрѣшимости, которыхъ къ счастью это православіе не желаетъ, ибо такія притязанія были бы достаточны, чтобъ отдалить отъ него всѣ просвѣщенные умы, равно какъ всѣ благородныя сердца“.

Далѣе приводятся письма: Іоанна Коматера, патріарха константинопольскаго къ папѣ Иннокентію III, и слѣдующее за нимъ на разстояніи семи вѣковъ, посланіе константинопольскаго патріарха 1870 г., по случаю приглашенія со стороны папы Пія IX на ватиканскій соборъ. Прекрасныя письма эти краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о глубокомъ и неизмѣнномъ православіи Востока.

„Другая форма индивидуализма есть индивидуализмъ собирательный, по которому какая-нибудь провинція или часть церкви ставитъ себя на мѣсто вселенской церкви. Такова великая ошибка церкви западной, церкви латинской, какъ говорили нѣкогда, церкви римской, какъ говорятъ теперь: она приписываетъ себѣ одной каѳоличество. На Востокѣ есть восемьдесятъ милліоновъ христіанъ, имѣющихъ ту же вѣру и тѣ же таинства, какъ и мы, управляемыхъ епископствомъ, восходящимъ несомнѣнно до Апостоловъ, и которыхъ нѣкогда самъ Римъ созывалъ на свои соборы, въ Ліонъ и во Флоренцію, чтобы договариваться съ ними не о подчиненіи, а о соединеніи.

„По какому праву говорите вы о насолнческихъ догматахъ, о всеобщей вѣрѣ, совершенно не принимая въ расчетъ этой церкви, древнѣйшей и неизмѣннѣйшей изъ всѣхъ? По какому праву, уединяясь такимъ образомъ въ вышемъ гордомъ эгоизмѣ, омѣете вы возвѣщать проткое и святое таинство единенія? „Возлюбимъ другъ друга, да единомыслиемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа!“ — такъ воспѣваетъ церковь греческая въ своей литургіи, и съ этими прекрасными словами вы мнѣ позволите сопоставить другія, не менѣе прекрасныя, которыя какъ бы комментируютъ ихъ и которыми отвѣтили Пію IX патриархи и епископы Востока.

„Непогрѣшимость пребываетъ единственно во всеобщности церкви, соединенной взаимной любовью; неизмѣнность догмата, равно какъ чистота обряда, вѣрныя храненію не какой-либо іерархіи, но всего народа церкви, которая есть тѣло Христова (Посланіе Восточныхъ патриарховъ, 6 мая 1848 г.)<sup>10)</sup>. Вотъ несомнѣнно одно изъ наиболѣе возвышенныхъ и наиболѣе рѣшительныхъ словъ, произнесенныхъ въ наше время, но вѣсть съ тѣмъ — одно изъ наименѣе знаемыхъ. Когда я вижу, какъ эти варвары, какъ мы ихъ называемъ, преподаютъ намъ такіа наставленія, я краснѣю за Западъ, — но въ то же время привѣтствую на Востокѣ, въ громъ и врови<sup>11)</sup>, знавъ — предвѣстникъ могучаго разсвѣта и новыхъ судебъ этой древней церкви!“

О. Пиаццетъ вѣритъ, что внутренне осуществилось уже единство между ею и восточной церковью. Увѣренный поэтому, что современемъ внутреннее единство скажется и внѣшнимъ признаніемъ, онъ терпѣливо ждетъ, когда ходъ событій дастъ осуществиться и этимъ его чаяніямъ. Покамѣстъ же онъ относится къ намъ съ несомнѣннѣйшимъ участіемъ и любовью, исключаящей всякую назойливость и всякую мысль о себѣ: онъ вѣритъ въ наше православіе.

Но считая своихъ столь близкими къ намъ въ теоріи, на практикѣ о. Пиаццетъ, или и вообще старо-католики оказались въ сближеніи съ англичанами.

Существенное различіе между англиканской и галиканской

<sup>10)</sup> О. Пиаццетъ имѣетъ, очевидно, въ виду §§ 16 и 17 Посланія.

<sup>11)</sup> Чтеніе происходило во время Восточной войны.

перивами — въ культѣ, ибо что касается прибавленія въ символѣ, то оно 1) практически, хотя не теоретически раздѣляется и галликанцами, 2) встрѣчаетъ уже и теперь возвращенія и у англиканцевъ<sup>11)</sup>. — Различія культа касаются вечерныхъ, Таинствъ. Признавая необходимость въ церкви Семьи Таинствъ, о. Лаузонъ не считаетъ въ то же время существенно важнымъ того, что англиканцы лишь двумя изъ нихъ даютъ имя Таинствъ: ибо шесть Таинствъ въ действительности совершаются, и притомъ какъ необходимыя, у англиканцевъ; следовательно споръ о названіи является собственно научнымъ, а не религіознымъ споромъ. Но важно: 1) неправильность ученія объ Евхаристіи, 2) отсутствіе Елеосвященія. Относительно перваго отчасти, по словамъ о. Лаузона, хоть то, что тутъ дается свобода мнѣній — а бы означалъ: дается вопреки „39 членамъ“ (которые вообще весьма неудовлетворительны, какъ выраженія воззрѣній англиканской церкви, т. е. далеко не соответствуютъ этимъ воззрѣніямъ), еслибы англиканцы — „ритуалисты“ (т. е. признающіе Преосуществленіе) не угораздилось даже въ 39 членахъ найти опору для этой свободы. — Вторыхъ, практически англиканцы не признаютъ молитвы за умершихъ<sup>12)</sup>. Между тѣмъ о. Гиацинтъ счи-

<sup>11)</sup> О. Гиацинтъ передавалъ мнѣ слова одного выдающагося представителя англиканской церкви, который, признавая прибавленіе Filioque неправильнымъ, утверждалъ, что народъ въ Англіи не готовъ къ отиженію его: попытка отиженія привела бы сильное волненіе, ибо народъ былъ бы увѣренъ, что «мѣняютъ Троицу». Что касается вопроса, не входящаго въ символъ — о значеніи Св. Преданія, то «6-й членъ» англиканцевъ говоритъ о довлѣмости Писанія: но не говоря даже о нестойкости вообще такого ученія, ни о противорѣчій его со всѣмъ строгимъ англиканской церкви, достаточно угадать, хотя и возмѣщаемое доселѣ официально, оно разбивается въ англійской же церкви съ двухъ сторонъ: «высоко-церковники» постоянно выдвигаютъ въ принципъ ученія принятъ древней церкви; «либеральное духовенство» (broad Church — широкая церковь), вообще съ открытой свободой относящееся къ «39 членамъ» однаково опровергаетъ и ученіе объ авторитетѣ папы, и протестантское ученіе о довлѣмости Писанія, безъ всякаго руководящаго авторитета: оно указываетъ на нелогичность и неправильность такого воззрѣнія, при которомъ «всякій протестантъ является папой», и при которомъ «массы текстовъ, извлеченныхъ изъ Писанія и употребляемыхъ въ противоположныхъ толкованіяхъ лишь затемнили воздухъ».

<sup>12)</sup> Я употребилъ слово «практически», ибо въ теоріи англиканцы, можетъ быть, и не такъ далеки были бы отъ насъ. Приведу два свидѣтельства. Среди направленія, господствующаго въ англиканской церкви, «высоко-церковнаго», одной изъ

тасть необходимой въ церкви молитву за усопшихъ. Онъ не учитъ о „чистилицѣ“ и полагаетъ, что у насъ просто нѣтъ данныхъ, чтобы судить такъ о мирѣ загробномъ, невѣдомомъ и непонятномъ для насъ. Онъ предпочелъ бы на теоретическій вопросъ отвѣчать, напримеръ, такъ: „по внутреннему чувству и по наставленію церкви, некои молившейся за умершихъ, мы несомнѣнно знаемъ, что такая молитва необходима; сѣдова-тельно, по смерти есть какое-то состояніе, при которомъ убитыя эти наши молитвы“<sup>14)</sup>.

Отъ недочеты англиканской церкви заставляютъ е. Пиддингтъ утверждать, что эти церковь не живетъ полною церковною жизнью; что ей многое еще остается сдѣлать.

Но въ то же время духъ вселенности сохраняется въ англиканской церкви; правильность ея іерархіи представляется старымъ католикамъ несомнѣнной. (Вопреки увѣреніямъ католическихъ

настоящихъ книгъ для духовенства служатъ чтенія епископа каллеорисскаго Киппа: «Двойное свидѣтельство церкви» (The double witness of the Church, by Bishop W. I. Kirby). Въ этой сочиненіи епископъ и уважающій авторитетомъ по своему выражался практика древней церкви. Делаясь о древнихъ англичанахъ, епископъ особнъ суждваетъ, что въ церкви со временъ Апостольскихъ была молитва за умершихъ, и поясняетъ, что въ англиканской церкви, она упразднена въ виду злоупотребленій и превратныхъ толкованій римскихъ. Но читатель Киппа, привыкнувъ высоко ставить практику древней церкви, очевидно, придаетъ значеніе этому обычаю, случайно упраздненному въ его церкви. — Въ Anglican Obligation Миддлтъ описываетъ англиканскихъ церквей на материкѣ Европы, помѣтивъ еще въ 1887—1888 г., прекрасная статья: «Некоторые черты современнаго романизма». Статья эта написана лицомъ дождимымъ и выдающимся въ церкви, кажется, однимъ изъ континентальныхъ епископовъ. Здѣсь, по рассказѣ о католическихъ заупокойныхъ обѣдахъ мы находимъ такое мѣсто: «Можно сказать, что все это неслучайно божье ходатайство за нашихъ живыхъ друзей и просьбы о ходатайствѣ съ актъ сверова. Если мы вѣримъ, что они живы и имѣютъ сознаніе и вслѣдъ смерти, то почему имъ не продолжать того же обычая взаимнаго ходатайства, какъ когда они были на землѣ? Но однимъ изъ послѣдствій такой доктрины о Чистилицѣ и ученія, собравшагося вокругъ нея, было, повидимому, возникновеніе претруды на пути взаимнаго ходатайства между живыми; такъ, что стало обычайемъ и болѣе въ послѣднюю въ нѣкоторыхъ частяхъ римско-католической церкви не мнѣлось ни на кого изъ умершихъ. Такимъ образомъ взглядъ, по которому молитва за умершихъ была бы продолженіемъ молитвы за живыхъ, взглядъ этотъ не признается неправильнымъ».

<sup>14)</sup> Слово о Луазона я не помню, но полагаю, что вѣрно передаю его мысль. А онъ полагаетъ, что такіа мысли согласны съ воззрѣніемъ восточной церкви!

ученыхъ), — и старо-католики не могутъ хотѣть отказываться отъ связи съ этой церковью, судьба которой подобна ихъ судьбѣ, и считаютъ англиканскую церковь въ числѣ „каволическихъ“, принадлежащихъ къ каволическому единству, церкви. — Въ рѣчь о догматическомъ каволичествѣ, приведенная нами изъ нея слова о восточной церкви продолжаются такъ: „что сказать объ Англии и Америкѣ и объ этой великой епископальной церкви, такъ мало видимой, такъ мало понимаемой, во Франціи и полагающей часть своей силы и славы въ восхожденіи неперерывной и живой цѣпи до начала христіанства? Когда я несподина ея епископовъ на этомъ островѣ, свидѣю и болѣе и болѣе дружественномъ, какъ отрадно мнѣ было видѣть въ галлерейхъ, гдѣ сохраняются портреты ихъ предшественниковъ, рядъ римскихъ епископовъ, рядъ французскихъ по продолженію или монаховъ по преемству — представляющихъ безъ перерыва въ рядъ епископовъ англиканскихъ и брачныхъ! Совершилась не революція, но реформа. Эта церковь тоже имѣетъ права быть спрошеной, когда дѣло идетъ о каволической вѣрѣ!“ За указанной нами выше главой „Православная восточная церковь“, слѣдуетъ другая краткая глава: „Епископальная англо-американская церковь“. О. Пиаццетти приводитъ здѣсь слова Жозефа де-Местра, сказанныя еще въ концѣ прошлаго вѣка: „если когда либо христіане облизятся, какъ все побуждаетъ ихъ, то, кажется, движеніе должно произойти отъ англійской церкви... Не можно рассматривать какъ химическаго несредина, способнаго облизить элементъ несомнѣваемый на природѣ“. О. Дуазонъ продолжаетъ затѣмъ: „въ самомъ дѣлѣ, если церковь греческая должна служить точкой опоры, въ смыслѣ, который я только что разъяснилъ, для возстановленія великаго каволическаго единства, то церковь англиканская будетъ рычагомъ для этого возстановленія“. И какъ предыдущая глава оканчивалась посланіями константинопольскихъ патріарховъ, такъ эта оканчивается извлеченіемъ изъ актовъ ламбетскаго собора англиканскихъ епископовъ въ 1878 г., актовъ, значеніе которыхъ, хотя въ иномъ смыслѣ, весьма существенно для старо-католиковъ. О. Пиаццетти приводитъ изъ нихъ: введеніе, представляющее старо-католикамъ Франціи картину братскаго и обширнаго собора епископовъ, и говорящее о принятіи ими передъ соборомъ „св. таинства Тѣла и Крови Господа“; затѣмъ



отрывокъ, свидѣтельствующій о единеніи англиканскихъ церквей; и наконецъ отрывокъ „о положеніи, какое англиканская церковь должна принять по отношенію къ старо-католикамъ и другимъ лицамъ, которые, на континентѣ Европы, отделились отъ римской церкви и желаютъ вступить въ общеніе съ англійскими или америганскими церквями“. Для этихъ послѣднихъ акты излагаютъ кратко основанія англиканской церкви (между прочимъ не требующей единообразія и признающей свободу національныхъ церквей) и предлагаетъ имъ сочувствіе и поддержку, оставаясь на почвѣ англиканской церкви и вообще прося епископовъ „имѣть попеченіе обо всѣхъ подобныхъ случаяхъ, гдѣ обстоятельства того потребуютъ“.

Англиканцы много сдѣлали для старо-католиковъ. Не говоря о матеріальной поддержкѣ, которую отчасти оказывали и продолжаютъ оказывать старо-католикамъ частныя лица и кружки, принадлежашіе къ англо-американской церкви, — существенная англиканская церковь постоянно оказывала имъ стойкую нравственную поддержку, столь важную въ подобномъ дѣлѣ и этомъ критическомъ, переходномъ періодѣ. Что касается старо-католиковъ Франціи, то здѣсь, по разнымъ причинамъ: не внутреннимъ обстоятельствамъ населенія, по краткости времени, которое проповѣдуетъ о. Луазонъ (французское правительство лишь въ 1878 г. дозволило ему проповѣдь противъ папства), по свойству дарованій о. Луазона, который признаетъ въ себѣ даръ проповѣдника, но никакъ не даръ епископа, — во всѣмъ этомъ и подобнымъ причинамъ во Франціи не сложилось организованной старо-католической епархіи. Церковь о. Луазона, какъ онъ определяетъ ее, состоитъ лишь — миссія, имѣющая одинъ постоянный храмъ и четырехъ священниковъ, проповѣдующихъ въ Парижѣ и ѣздящихъ съ проповѣдью по Франціи. И вотъ между тѣмъ посвященіе священнослужителей совершается швейцарскимъ старо-католическимъ епископомъ (Герцогомъ); временное руководство галликанской церковью приняли на себя англиканскіе епископы: одинъ изъ нихъ считается временнымъ епископомъ церкви галликанской, въ которой о. Пиаццетъ имѣетъ званіе: „епископальнаго викарія“<sup>14)</sup>. Въ этомъ необыкновенномъ совмѣщеніи

<sup>14)</sup> Краткія свѣдѣнія о галл. церкви, по листку англійскаго повѣстительнаго ко-

для насъ на мало страннаго и сомнительнаго (хотя степень странности усиливается, мнѣ кажется, тѣмъ, что у насъ мало знаютъ англиканское духовенство). Но независимо отъ вопроса о правильности или неправильности дѣйствій старо-католиковъ въ этомъ случаѣ, нельзя не признать, что англиканцамъ они должны быть благодарны за то, что тѣ оказали имъ попеченіе и въ этомъ столь важномъ отношеніи. Англиканскій епископъ совершаетъ и конфирмацію дѣтей въ галиканской церкви, но въ храмѣ о. Паданита и по обряду галиканской церкви. Тамъ былъ конфирмованъ и сынъ о. Паданита, Павелъ Луазонъ. Конфирмація совершается ежегодно. Въ 1887 году епископъ Коксъ конфирмовалъ 40 дѣтей.

Несмотря однако на все заслуги англиканцевъ передъ общиной о. Луазона и на все заботы матеріальныя и нравственныя, какия они продолжаютъ имѣть объ этой общинѣ, о. Паданитъ не преуменьшаетъ значенія англиканской церкви и ставитъ опредѣленную грань между нею и восточной церковью. Мы привели вышесказанное о. Луазонемъ объ обрядахъ церкви въ 1878 году. Въ предисловіи 1888 году, онъ былъ приглашенъ въ качествѣ въ слѣдствіе представителей англиканскихъ церквей на конгрессъ Европы, въ Монтрѣ (въ Швейцаріи) и здѣсь говорилъ рѣчь о своемъ дѣлѣ; въ заключеніе обращаясь къ англиканской церкви, онъ сказалъ лишь слѣдующее: „церковь англиканская представляется мнѣ имѣющей совершенно особую миссію въ приготовленіи этого великаго дѣла единства, не только духовнаго, но органическаго и видимаго“. Приведя затѣмъ упомянутыя уже нами слова Ж. де-Местра, о. Паданитъ кончаетъ свою рѣчь такъ: „въ дѣлѣ церковной организаціи, англиканская церковь есть, можетъ быть, наша лучшая надежда будущаго. Она стоитъ въ срединѣ, которую я не боюсь назвать указанной Провидицею; между абсолютизмомъ римской церкви и анархіей протестантскихъ церквей. Да остается англиканская церковь церковью на-

житета; съ ожиданіемъ посвященія французскаго епископа, преосв. Кливеландъ Коксъ (епископъ западнаго Нью-Йорка); посвящающій епископъ, преосв. Ла-Дженьеръ (англійскій епископъ); коадьюторъ о. Паданитъ Луазонъ, епископальный викарій, — вмѣстѣ съ четырьмя другими священниками составляютъ дѣйствующее духовенство».

ционально, но да становится она въ то же время болѣе и болѣе церковью католической! Ей принадлежитъ, въ значительной степени, возстановить истинное католичество Запада“.

Въ нашемъ парижскомъ храмѣ о. Гиацинтъ бывалъ, и наше богослуженіе производило сильное впечатлѣніе на него. Сынъ его, бывающій при нашей службѣ и понимаетъ нѣсколько нашу богослужебный языкъ. Объ отношеніяхъ своихъ съ представителями нашего духовенства въ Парижѣ, о. Гиацинтъ говорилъ мнѣ съ большимъ тактомъ и сдержанностью. Покойный о. Васильевъ, по словамъ о. Гиацинта, сочувственно относился къ старо-католическому движению и исходилъ, что въ принципахъ нѣтъ препятствій для соединенія; но практически считалъ соединеніе невозможнымъ, указывая, что для народа западнаго наши посты неудобопріемлемы, а народъ у насъ съездъ бы ересью соединеніе съ людьми, на соображающими постовъ. Затѣмъ о. Прижеваль на сочувствовалъ старо-католикамъ, Нынешній же настоятель, о. Тачадоуэ, опять весьма сочувственно, по словамъ о. Луазона, относится къ нимъ.

### III.

Обращаюсь теперь къ положенію старо-католиковъ во Франціи! Въ упомянутой уже рѣчи на съѣздѣ въ Монтрѣ г-номъ прошлаго года, о. Луазонъ говорилъ: „въ своихъ глубинахъ массахъ Франція осталась религіозной. Если она не клерикальна, то еще мѣше она атеистична. Однако даже, она сильно привязана къ католицизму. Можетъ быть она могла стать протестантской въ XVI вѣкѣ, но она не можетъ стать такой теперь. Мнѣ не надо другихъ доказательствъ кромѣ почти совершеннаго безсилія обширной пропаганды, производимой въ протестантскомъ смыслѣ, въ теченіе послѣднихъ восемнадцати лѣтъ. Я могъ бы прибавить въ случаѣ надобности признаніе нѣсколькихъ изъ наиболее просвѣщенныхъ протестантовъ<sup>16)</sup>. Протестантизмъ притомъ есть

<sup>16)</sup> При другомъ случаѣ о. Гиацинтъ приводилъ слова человека весьма извѣстнаго и на Западѣ, и у насъ, пастора Эдмонда де-Пресенсе, одного изъ замѣчательнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ дѣятелей современнаго французскаго протестантизма: «я убѣжденъ, писалъ Пресенсе въ своей исторіи ватиканскаго собора,

слово очень неопредѣленное и которое требует опредѣленія: мы съ вами *протестанты*, ибо *протестуемъ* противъ заблужденій и злоупотребленій, введенныхъ въ церковь Христову; но протестантизмъ въ формахъ, въ какія онъ облеченъ во Франціи, совершенно антипатиченъ преданіямъ и духу нашего племени.

„Франціи нужна религиозная реформа, возстающая изъ нѣдръ самой ея національной церкви и сохраняющая тщательно въ ученіи и богопочтеніи существенныя черты единоличества. Франціи нужно не *протестантскую* реформу, но реформу *католическую*.

„Какое должно быть главное дѣло этой реформы? Создать ли, вѣдъ настоящаго строя, поспѣшную, болѣе или менѣе септантскую церковную организацію? Нѣтъ! Скорѣе — дѣйствовать на мысли и на совѣсти въ самомъ нѣдрѣ римско-католической церкви.

„Я стараюсь трудиться въ этомъ смыслѣ, въ продолженіи 18 лѣтъ, не только письменно, но и при помощи многочисленныхъ бесѣдъ, происходящихъ въ Парижѣ и департаментахъ; я стараюсь о томъ же и въ частныхъ сношеніяхъ, какія я поддерживаю съ римско-католическими священниками и мірянами.

„Духовенство участвуетъ болѣе, чѣмъ думаютъ обыкновенно, въ указанномъ настроеніи. Оно не имѣетъ никакой склонности къ протестантизму, но наиболѣе выдающіеся члены его проми-

---

что не подъ формою современнаго протестантизма Франціи получить Евангеліе. Протестантизмъ можетъ содѣйствовать ускоренію реформы болѣе обширной и болѣе дѣйствительной, но онъ не совершитъ ее одинъ; нужно непремѣнно, чтобы она родилась и развилась въ самомъ нѣдрѣ католичества, съ условіемъ, чтобы и самое католичество преобразовалось и порвало бы связь съ идоноклоническимъ и необузданнымъ ультрамонтанствомъ, которое губить его и погубило бы на-вѣрное страну, еслибы за этия торжества не слѣдовалъ новый день». Въ другомъ мѣстѣ, по поводу свидѣнія старо-католиковъ, на которомъ оба они: Прессенсе и с. Гиданъ, присутствовали, Прессенсе пишетъ: «не какъ септантъ, думающій только о своей колокольнѣ и о своей маленькой церкви, я изучаю этотъ великій религиозный кризисъ католицизма. Я слѣжу за нимъ въ его разнообразныхъ фазахъ съ величайшимъ интересомъ. Убѣжденный, что не будетъ дано другой религиозной формѣ дѣйствовать успѣшно въ нашихъ латинскихъ странахъ, я жду возвращенія нравственнаго могущества для религіи среди насъ лишь въ томъ случаѣ, если католическая церковь согласится преобразоваться серьезно. Если эта реформа не состоится, то можно сказать, что дѣло проиграно для христіанства въ нашемъ племени».

знуты дуновеніемъ христіанскаго либерализма. Проповѣдники какъ о. Дидонъ, какъ аббаты Церро и Фремонъ, достойнымъ образомъ отвѣчаютъ свѣтлымъ писателямъ, какъ покойный Францъ Ленорманъ, какъ г. Мельхиоръ де-Вогюе и г. Анатоля Леруа-Болье. Духъ Дарбуа, Дюпанлу, Лакордеровъ, Гратри, Монталамберовъ, Кошецовъ—не умеръ во французской церкви.

„Мы только что видѣли, что роль католиковъ свободомыслящихъ и преобразующихъ не есть — основать секту, но есть — дѣйствовать на самую римско-католическую церковь, на подобіе заката, о которой говоритъ Евангеліе: „чему. угодно царство Божіе? Оно подобно закату, которую женщина залзивши положила въ три мѣры муки, доколѣ не оскеле все“ (Л. 12, 20—21).

„Должны ли мы были остановиться на этомъ или пойти далѣе? Я спрашивалъ себя объ этомъ нѣсколько разъ, и не безъ нѣкоторой муки. Цимъръ Дѣллингера, этого почтеннаго патріарха католической реформы не оставался безъ значительнаго на мѣсяцъ не переставала противиться затѣканіемъ догматамъ и отлученіямъ, но она не вошла въ составъ германскихъ старо-католиковъ.

„По вѣдомъ размышленіи, я сталъ долгомъ дѣйствовать иначе, чѣмъ этотъ знаменитый учитель. Я побоялся отвѣтаться отъ права моего общества, нравъ, емоинымъ каждую минуту измѣниться въ обязанности, и я не пожелалъ признать, хотя бы казуальнымъ образомъ, вѣднмости отлученія, которое поразитъ противниковъ новыхъ догматовъ.

„Мои друзья и я, мы сочли обязанностью не закрывать уши на просьбы католиковъ, которые, несправедливо изгнанные, какъ и мы, изъ своей церкви, или не будучи въ состояніи дышать въ атмосферѣ, прибѣгли для себя и для своихъ дѣтей къ нашему служенію священниковъ христіанскихъ и католическихъ. Въ этомъ отношеніи обязанности и касающіяся религіознаго воспитанія дѣтей показали намъ особенно важными и настоятельными.

„Наконѣцъ мы признали, что даже съ точки зрѣнія дѣйствія производимаго на мнѣніе и на совѣсти внутри римской церкви, существованіе общественнаго святилища преобразованнаго католицизма, въ такомъ центрѣ, какъ Парижъ, давало намъ болѣе твердую точку опоры. Когда дѣло идетъ о нравственныхъ и религіозныхъ

преобразованіяхъ, доказательство словесное недостаточно, — надо прибавить къ нему доказательство дѣломъ.

„Мы заставили даже тѣхъ, кто не принимаетъ ихъ, уважать преобразованія наиболее антипатичныя римской курии, и чтобъ говорить лишь объ одномъ, то, о которомъ, во времена тридентскаго собора папа Пій IV говорилъ: „позволить священникамъ бракъ — значитъ низвести наду на степень лишь епископа римскаго“. Женясь едва 16 лѣтъ тому назадъ, я очень хорошо зналъ, что я нападаю на специальный французскій предрасудокъ. „Есть французы, говорилъ Гизо, которые не вѣрятъ въ бытіе Вожіе, но гирятъ въ безбрачіе священниковъ“. И вотъ теперь именно утвержденіе свободы честнаго брака для священниковъ, вивствѣ съ отрицаніемъ непогрѣдимости папы, возбуждаетъ наиболее восторженныя рукописанія въ обширныхъ аудиторияхъ, передъ которыми я говорю въ Паризѣ и въ департаментахъ. Это, можно сказать, есть признакъ времени“.

„Насолическая резерва во Франціи насчетъ дѣла еще болѣе великаго: христіанскаго единства въ мірѣ. Объ этомъ единствѣ Иисусъ Христосъ молился передъ принесеніемъ Своей жертвы, и мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что молитва его рано или поздно исполнится: „Молю Тебя, Отче мой, да будутъ они едино въ насъ, чтобы міръ вѣрнулъ, что Ты мнѣ послалъ!“ (Іоан. 17, 21).

„Позвѣщенія свѣдѣнія, какия я имѣю о нѣтъ талиандской церкви, это — пересланный мнѣ листокъ, разосланный комитетомъ англійскихъ и американскихъ дамъ, живущихъ во Франціи, и въ южнѣ дѣлье помогала денежными средствами весьма работной церкви о. Луазона. Теперь дамы поставили себѣ цѣлю „обезпеченіе постоянной часовни и помѣщенія для о. Гуаццья, который долженъ простирать гостепріимство часто далеко за свои средства, для священниковъ, приходящихъ къ нему, — ннѣз явно, другіе — тайно, чтобъ совѣщаться или пребывать съ нимъ“.

„Старо-католическіе и англиканскіе епископы, продолжаютъ лѣтеть, бывають порой его гостями, и его настоящее жилище положительно слишкомъ мало, чтобъ содѣлать его служенію<sup>17)</sup>. Многіе священники ждуть освобожденія отъ духовнаго

<sup>17)</sup> Теперь о. Луазонъ и его сотрудники живутъ скромно, но по крайней мѣрѣ

порабощенія, но имъ нужно помочь, по крайней мѣрѣ въ началѣ, или имъ придется лишь выбирать между посрѣднимъ и постыднымъ возвращеніемъ къ Риму, или нищетой, одиночествомъ и голодной смертью. И если вспомнить, что каждый достойный священникъ, который ищетъ избавиться отъ папскаго ига, приходитъ къ своему рѣшенію не только черезъ долгое и старательное изученіе и зрѣлое убѣжденіе, но почти всегда разрывая свое сердце и терзая душу, ибо почти всегда ему приходится порывать воѣ связи семьи и дружбы, то конечно ни одинъ христіанинъ, сердцу котораго близки людскія скорби и благо церкви, не можетъ отказать въ своей помощи, даже до личнаго самопожертвованія, въ этомъ жизненномъ дѣлѣ Божіемъ. Шестъ священниковъ обращались къ о. Гіацинту въ одинъ мѣсяць — послѣдній ноябрь. Въ эти смутныя и трудныя времена мы не знаемъ, какое бѣдствіе можетъ предстоять горсти вѣрныхъ, собравшихся вокругъ открытой Библии и свободнаго благоувѣстія, желающихъ религіозной свободы и французской католической (не римской) церкви, по плану англо-американской епископальной церкви“...

Къ обращенію комитета присоединенъ отрывокъ изъ незадолго до того сказанной рѣчи о Гіацинта:

„Послѣ столькихъ лѣтъ тяжкаго и часто непонимаемаго труда, я имѣю великое утѣшеніе видѣть, что сѣмя, посѣянное на благодарной почвѣ, среди скалъ и развалинъ, прорастаетъ, съ благословеніемъ Божіимъ; и если мы можемъ выдержать наше положеніе и продолжать дальше, я вѣрю, что недалеко время, когда мы вступимъ въ зрѣлое поле жатвы. И добрые жатели готовы присоединиться къ намъ, если мы сможемъ помочь имъ вырваться изъ ихъ жестокихъ узъ и дать имъ поддержку—ибо дѣлатель достоинъ своей mzды—или какъ можетъ онъ жить? И надо помнить, что Римъ дѣлаетъ своихъ служителей неспособными ко всѣмъ другимъ жизненнымъ призваніямъ. Ожидать, чтобъ достойные священники, занимающіе почетное и достаточно

---

могутъ считаться (благодаря вѣрнымъ друзьямъ) обеспеченными. Но этотъ человѣкъ, занимавшій до 1870 г. одно изъ самыхъ видныхъ положеній среди католическаго духовенства Париза, впоследствии не-разъ и по-долгу не имѣлъ совсѣмъ никакихъ средствъ.

обставленное мѣсто въ римской церкви, забрались на одной и заброшенный чердакъ въ великомъ всемірномъ городѣ, есть ожидать, что человѣкъ получитъ крылья, бросившись съ крыши дома. Двѣ постели можно сдѣлать изъ одной и мы съ радостью раздѣлили бы нашъ хлѣбъ на безконечныя доли, но есть предѣлы всякому человѣческому владѣнію и усилію. Малая, быстрая помощь, гораздо лучше, чѣмъ изобиліе немного слишкомъ поздно! Зловѣщій крикъ — надъ нами во Франціи, и Богъ одинъ знаетъ, какое бѣдствіе и ужасъ предстоить намъ. Итакъ будемъ стоять и дѣйствовать, пока не слишкомъ поздно...

„Въ моихъ миссіонерскихъ путешествіяхъ по Франціи я могу засвидѣтельствовать о большой переимѣнѣ въ общественномъ мнѣніи съ тѣхъ поръ, какъ мы начали наше дѣло реформы, и очень часто о коренной переимѣнѣ въ личныхъ убѣжденіяхъ; и недавно на востокъ Франціи, гдѣ я говорилъ въ главныхъ городахъ, я болѣе чѣмъ когда-либо убѣдился, что болѣе половины католической Франціи находятся внѣ римской церкви. Перестали ли они быть католиками? ни одинъ на сотню, нужно бы сказать ни одинъ на тысячу—ибо невѣріе есть весьма часто лишь предлогъ для уклоненія отъ требованій римскаго суевѣрія, и видимое отрицаніе и равнодушіе суть лишь поверхностныя прикрытія затрудненія и невѣдѣнія“. Протестантомъ же, думаетъ о. Пачиатъ, не станетъ и одинъ на десять тысячъ: „протестантизмъ въ его настоящей формѣ не годится для французскаго народа, ни для другихъ латинскихъ народовъ, и французскіе протестанты признаютъ, что число и вліяніе ихъ уменьшается <sup>13)</sup>); во Франціи сорокъ милліоновъ католиковъ и менѣе милліона протестантовъ. Но они — дружественны къ намъ и мы любимъ ихъ <sup>14)</sup>. Въ два прошедшіе мѣсяца я былъ приглашенъ проповѣдовать въ болѣе чѣмъ двадцать протестантскихъ церквей, и я принимаю приглашеніе, когда могу. Я пошелъ бы и въ Ватиканъ и проповѣдовалъ бы передъ папой, еслибы я могъ, или въ сина-

<sup>13)</sup> Рѣчь сказана передъ собраніемъ смѣшаннымъ по вѣроисповѣданіямъ.

<sup>14)</sup> Когда еще французское правительство стѣсняло проповѣдь о. Луазона, протестанты давали ему возможность проповѣдовать и съ чрезвычайной терпимостью вслушивали его обличенія и Рима, и протестантизма.



году, какъ дѣлалъ Учитель, и не отказываясь ни на пядь отъ моихъ религіозныхъ убѣжденій, ибо я не сектантъ, но католикъ, въ единственно мѣ законномъ и вѣрномъ христіанскомъ смыслѣ слова Спаситель міра пришелъ не для того, чтобъ основать римскую или греческую, или протестантскую церковь, но Христову церковь, одну и вселенскую. И я высказываю протестантамъ столь же откровенно, какъ римлянамъ, мои воззрѣнія на этотъ жизненный предметъ; и очень рѣдко мы расстаемся безъ возраженій съ ихъ стороны симпатіи къ истинной и евангельской реформѣ среди римскихъ католиковъ—такой, надъ какою мы, старо-католики, трудимся.

„Мы не расколъ и не секта, ибо мы остаемся вѣрны историческому епископству, и принадлежа къ латинской вѣтви сохраняемъ латинскій обрядъ посвященія епископами латинской линіи — и слѣдовательно мы не секта; и мы соблюдаемъ полную вѣру первоначальной апостольской церкви, и слѣдовательно — мы не раскольники. И мы молимся за соединеніе или, по крайней мѣрѣ, за союзъ всѣхъ христіанскихъ корпорацій — ибо существуетъ лишь одна вселенская и *каволическая* церковь—*святая* церковь Христова, и всѣ ея члены — братья“!

Такъ кончается лежащій передо мной листокъ.

Въ этомъ очеркѣ я оставилъ въ сторонѣ богатый запасъ весьма здравыхъ, далекихъ отъ односторонности и весьма церковныхъ мыслей: общерелигіозныхъ, нравственныхъ и политическихъ, прекрасно развиваемыхъ о. Гиацинтомъ въ его процвѣтахъ. Но, отступая отъ плана статьи, позволяю себѣ въ заключеніе привести два письма о. Гиацинта, могущія интересовать русскихъ читателей;—письма, писанныя имъ по случаю кончины М. Н. Каткова. Въ началѣ статьи я упомянулъ о чертѣ, весьма плѣнившей меня въ этомъ старцѣ: о его глубокой и теплой любви къ родинѣ. И вотъ, какъ французскій патріотъ, онъ радостно привѣтствовалъ выяснившіяся за послѣднее время дружественныя отношенія французскаго и русскаго народа. Но именно то, что раздѣляло бы насъ отъ многихъ французовъ (что раздѣлило, напримѣръ, насъ отъ великаго знатока Россіи, Леруа Болюе) — наша вѣра и религіозное значеніе Россіи, это особенно тѣсно связываетъ съ нами его симпатіи и особенно

высоко ставить въ его глазахъ связь Франціи съ Россіей. Тѣхъ чувства сказались и въ приводимыхъ письмахъ:

1) Въ редакцію „Московскихъ Вѣдомостей“, отъ 3 августа (н. с.) 1887 г. „Позвольте мнѣ предъ гробомъ знаменитаго сотрудника и друга вашего принести дань моего живаго скорбнаго и почтительнаго сочувствія.

Катковъ понялъ, что при нынѣшнемъ положеніи Европы, естественный, указываемый Провидѣніемъ и необходимый союзникъ Россіи есть Франція.

Катковъ понялъ, что Имперія царей, наследница Римской Имперіи и болѣе великая, чѣмъ эта послѣдняя, призвана не только водворить христіанскую цивилизацію въ Азію, но и остановить въ Европѣ двойное варварство, грозящее намъ: варварство людей войны и варварство людей анархіи.

Онъ понялъ наконецъ, этотъ великій духъ, не отдѣлявшій патриотизма отъ религіи, что православная восточная церковь, столь мало знаемая у насъ, ибо она держится на одинаковомъ разстояніи отъ заблужденій и римскаго католицизма, и протестантизма, двухъ уклоненій Запада, — есть между тѣмъ вѣрный свидѣтель древней католической вѣры и въ то же время твердая надежда будущихъ реформы и единства.

Слава памяти его на землѣ! Миръ душъ его въ небѣ!

2) Открытое письмо члену парижскаго городского совѣта, Лави, отъ 5 августа 1887 г.:

„Я только что ознакомился съ докладомъ, въ которомъ вы возстали съ такой страстностью противъ всего, чѣмъ можно напомнить дѣтству то великое имя Божіе, которое обнимаетъ собою не только религію, но мысль, совѣсть и сердце человека во всемъ, что есть въ нихъ благороднѣйшаго и глубочайшаго.

Почти одновременно я читалъ въ русскихъ газетахъ рассказъ о послѣднихъ минутахъ знаменитаго патриота, который былъ однимъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ и полезныхъ друзей нашей страны, и я видѣлъ, какъ Катковъ, борясь со смертью, безстрашный и набожный вмѣстѣ, приподнималъ лѣвою рукою свою парализованную правую руку и обнялъ грудь свою знаменіемъ креста.

Я желаю, чтобъ русскіе не читали вашего доклада, ни бумагъ вдохновенныхъ тѣмъ же духомъ. Если бы они думали—хотя и ошибочно—что могутъ судить о насъ по такимъ актамъ, они ужаснулись бы союза съ нами и отвратились бы отъ нашего племени. Ибо они видѣли бы тогда во Франціи лишь народъ обреченный на самый страшный и наименѣе излѣчимый родъ варварства изъ всѣхъ—проникающій отъ чудовищнаго и продолжительнаго злоупотребленія цивилизаціей“...

С. Слудин.

---

## ПОУЧЕНІЕ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, АРХІЕПИСКОПА ХЕРСОНСКАГО И  
ОДЕССКАГО, ПРОИЗНЕСЕННОЕ НА МОЛЕБСТВІИ ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНО-  
ВАНІЯ СТОЛѢТІЯ ЗАВОЕВАНІЯ ХАДЖИБЕЯ.

---

Да воставить тя Господь Богъ Твой во главу, а не  
въ хвостъ; и будещи тогда выше, и не будещи ниже, аще  
послушаеши заповѣдей Господа Бога Твоего (Втор.  
28, 12—13).

Мы празднуемъ нынѣ столѣтіе со дня завоеванія Россіею сего  
мѣстожителства, которое скоро переименовалось въ Одессу,  
рожденія Одессы, какъ русскаго мѣстожителства, имѣя празд-  
новать чрезъ четыре года не иное что, какъ только день наре-  
ченія ей имени. А празднуя день ея рожденія, благодаримъ Бога  
за всѣ его милости, явленныя ей за истекшее столѣтіе, прося  
ей милостей Божіихъ и впредь.

О чемъ же намъ просить Бога? Чего пожелать Одессѣ въ  
нынѣшній знаменательный для нея день? Вѣдь бываетъ часто,  
если только не постоянно, по слову св. апостола Павла (Рим.  
8, 26), что „о чемъ и помолимся, яко же подобаетъ не вѣмы“.  
Задать себѣ этотъ вопросъ далеко не излишне.

Вы всѣ здѣсь, конечно, русскіе, хотя и разныхъ законовъ:  
кто православнаго, а кто и западно католическаго, и Лютерова,  
а кто и Моусеева. И не огорчитесь, если я обращу свои бла-  
гожеланія Одессѣ, какъ городу именно русскому, обращу слѣ-

дующимъ характернымъ благожеланіемъ пророка Божія Моисея народу Израильскому: „да отверзеть тебѣ Господь сокровище свое благое, небо, еже дати дождь земли твоей во время свое, да благословить вся дѣла рукъ твоихъ. И да си взаимъ языкомъ многимъ, ты же не одолжишия. И обладаеша ты многими языки, тобою же не возобладають. Да поставитъ ти Господь Богъ твой во главу, а не въ хвостъ“. Это благожеланіе пророка Божія изречено какъ-бы именно. да и дѣйствительно, для насъ. И многое изъ него поразительно осуществилось надъ нами. Не все ли, вотъ вопросъ.

Что была Одесса, что былъ этотъ край до царствованія Екатерины Великой? Положеніе русскаго племени въ Одессѣ будетъ ясныѣ, если развитіе Одессы мы будемъ разсматривать въ связи съ развитіемъ всего Новороссійскаго края. Это была земля безвластная, на дѣлѣ не подчиненная ни Русскому Царю, ни польскому королю, ни турецкому султану, ни крымскому хану. Это была арена, на которой сталкивались соперничающія вліянія всѣхъ четырехъ названныхъ властей и властителей. Это былъ пустырь, богатый отъ природы, но пустырь, хотя и обильно утучняемый человѣческою кровью, однако же и усердно опустошаемый кровавою борьбою удалцовъ изъ всѣхъ названныхъ странъ, особенно-же запорожскаго казачества съ одной стороны, со стороны Россіи и русскихъ, а съ другой со стороны крымскихъ татаръ и турокъ. Запорожское казачество спускалось своими поселеніями только по Днѣпру и то только немного ниже пороговъ, не смѣя селиться по Бугу и Днѣстру, а турецко-татарскія поселенія опасались подыматься выше Перекопа, береговъ Чернаго моря и устьевъ Днѣстра и Дуная до Бендеръ. На Волыни и въ Подоліи царилъ пока еще Польша до Хотина, до послѣднихъ десятилѣтій прошлаго XVIII вѣка.

Что сдѣлали для этого края Екатерина Великая и князь Потемкинъ-Таврическій, Румянцевъ-Задунайскій и Суворовъ-Рымникскій? Что сдѣлали послѣдующія царствованія до нашихъ дней? Еще во времена Великой Екатерины весь Крымъ, какъ и всѣ укрѣпленные пункты по берегамъ Чернаго моря, до устьевъ Дуная, бывшіе въ рукахъ турокъ, очутились въ нашихъ рукахъ. Русское царство раздвинулось къ югу, какъ одновременно и къ юго-западу, на огромное пространство. Обширный Новороссій-

скій пустырь заселился въ большинствѣ русскимъ племенемъ. Основались и выросли значительные новые города, не касаясь крымскихъ, Екатеринославъ, Херсонъ, Елизаветградъ, Николаевъ и другіе. въ тотъ числѣ и наша Одесса. Одесса разрослась въ первый въ Россіи городъ, по торговому значенію, и въ третій по равнымъ другимъ отношеніямъ. Есть чѣмъ помянуть день или дни, которыхъ столѣтіе мы нынѣ празднуемъ. Есть за что поблагодарить Промыслъ Божій, сице благодѣющій Россіи и русскому народу.

Буквально сбылась надъ нами первая половина изъ благожеланія Израилю пророка Божія Моусея: „да отверзеть тебѣ Господь сокровище свое благое“. Отверзаетъ для своего края Господь сокровище свое благое, — край весь въ совокупности, несомнѣнно набираетъ силу и богатѣетъ. Отверзаетъ Господь „небо, еже дати дождь земли нашей во время свое“, — радуя насъ изъ году въ годъ болѣе или менѣе обильными плодами земли. „Благословляетъ Господь дѣла рукъ нашихъ“, — край несомнѣнно стремиться къ процвѣтанію. Нашъ край „взаимъ дастъ народамъ многимъ“, — что доказывается громаднымъ отъ насъ отпускомъ самаго необходимаго для людей дара Божія — хлѣба; причемъ хотя и мы одоужаемся у другихъ народовъ дѣлами рукъ иноплеменныхъ, въ которыхъ мы въ свою очередь имѣемъ нужду, тѣмъ не менѣе, нашимъ торговымъ отпускомъ изъ года въ годъ превышаетъ привозъ. А это значитъ, что мы одоужаемъ другіе народы, удовлетворяя нуждамъ ихъ нашимъ избыткомъ. Тѣмъ очевидно осуществляется надъ нами благожеланіе Моусеево: „и обладаеши ты многими народами, тобою же не возобладаютъ“. Другіе народы въ продолженіе истекшаго столѣтія мы только побѣждали; а когда и они, походомъ противъ насъ почти цѣлой Европы, да и съ Азіей въ придачу, рѣшились во что бы ни стало сломить насъ, мы побѣдоносно отбились. Но сбылось ли и окончаніе Моусеева благожеланія: „да поставитъ тя Господь Богъ твой во главу, а не въ хвостъ, и будеши тогда выше, и не будеши ниже“?

Да, имѣя честь быть русскими, мы глава надъ всѣми покоренными Русью народами, глава въ Россіи надъ всѣми нашими пришеельцами, а не хвостъ. Однакоже съ грустью должно сознаться, глава, а не хвостъ, только въ политическомъ, но

едва ли въ культурно-гражданскомъ отношеніи. Вотъ я уже шестой годъ близко вижу наши вѣси. Съ нихъ начнемъ. Въ нихъ наше культурно-гражданское, сравнительно съ другими племенами, положеніе видѣе, чѣмъ въ городахъ, примѣрно въ Одессѣ. Отъ же освѣтять намъ сравнительное положеніе русскаго племени и въ Одессѣ.

Храни меня Богъ взнести прискорбное слово и на другія племена, живущія среди насъ. Всѣмъ имъ да отверзаетъ Господь Богъ нашъ сопровище свое благое, и да благословитъ ихъ всѣхъ возможнымъ на землѣ благоденствіемъ. Съ другой стороны никто да не заподозритъ меня въ нелюбви и къ своему родному русскому племени. Я русскій по крови и воспитанію, природный, даже отъ части стараго рода славянинъ. Но сравненіе нашихъ съ ненашими иногда бываетъ печально, даже больно для русскаго сердца.

Поразило въ прежніе годы, поразило также и въ настоящемъ слѣд. повальное явленіе. Вотъ вѣзжаемъ въ селеніе, вовсе не зная, русское ли оно, или же нерусское. Но вглядываясь, рѣшаемъ безошибочно: да, русское, къ сожалѣнію. Вглядываясь въ другое, рѣшаемъ также безошибочно: это нерусское, это нѣмецкое. Вглядываясь въ третье, рѣшаемъ опять же безошибочно: да, нѣмецкое, вотъ съ этого конца, а далѣе вотъ тутъ же пошло селеніе уже русское. По какому-же признаку мы такъ рѣшаемъ? По признаку непочетному для русскаго. Нѣмецкое селеніе, — глядишь ли на него издали, глядишь ли вблизи, — вездѣ одинаково строго, стройно, въ высшей степени правильно расположено; вездѣ похоже чуть не на городъ, да и лучше иныхъ городовъ; постройки такія капитальныя, одна на другую похожія; дворы такіе чистые, вездѣ разумно — расчетливо обсажены деревьями, и для красоты, и для безопасности отъ пожара; убогой хаты ни одной; убогой, безпорядочной, полуразвалившейся постройки — ни одной. А русскія селенія? Возьмите обратные признаки и приложите къ русскимъ. Безпорядочность даже въ лучшихъ селеніяхъ, часто убожество; зданія построенныя кое-какъ, недостроенныя, полуразвалившіяся, поставленныя кривъ и вкось, безъ системы и порядка, какъ кому вадумается. Тамъ въ нѣмецкихъ селеніяхъ, кромѣ общей добропорядочности, бьетъ въ глаза общая зажиточность. Въ русскихъ же печальнѣе

и безпорядочность, и безразсчетность, явная небрежность и скудость. Посадили деревья почти нигдѣ, никакого намека заботы объ общемъ планѣ, удобствѣ и красотѣ селенія. Раціональныхъ искусственныхъ водоставовъ почти нигдѣ.

Я заботливо приглядывалъ ухо къ толкамъ знающихъ людей, духовенства и полицейскихъ чиновниковъ, землевладѣльцевъ и самихъ крестьянъ. — Скажите, богатѣютъ ли нѣмцы? — Сами крестьяне отвѣчаютъ: на памяти живыхъ людей пришли къ намъ бѣдняками, теперь стали богачами. — Скажите, разживаются-ли евреи? И спрашивать нечего. Отвѣтъ дають особенно города, напр., наша Одесса. Разживаются ли русскіе? — Да, — общій отвѣтъ знающихъ людей, — разживаются нѣкоторые, но вообще едва ли. Гдѣ причина? — Въ отношеніи къ нѣмцамъ, въ старые годы, она заключалась въ особо-льготныхъ условіяхъ быта въ особомъ покровительствѣ; это было, но теперь прошло. Тѣмъ не менѣ на памяти живыхъ людей нѣмцы къ намъ приходятъ бѣдняками, а все-же между нами разживаются. А что касается евреевъ, то имъ законъ и никогда не давалъ особыхъ преимуществъ. Еврей и нѣмецъ между нами пробиваетъ себѣ дорогу къ своему благоденствію трудомъ и головою. Сегодня счастье, завтра удача, помилуй Богъ, для постояннаго успѣха нужно нѣсколько и ума. Причину этого повальнаго явленія нужно искать въ нравственныхъ условіяхъ, въ племенныхъ народныхъ характерахъ. Сравнивая русскихъ съ иностранцами, я ищу ее въ тѣхъ качествахъ православно-русскаго люда, которыя близко подлежатъ моему духовному надзору.

Начнемъ со школы. Вотъ видимъ: нѣмцы въ старомъ русскомъ поселеніи, откупивъ землю, заводятъ свое новое поселеніе; благоустроенное училище завести пока не успѣли, но сейчасъ же сами, безъ стороннихъ побужденій и пособій, нанимають учителя для своихъ дѣтей. Въ томъ же самомъ селеніи православный священникъ заводитъ при своемъ домѣ школу для своихъ прихожанъ и приглашаетъ ихъ присылать въ школу дѣтей. Прихожане не присылають ни одной души. Правда самихъ прихожанъ въ этомъ старо-русскомъ селеніи и не осталось ни одной души, остались только въ ближнихъ приписанныхъ деревняхъ. Но и оттуда, изъ самыхъ близкихъ, не отдають дѣтей въ школу ни одной души. Слышу, нѣмцы озабочены, чтобъ ни



одно дѣтя у нихъ не оставалось неграмотно. Слышу, воспитываютъ дѣтей очень строго. Слышу, что и у евреевъ всѣ дѣти поголовно учатся грамотѣ. Слышу, что вотъ еврей бѣднякъ, поденщикъ, зарабатываетъ ничтожную плату, но и изъ той ничтожную часть проживаетъ на себя и семью, а на остальную часть воспитываетъ одного сына въ университетъ, другаго въ гимназіи и т. д. Магометане татары также учатъ дѣтей грамотѣ всѣхъ поголовно. А кто считаетъ себя въ правѣ, кто находитъ для себя не безчестнымъ, даже выгоднымъ, не учить дѣтей? Только русскіе православные люди. Вотъ я архіерей уже шестой годъ самѣлично убѣждаю своихъ отдавать дѣтей въ школу. И слышу всенародныя возраженія родителей противъ школы: „да что толку? Вотъ Богъ дождя не даетъ, урожая не посылаетъ, соха нужна; работа нужна“. Въ земскія или министерскія школы отдають развѣ десятаго мальчика и двадцатую или тридцатую дѣвочку. Говорю вообще, за точность цьеръ не ручаюсь. Въ этомъ году слышалъ нѣчто поразительное, да и постоянно слышу поразительныя вещи и дивлюсь: родители отдають малыхъ 10-лѣтнихъ дѣтей, мальчиковъ и дѣвочекъ, въ работу по найму за 15 рублей въ годъ, за 1½ руб. въ мѣсяцъ, за 25 коп. въ день. Если дѣти — школьникъ или школьница, то ихъ неохотно отпускають въ наши церковно-приходскія школы около 1-го ноября, а убирають изъ школы около 1-го марта. Знаю факты, что священники предлагаютъ родителямъ даровое обученіе дѣтей въ школахъ ли, у себя ли на дому, въ церквахъ ли по праздникамъ, а родители упорствуютъ не пускать дѣтей. Отказываютъ въ какомъ бы то ни было самадѣйшемъ пособіи школѣ постоянно. Воображаютъ, будто благотворятъ священникамъ отпускаая дѣтей въ обученіе. Знаю факты, что за малѣйшую строгость къ дѣтямъ, сейчасъ же спѣшатъ разбирать ихъ по домамъ. Господи! Какъ это все превратно стало на Руси, противно закону Божію, противно здравому обще-человѣческому смыслу. Вотъ ни нѣмцы, ни евреи, ни магометане наши татары не затрудняются прибѣгать и къ строгимъ мѣрамъ въ воспитаніи своихъ дѣтей. Да и мы еще такъ недавно не знали этого раболѣпнаго страха предъ дѣтьми. За то теперь дѣти бьютъ родителей. Между тѣмъ, долго и напрасно было бы толковать о поразительнѣйшемъ невѣжествѣ крестьянскихъ дѣтей, которыя не учатся въ школѣ, — говорить

о томъ, что они lika Христова не различаютъ, о страшномъ судѣ не слышали. По оему и прочее разумѣвай.

Продолжимъ церковію и церковностію. Спаси Богъ русскихъ людей. Въ большинствѣ они любятъ храмы Господни, любятъ созидать ихъ и благоуукрашать, любятъ даже посѣщать. Но и въ эту искони завѣтную непоручную область начинаетъ проникать великое расслабленіе. Вотъ въ субботу собственными глазами видѣлъ по дорогѣ сотни возовъ, въ нихъ сидитъ напряженный русскій людъ, старый и малый, мужчины и женщины. Куда это они ѣдутъ? Ѣдутъ нананувъ воскресеньи или праздника на базаръ въ ближайшій городъ или мѣстечко. Тамъ они будутъ кланяться во-первыхъ мамонѣ, а затѣмъ Бахуоу, а даже быть можетъ и Венерѣ, вмѣсто Бога истиннаго. Несчастны церкви вблизи торговыхъ пунктовъ; по праздничнымъ днямъ онѣ безусловно пусты, хотъ закрой ихъ, о чемъ приходится разсуждать со-вѣстимъ серьезно. Изъ такихъ приходоу всѣ прихожане по праздничнымъ днямъ слоняются, буквально слоняются по базарамъ, по площадямъ, по улицамъ базарныхъ мѣстъ, особенно же около увеселительныхъ заведеній. Слоняются тысячами. Я видѣлъ это собственными очами. Я говорилъ и повторяю: „посмотрите православные русскіе люди, — евреи по своимъ субботамъ идутъ поголовно въ свои синагоги и тамъ молятся Богу. А куда идутъ русскіе люди? Даже безъ дѣла всѣ бредутъ на базары, слоняются здѣсь по улицамъ, наполняютъ кабаки. Посмотрите, подумайте. По еврейскимъ субботамъ, когда евреи празднуютъ и не ѣздить, поѣзда желѣзныхъ дорогъ бывають пусты, а пароходство между нашими городами даже вовсе прекращается. Я привыкъ съ дѣтства видѣть въ Бѣлоруссіи, что тамъ по городамъ и мѣстечкамъ всякая торговля прекращается, когда евреи празднуютъ, и города, даже губернскіе, принимаютъ праздничный видъ. Не силоу власти, а своею нравственною силоу, уваженіемъ въ своему закону и своимъ отцовскимъ завѣтамъ, евреи останавливають въ свои праздники обще-русскую жизнь. А наши, не уважая свой Божественный законъ, свои свято-русскіе обычаи, топчуть русское имя въ грязь, къ злорадной потѣхъ надъ ними тѣхъ же инородцевъ, нѣмцевъ, евреевъ, татаръ, да и всѣхъ.

Перейдемъ теперь къ народной нравственности. Прежде, чѣмъ чужеродные грѣхи считать трудиться, не лучше ли на себя обогрѣться. Помимо даже докучныхъ газетныхъ толковъ, я имѣю свои собственные данныя, получаемыя изъ вѣрныхъ источниковъ, что нравственность расплывается; особенно крѣпко расплываются седьмая и пятая заповѣди. Дѣти бьютъ родителей, а родители бьютъ своихъ дѣтей и т. н. Вотъ что очевидно и похвально и глубоко печально. На выѣздѣ изъ Одессы къ Кривой-Балкѣ вижу почти на каждомъ домѣ вывѣски: „ресторанія съ напитками, кабаки, ресторанія съ напитками, кабаки“, все одно и то же десятни, и безъ сомнѣнія, сотни разъ. Вотъ я и началъ спрашивать русскихъ людей по ближайшимъ селамъ, чрезъ которыхъ проѣзжалъ: „а скажите, русскіе люди, видѣлъ ли кто изъ васъ пьянымъ еврея?“ Молчатъ, или отвѣчаютъ: „ни, николи“. Я подтверждаю: „я въ дѣтствѣ видывалъ евреевъ навеселѣ, обыкновенно въ веселый праздникъ Амана. А видѣли-ль свръ пьянаго валяющагося на улицѣ?—Ни, николи.—А видѣли-ль нѣмца пьянаго валяющагося на улицѣ?“—Тоже молчаніе, тоже: ни, николи. И я подтверждаю, что никогда не видѣлъ пьянаго нѣмца: „ему де стыдно валяться пьянымъ на улицѣ, а русскому вовсе не стыдно. А скажите, евреи заходятъ въ кабаки?“ — Отвѣтъ: „торгуютъ“. — „Да, бываютъ въ кабакахъ, чтобы торговать. А заходятъ-ли чтобы повеселиться, что называется покутить?“ — Въ отвѣтъ молчаніе. — „Ну, а нѣмцы заходятъ ли?“ — Помолчавши, отвѣчаютъ: „да, заходятъ, зайдетъ иной, выпьетъ, погрѣется.— Да зачѣмъ нѣмцу и заходить“,—говорятъ,—„у него чуть не у каждаго стоитъ по бочкѣ вина въ погребу.— Отчего-бы,—я спрашиваю,— не стоять по бочкѣ вина у каждаго русскаго?“ — Отвѣтъ всенародный, — истинно говорю, не лгу: „да русскій умереть на бочкѣ, пока не выпьетъ всю“. Выразительно и почетно.— „Скажите же, кто наполняетъ всѣ эти кабаки, ресторанія съ напитками и т. п.? Кто ихъ содержитъ и питаетъ? Кто оплачиваетъ?“ — Отвѣтъ всенародный въ разныхъ селахъ и церквяхъ: „мы, русскіе православные“. — Теперь вамъ вопросъ: кто платитъ за крѣпкіе напитки ежегодно всѣ эти сотни милліоновъ? Мы, русскіе православные! Почетно и полезно для русскаго племени.

Отсюда, то и замѣтное повальное обѣдѣніе русскаго люда. Русскими, и очень мало инородцами, питаются и поддерживаются всѣ мѣста распродажи увеселяющихъ питей по всей Имперіи. Изъ-за питей, на которыя русскій православный человѣкъ идетъ съ жадностію безъ всякаго удержа, онъ теряетъ и свое состояніе, и свой трудъ, и свою силу, и свой нравственный характеръ, и свою честь. Быть пьянымъ, валяющимся, сквернословящимъ, буйствующимъ всякому инородцу стыдно, но русскому человѣку не стыдно.

Оттого русскій человѣкъ вездѣ работникъ на всякаго инородца, особенно же на закрайкахъ, какъ здѣсь, въ Одессѣ. Честную работу исполнять никому не стыдно. Но общественныя условія располагаются такъ, что русскій человѣкъ охотно идетъ въ работу и къ еврею и къ нѣмцу. А нѣмецъ унижилъ бы себя, еслибы пошелъ въ работники къ русскимъ. А еврей, если и исполняетъ работу между русскими, то больше или меньше начальственную, надзирательскую, учетную. Но чтобы еврей былъ простымъ работникомъ у христіанина, этого я не видѣлъ и не слышалъ. Христіанинъ же часто работаетъ на инородца не только по доброй волѣ, но и по рабской неволѣ. И никто въ этомъ не виноватъ, кромѣ его самого. Своею собственною немощью онъ закабаляетъ себя инородцу въ вольное рабство. Онъ проматывается, онъ пропивается, онъ должаетъ; а въ христіанскомъ обществѣ пока не оказывается еврейской, нѣмецкой солидарности, чтобы обуздать, чтобы поддержать и на путь истинный направить своего немощнаго брата. Другіе около насъ поддерживаютъ другъ друга, и мы это видимъ и хвалимъ и часто завидуемъ, нерѣдко даже бранимъ другихъ за то, что слѣдовало бы хвалить и перенимать, а сами не дѣлаемъ. Всѣ смотримъ врозь.

Отсюда духъ приниженности въ русскомъ человѣкѣ предъ инородцами. Намъ бы выставять русское знамя, русское имя, превыше всякаго холма высокаго, превыше всякой башни превысочайшей. Между тѣмъ стороннему свѣже-русскому глазу кажется, свѣже-русскому чутью чувствуется, что мы въ этой окраинѣ какъ будто прижимаемся, не прижимаютъ насъ, а сами прижимаемся къ стѣнѣ, какъ будто сами припрятываемъ свое рус-

ское имя и происхожденіе: „навините моль, родились русскими, усиливаемся поправить, но не вдругъ поправишь это несчастіе“. Гдѣ тутъ густота русскаго населенія? По Романовкамъ, Пересыпямъ, по раанымъ Балкамъ; все это бритое, въ жалкихъ нѣмецкихъ костюмахъ, пиджакахъ и пальто, даже въ низшихъ сферахъ, безъ русскаго обличія, которое выставить впередъ и непривычно, и какъ то непочетно, почти что неприлично.

Отсюда незамѣтно пригнетающая раболѣпная подражательность, не касаясь уже высшихъ интеллигентныхъ сферъ, которыя увлекаются идеаломъ не русской самообличной обособленности, но идеаломъ обезличеннаго космополитизма, — подражательность, которая спускается уже весьма широко и глубоко въ крестьянскую русскую среду и касается самыхъ существенныхъ интересовъ русской народности и вѣры, выражаясь въ стремленіи къ штундизму. А что такое штундизмъ въ народной средѣ? Отвѣчаемъ рѣшительно, что это уродливое оиѣмеченіе. Въ одномъ селѣ, выходя изъ церкви, видимъ выдѣлившуюся изъ народа группу. Шапки предъ проѣзжимъ архіереемъ не ломаютъ, всѣ, до одного, бритые, всѣ, до одного, въ короткихъ нѣмецкихъ пиджакахъ. Глядя на эту не русскую группу, совсѣмъ добродушно говорю своему слутнику: „это, очевидно, нѣмцы“. Но чрезъ минуту мы сообразили, что нѣтъ, что эти нѣмцы съ виду — вчерашніе прихожане этого же самаго прихода, это — мѣстные штундисты. Они отреклись отъ русскаго Бога, отъ русской вѣры, отъ русскихъ свято-отеческихъ обычаевъ, отреклись отъ своихъ отцовъ и братій, отъ рода и племени, отреклись отъ русской родины, отъ русскаго платья, отъ русскаго обличія; они возлюбили быть нѣмцами въ Россіи, они вывѣсили у себя въ домахъ портреты Вильгельма I и принца Баттенбергскаго, а подъ ними нарочно вѣшаютъ портретъ Русскаго Царя. Подумайте объ этомъ всѣ русскіе интеллигенты, сочувствующіе штундѣ. Штунда — измѣна Россіи и всему русскому. Идеалы и привязанности штунды не въ Россіи.

Выходитъ отсюда, что обливъ весь югъ Россіи цѣлыми потоками русской крови, мы, именно мы, русскіе, разгромили имперію султановъ, нѣкогда грозныхъ для всей Европы, для цѣлаго свѣта, а дважды дали тяжкій отпоръ и соединенной противъ насъ Европы. Мы возвышены всегда во время тяжелой военной

грозы, възывающей наружу нашу всенародную доблесть; не во время мира мы погружаемся въ обычную русскому славянству апатію, въ распущенность, въ шатость умовъ и нравственныхъ правилъ. Эта шатость въ послѣднее время становится даже идеаломъ для многихъ, считающихъ себя передовыми умниками, и ведетъ нашъ общественный строй къ обезличенію и разложенію теперь быстрее, чѣмъ когда-либо. Посредствомъ военныхъ погромовъ мы возобладали надъ многими народами, надъ нами же пока никто. Но слабостью, но шатостью, культурно-гражданской и вѣроисповѣдной доблести, мы не можемъ посадить на свой хребетъ всякаго инородца, который только чувствуетъ въ себѣ охоту съѣсть на него, и у себя же дома, въ русской землѣ, отвоёванной нашею кровью, нашими костями, нашими же и головами, становимся не во главу, а въ хвостъ, не выше, а ниже другихъ народностей.

Чего же пожелаемъ Одессѣ въ сей знаменательный день? Точнѣе, чего пожелаемъ русскому народу въ Одессѣ? „Да поставить его Господь Богъ нашъ во главу, а не въ хвостъ. Да будетъ онъ выше, и не будетъ ниже“ другихъ племенъ и народностей, живущихъ съ нами. Это благожеланіе и для нихъ. Вѣдь русский, а не иной народъ въ Россіи—основа крѣпости царства, основа прочности всенароднаго благоденствія. Вѣдь русская шатость вызоветъ шатость и общаго благосостоянія. Въ одномъ селеніи евреи благодарятъ меня за то, что я молился въ засуху о дождѣ.—„За что же вы меня благодарите“,—спрашиваю ихъ.—„А будетъ русскимъ хорошо“,—отвѣчаютъ—„будетъ и намъ хорошо“.—Отвѣчено весьма здраво, осмысленно. Будетъ русский народъ благоденствовать, будутъ и всѣ племена и языки въ Россіи благоденствовать. А понизится русское, понизится и общее благосостояніе.

Помолимся, о чемъ ежегодно молимся въ день именинъ Одессы, 22 августа, да даруетъ ей Господь, въ грядущее столѣтіе, да и во всѣ грядущіе вѣка, „земли плодоносіе, воздухонъ благораствореніе, моря тишину, жилищъ крѣпость, входовъ и исходовъ свободу, и предѣловъ нашихъ безопасность. Надъ всеми же сими да отженеть отъ насъ Господь всегубительный духъ невѣрствія, крѣпости и ожесточенія во грѣхахъ; да обитая въ мѣстѣ семъ,

идеже внемлются племена и языки, не увлекаемся, яко же маліи дѣти, обычаями сыновъ иноземныхъ, воже отступити намъ отъ святыхъ преданій и завѣтовъ отцевъ нашихъ; да въ чистотѣ и правдѣ проживемъ вся дни живота нашего, слава предъ языки иновѣрными, не словами точію, но паче благими дѣянїями, все-святое имя Божіе, подая образъ благочестїа, воздержанїа и милосердіа градамъ и всеямъ, ближнимъ и дальнимъ; да пребудеть милость всемилосердаго Бога нашего на насъ и градъ нашъ во вѣки". Аминь.

---

---

## БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ\*.

---

### Мать Михи и жена левита.

На горѣ Ефремовой жилъ во времена судей человѣкъ, по имени Миха, о происхожденіи котораго намъ ничего болѣе неизвѣстно. Онъ похитилъ у своей матери 1100 сиклей серебра; мать, чистая, но скупая женщина, была до такой степени раздражена потерей денегъ, что изрекла проклятіе вору. Миха, слышавшій проклятіе своей матери, началъ тосковать, такъ какъ совѣсть его говорила ему, что надъ обладателемъ этихъ денегъ тяготеетъ проклятіе его матери. По Вульгатѣ Миха, повидимому, получилъ эти деньги на сбереженіе отъ своей матери, которая въ присутствіи своего сына посвятила ихъ Господу. Нѣкоторые считаютъ эту женщину престарѣлою вдовою, такъ какъ внукъ ея отправлялъ уже обязанности левита <sup>1)</sup>. Иные раввины полагаютъ, что мать Михи тождественна съ Далидою, обратившею плату за предательство на изготовленіе истукана. Но Далида была Филистимлянка, а мать Михи происходила изъ колѣна Ефремова. Миха, не желающій удерживать этихъ денегъ, обремененныхъ материнскимъ проклятіемъ, говоритъ матери своей: „Это серебро у меня; я взялъ его“. Женщина, полная радости, что сынъ сознаетъ свою вину или (по Вульгатѣ) хорошо сбе-

---

\* См. май-іюнь и іюль-августъ «Прав. Обзоръ» за 1889 г.

<sup>1)</sup> Судей. 17, 5.



регаеть полученное, столь же быстро обращаетъ проклятіе въ благословеніе, какъ будто въ ея власти распоряжаться проклятіемъ и благословеніемъ: „Благословенъ сынъ у Господа!“ Къ ней можно отнести слова Апостола: „Изъ тѣхъ же устъ исходитъ благословеніе и проклятіе“. Затѣмъ она продолжаетъ: „Это серебро я отъ себя посвятила Господу для (тебя) сына моего, чтобы сдѣлать изъ него истуканъ и литый кумиръ; итакъ отдаю оное тебѣ“. Изъ этихъ словъ нѣкоторые толкователи заключаютъ, что Миха похитилъ для того, чтобы сдѣлать для себя истуканъ и литый кумиръ. Мать, узнавшая о намѣреніи своего сына, хочетъ поэтому укротить его и возвратитъ ему деньги для этой цѣли, обнаруживая такимъ образомъ соревнованіе въ суетвѣрии съ своимъ сыномъ, чтобы не брать на себя отвѣтственности за неосуществленіе кажущейся богослужебной цѣли, которую возымѣлъ ея сынъ. Тогда какъ по этому объясненію настоящимъ виновникомъ употребленія денегъ на незаконный культъ былъ Миха, а мать является только его соучастницею, другіе считаютъ мать главною виновницею въ этомъ дѣлѣ и переводятъ: я посвятила это серебро, то-есть я предназначила употребить его на приготовленіе истукана для тебя, повтому и вручаю его теперь тебѣ.

Когда Миха дѣйствительно возвратилъ деньги, мать его изъ 1100 сиклей взяла 200 сиклей и отдала ихъ шавильщику, чтобы онъ сдѣлалъ изъ нихъ истуканъ и литый кумиръ. Послѣдній и былъ поставленъ затѣмъ въ домъ Миха. Изъ этого въ свою очередь явствуется, что прежнее проклятіе вызвано было у матери Миха скупостью, а не посвященіемъ Богу; потому что изъ 1100 она употребляетъ на истуканъ только 200 сиклей. Миха отдѣлилъ въ своемъ домѣ храмикъ для Элогима, сдѣлалъ себѣ ефодъ и тераимъ и посвятилъ одного изъ своихъ сыновей въ священника, однако впоследствии приобрѣлъ для этой службы одного безмѣстнаго левита<sup>2)</sup>). Конечно, этотъ домъ не былъ таинимъ, въ которомъ приносились бы жертвы идоламъ или Ваалу или же было бы установлено законное богослуженіе: культъ, установленный въ домѣ Миха, былъ не законный культъ, носившій только форму и названіе истиннаго богослуженія. Ефодъ

<sup>2)</sup> Судей, глава 17.

съ уримомъ и тумнимомъ, служившій для первосвященника прорицателемъ, долженъ былъ служить его частному интересу и къ привлеченію имъ народа. Человѣкъ, боявшійся проліятія своей матери, подвергаетъ себя теперь самъ проліятію Божію, ставя въ своемъ домѣ такой запрещенный истуканъ. Какой видъ и какое устройство имѣлъ этотъ偶像ный, этого нельзя опредѣлить съ точностію. Это введеніе неэфоннаго культа сдѣлалось въ послѣдствіи весьма родовымъ для Ирааля (Дана).

Если этотъ примѣръ показывается, насколько Ирааиль во времена судей уклонился отъ путей истиннаго богослуженія и отъ истинной религіи Іеговы, то другой случай представляетъ равенительнѣйшее свидѣтельство о нравственной испорченности части Ирааля въ этотъ періодъ времени. Въ северной части горы Ефремовой жилъ одинъ левитъ, взявшій себѣ жену изъ Вилелема, которую онъ сильно любилъ, ослѣпленный, какъ пишетъ Іосифъ<sup>3)</sup>, ея красотой. Такъ какъ эта женщина въ еврейскомъ текстѣ и въ Вульгатѣ<sup>4)</sup> называется наложницею, то можно допустить предположеніе, что левитъ уже имѣлъ жену. Эта женщина не любила его, блудодействовала съ другими и возвратилась въ домъ отца своего. По Іосифу, она питала отвращеніе къ своему мужу; и такъ какъ левитъ тѣмъ болѣе воспламенялся къ ней любовію, то дѣло дошло до семейнаго оскорбленія<sup>5)</sup>, въ слѣдствіе чего она оставила его. Раввинны утверждаютъ, что она была отпущена левитомъ за прелюбодѣяніе; но еслибы дѣйствительно имѣло мѣсто прелюбодѣяніе, въ такомъ случаѣ онъ не могъ бы взять ее опять къ себѣ<sup>6)</sup>. Когда она уже четыре мѣсяца прожила въ отцовскомъ домѣ и не возвращалась, по видимому, къ своему мужу, а левитъ между тѣмъ, томимый, какъ пишетъ Іосифъ, любовію, не хотѣлъ оставить ее, то онъ всталъ и пошелъ за нею, чтобы поговорить къ сердцу ея и вернуть ее къ себѣ. Съ этою цѣлію онъ взялъ съ собою ослугу и пару ословъ.

Кто примирительныя попытки были безуспѣшны. Жена при-

<sup>3)</sup> Ant. V, 2, 8.

<sup>4)</sup> Суд. 19, 10. 24. 27. Сл. Іеронима in Mich. 5 и Амеросія, l. 3 de off. ср. 19: Levita acciperat sibi jugalem, quam a concubitu appellatam arbitror.

<sup>5)</sup> Амеросій, l. c. Іеронимъ, l. c.

<sup>6)</sup> Второз. 24, 2...

вила его ласково и ввела его въ домъ отца своего, который встрѣтилъ своего зятя съ радостію, устроилъ для него угощеніе и уговорилъ остаться у него. Когда въ четвертый день рано утромъ левитъ хотѣлъ отправиться въ путь, тесть его уговорилъ его остаться еще почевать и ѣсть съ нимъ хлѣбъ; даже на пятый день утромъ онъ далъ уговорить себя остаться до полудня. Отецъ дѣвицы уговаривалъ его опять остаться, потому что день преклонилъ уже къ вечеру; но левитъ не согласился и оставилъ съ женою своею домъ его. Не къ чести левита служить то, что онъ проводитъ столько дней у своего тестя въ ѣдѣ и питьѣ, а равно и его страстная любовь къ этой наложницѣ. При наступленіи ночи они прибыли въ Іевусъ (Іерусалимъ); слуга предлагаетъ своему господину переночевать здѣсь. Но левитъ не хочетъ оставаться въ городѣ иноплеменниковъ (Іевусеевъ), а хочетъ продолжать путь до Гивы, или Рамы. По захожденіи солнца они достигли Гивы; но никто не хотѣлъ здѣсь дать имъ ночлега. И вотъ одинъ старикъ съ горы Ефремовой, жившій здѣсь чужестранцемъ, возвращаясь съ поля и замѣтивъ прохожихъ на городской улицѣ, принялъ ихъ въ домъ свой.

Когда они сидѣли за столомъ, нечестивые Веніамитяне окружили домъ и, какъ нѣкогда Содомляне, требовали чужестранца, чтобы познать его. Старикъ Ефремянинъ хочетъ, какъ нѣкогда Лотъ, защитить своихъ гостей отъ такого нечестиваго насилія и готовъ отдать имъ для удовлетворенія ихъ безумной страсти свою дочь дѣвицу, а также наложницу своего гостя <sup>7)</sup>. Но такъ какъ нечестивцы не хотѣли и слышать объ этомъ предложеніи отказываясь и отъ дочери своего сосѣда, то мужъ (левитъ) вывелъ къ нимъ свою наложницу. Красота ея усмиряетъ неистовыхъ сластолюбцевъ, которые ругаются надъ нею позорнѣйшимъ образомъ цѣлую ночь (сл. 20, 5). Іосифъ <sup>8)</sup> старается смягчить этотъ поступокъ Гивянъ утвержденіемъ, что они съ самаго начала требовали для удовлетворенія своей страсти наложницу левита, прельщенные ея красотою, и взяли ее насиліемъ, грозясь убить его.

<sup>7)</sup> По Амвросію 1. с. Ефремянинъ предлагалъ кромѣ своей и подругу ея (или по нѣкоторымъ изданіямъ jugalem suam, слѣдовательно свою жену).

<sup>8)</sup> Ant. V. 2, 8.

Хорошо ли поступали хозяинъ и левитъ, предлагая сластолюбцамъ дочь и жену, объ этомъ нужно сказать то же самое, что было сказано прежде о Лотѣ. Нѣкоторые \*) стараются оправдать обоихъ тѣмъ, что они хотѣли меньшимъ зломъ предотвратить большее протвоестественное зло и поступали такъ по ошибкѣ, думая, что правильный образъ дѣйствія есть дѣйствіе по примѣру Лота. Но другіе <sup>10)</sup> обвиняютъ обоихъ во грѣхѣ по правилу Апостола: „не будете дѣлать зло, чтобы вышло добро“<sup>11)</sup>; потому что, желая отвратить одинъ грѣхъ, они сдѣлали другой, не зная, въ состояніи ли они будутъ отвратить первый? Имъ слѣдовало поэтому—такъ думаютъ—предоставить дѣлу идти своимъ порядкомъ, поручить себя милосердію Божию и лучше перенести даже смерть, нежели такъ или иначе содѣйствовать грѣху.—Сластолюбцы оставили женщину только при наступленіи зари, и она, дошедши до дверей того дома, въ которомъ остановился ея мужъ, упала мертвою (вслѣдствіе ночнаго безчія надъ нею) <sup>12)</sup>. Іосифъ думаетъ, что жена испустила духъ частію отъ скорби о перенесенныхъ неистовствахъ, частію отъ стыда, что должна такъ возвратиться къ своему мужу. Когда левитъ вышелъ утромъ, чтобы идти въ путь свой (потому что онъ, вѣроятно, уже отказался возвратить себѣ жену отъ неистовой толпы), онъ видитъ ее лежащею у дверей дома съ распростертыми руками. Не получивъ отвѣта на свое обращеніе: „вставай, пойдешь!“ онъ положилъ трупъ на своего осла, чтобы препроводить его на свою родину. По прибытіи домой, онъ разрѣзалъ трупъ по членамъ его на двѣнадцать частей и разослалъ ихъ во всѣ колѣна <sup>13)</sup>: такъ апеллируетъ онъ къ нравственному чувству всего народа. Разрѣзанная женщина должна была служить живымъ доказательствомъ того, что въ Израилѣ слѣдуетъ опасаться полной анархіи, если не уважаются уже права гостепримства, если могутъ совершаться языческія

\*) Кастанъ, Менохій, Серарій, Корнелій и Липиде.

<sup>10)</sup> Тостатъ, Эстій, Кальметъ, Вонфрерій, Петръ Мученикъ.

<sup>11)</sup> Римл. 3, 8.

<sup>12)</sup> *Амеросій* I. с.: Пораженная ужаснымъ издѣвательствомъ или скорбію объ обидѣ, она упала у дверей и испустила духъ, предоставляя своему мужу отдать ей, по крайней мѣрѣ, послѣдній долгъ за ея добрую жизнь.

<sup>13)</sup> Судей, глава 19.

жестокости, подобныя Содомскимъ, и что ни одна женщина не можетъ уже быть безопасна отъ подобныхъ оскорбленій; если останется безнаказаннымъ такое дѣло. Этотъ постыдный поступокъ Гивянь возмутилъ всего Израиля. Собравшись въ Массефъ (Мицпѣ) Израильтяне требовали выдачи преступниковъ. Такъ какъ Веніамиты отказали въ этой выдачѣ, то остальныхъ колѣна начали войну противъ Гивы и Веніамина, сожгли, послѣ жестокаго сопротивленія, города этого колѣна и умертвили людей и скотъ, такъ что все колѣно было истреблено почти до основанія <sup>14)</sup>). Израильтяне повялись въ Массефѣ не отдавать дочерей своихъ сынамъ Веніамина въ замужество: на это колѣно слѣдовало смотрѣть какъ на явическій народъ. Когда впоследствии народъ собрался въ Силомѣ, то проклятіе, произнесенное въ Массефѣ, вслѣдствіе чрезвычайнаго огорченія, показалось ему слишкомъ жестокимъ; потому что они выходили карать виновныхъ, а не истреблять все колѣно. Теперь, когда страстное ожесточеніе улеглось, они оплакиваютъ послѣдствія своего дѣла и думаютъ о томъ, какъ бы исправить ихъ. Въ то же время они повялись предать проклятію всякій городъ, который не пришлетъ своихъ выборныхъ въ народное собраніе и не приметъ участія въ войнѣ противъ Веніамина. Теперь при спокойномъ размышленіи оказалось, что Іависъ Галаадскій не присылалъ совсѣмъ своихъ выборныхъ въ Массефу. Чтобы оказать милость колѣну Веніаминову, Іавису пришлось расплатиться за гораздо меньшую вину; противъ него посылается 12,000 сильныхъ мужей съ приказаніемъ поразить всѣхъ жителей за исключеніемъ дѣвицъ, которыя должны быть оставлены для Веніамитянъ. Въ Іависѣ нашли 400 дѣвицъ, которыя и были приведены въ Силомѣ и отданы въ замужество оставшимся въ живыхъ Веніамитянамъ. Добыча этихъ дѣвицъ была насильственнымъ выходомъ изъ затруднительнаго положенія. Однако этихъ 400 дѣвицъ было недостаточно для 600 мушчинъ, оставшихся въ колѣнѣ Веніаминовомъ: приходилось добыть женъ еще для 200 человекъ. Такъ такъ остальные колѣна не могли отдавать имъ своихъ дочерей въ замужество по причинѣ данной клятвы, то Веніамитянамъ оставался только одинъ исходъ — покидать себѣ

<sup>14)</sup> Судей, глава 20.

женъ. Старѣйшины народа сами помогли имъ въ этомъ, давъ имъ совѣтъ во время ближайшаго праздника въ Силомѣ, когда дочери Израилевы плясали въ хороводахъ на открытомъ мѣстѣ, похитить для себя женъ изъ пляшущихъ дѣвицъ, успокоивая въ то же время Веніамитянъ относительно послѣдствій этого похищенія: если, говорятъ старѣйшины, отцы или братья похищенныхъ дѣвицъ придутъ къ намъ съ жалобой, то мы снажемъ имъ отъ вашего имени: „Простите насъ за нихъ; ибо мы не взяли для каждаго изъ нихъ жены на войнѣ (противъ Іависа), и вы не дали имъ (добровольно); теперь вы виновны“. Веніамитяне послѣдовали этому совѣту, взяли себѣ женъ по числу своему (именно 200), похитивъ ихъ изъ плясавшихъ дѣвицъ, и возвратились въ удѣлъ свой <sup>15)</sup>.

Въ римской исторіи мы встрѣчаемъ въ похищеніи сабинянокъ аналогическое событіе, хотя нѣкоторые обстоятельства въ томъ и другомъ событіи различны <sup>16)</sup>. У Веніамитянъ это похищеніе было законою необходимостью, —но оно не было такою у римлянъ; здѣсь похищеніе сабинянокъ произвело многія войны и убійства, —тамъ же дѣло окончилось вполне мирно и много содѣйствовало укрѣпленію коѣна. Впрочемъ все были это такія ненормальныя явленія, которыя не легко могли имѣть мѣсто при правильномъ государственномъ устройствѣ народа. Поэтому священный писатель и заключаетъ свою книгу замѣчаніемъ: „Въ тѣ дни не было царя у Израіля; каждый дѣлалъ то, что ему казалось справедливымъ“.

### Н о е м и н ь, О р ф а и Р у е в ъ.

Во времена судей одинъ человѣкъ, именемъ Елимелехъ, переселился, вслѣдствіе голода, изъ Вилеесема Іудейскаго въ землю Моавитскую съ женою своею *Ноеминью* <sup>17)</sup>, то-есть прекрасною, пріятною <sup>18)</sup> и двумя сыновьями Махлономъ (Магалономъ) и Хи-

<sup>15)</sup> Судей, глава 21.

<sup>16)</sup> *Серарій* въ толков. на 21 главу qu. 5. Сл. *Авустина* Civ. Dei l. 2. ср. 17 и l. 3. ср. 13.

<sup>17)</sup> То-есть Noomi, נועמי, Иосифъ: Naamit.

<sup>18)</sup> Иначе объясняетъ *Исидоръ*, etym. l. 7, п. 57. Ноеминь, котору ю можемъ

леономъ (Хеліономъ). По показанію раввиновъ <sup>19)</sup>, Ноеминь была племянницей князя Наассона изъ колѣна Іудина и дочерью брата Салмонова. Елимелехъ умеръ въ землѣ Моавитской, а сыновья его женились на Моавитянкахъ: Махмонъ на *Руей* (4, 10), а Хилеонъ на *Орфъ* (Орпѣ), но не при жизни отца, какъ думаетъ Іосифъ <sup>20)</sup>, а уже послѣ его смерти. Парифрастъ и раввины упоминають обоихъ сыновей въ томъ грѣхѣ, что они женились на язычницахъ, и думаютъ, что Богъ наказалъ ихъ за это преждевременною смертію. Но законъ Моисеевъ <sup>21)</sup> запрещаетъ бракъ только съ ханаанскими женщинами и затѣмъ принятіе Моавитякъ въ общество Господне <sup>22)</sup>; послѣднее же обстоятельство не имѣетъ примѣненія къ женщинамъ, такъ какъ отъ не могутъ составлять новаго поколѣнія <sup>23)</sup>. Впрочемъ и здѣсь признають необходимость, такъ какъ оба возмужавшіе юноши не могли найти въ чужой землѣ израильскихъ женщинъ и, вѣроятно, женились на чужеземкахъ съ согласія своей матери. Приняли ли обѣ Моавитянки еврейскую религію сейчасъ же при заключеніи брака, этого нельзя сказать съ достовѣрностію. Іудейское преданіе <sup>24)</sup> признаетъ Руей потомкою Моавитскаго царя Еглона, угнетавшаго Израиля за грѣхи его; поэтому дочь угнетателя становится матерію Освободителя (Мессіи). По Іерониму <sup>25)</sup> Руей происходила изъ той части земли Моавитской, которая принадлежала къ каменистой Аравіи, имѣвшей главнымъ городомъ Петру. По Талмуду <sup>26)</sup> имя Руей <sup>27)</sup> указываетъ

толковать въ смыслѣ *утѣшенной*: потерявъ въ чужой землѣ мужа и сыновей она нашла себѣ утѣшеніе въ невѣстѣ Моавитянкѣ.

<sup>19)</sup> Bab. bath. ср. 5 и Raschi ср. 1.

<sup>20)</sup> Ant. V. 10, 1.

<sup>21)</sup> Второз. 7, 3.

<sup>22)</sup> Второз. 23, 3.

<sup>23)</sup> Сл. *Августина*, qu. 35 in Deut. 23, 3. 4 и *Серарія*, qu. 12 in ср. 4 Ruth.

<sup>24)</sup> Сл. *Серарія* въ толкованіи на книгу Руей гл. 1. qu. 7.

<sup>25)</sup> Ер. 54 (al. 10) ad Fug. n. 17.

<sup>26)</sup> Rerochat 7 а. Bab. bath. ср. 1. fol. 13.

<sup>27)</sup> То-есть: irrigua, ebrua, орошающая или орошенная, упоенная. Другіе, напр. Фюретъ, толкуютъ: другія Божія. По автору Op. imperf. in Matth. hom. 1 (Златоусту) Руей означаетъ *вдохновеніе*, потому что она дѣлала и говорила все по вдохновенію Божію. *Исидоръ*, Етум. l. 7. n. 58: Руей означаетъ *послѣдняя*; ибо она была чужеземка изъ народа языческаго и, оставивъ отечество, послѣ-

на ея потомка Давида, напоявшаго жаждущихъ Бога псалмами и духовными пѣснями. Орфа не имѣла по своему происхожденію родственныхъ отношеній къ Руѣи, но породилась съ нею только чрезъ своего мужа (1, 15). Иудейское преданіе <sup>29)</sup> считаетъ ее матерью исполина Голиаѣа, вѣроятно, по сходству съ именемъ Гараемъ или Раемъ <sup>30)</sup>; но, не говоря уже о времени, въ которое жили Орфа и мать Голиаѣа, послѣдняя была Филестимлянка, а первая Моавитянка. За четыре слезы, пролитыя Орфою при разставаньи съ Ноеминою, отъ нея должны произойти четыре героя, и въ томъ числѣ Голиаѣа, котораго побѣдилъ сынъ (Давидъ) <sup>31)</sup>. Впрочемъ Раеа была не мать, но отецъ или родъ Голиаѣа. Недостовѣрно также толкованіе и имени Орфы: *обращающая тмъ*.

Спустя десять лѣтъ умерли также и оба эти сына бездѣтными, такъ что Ноеминь осталась одна съ двумя своими невѣстками. Узнавъ, что Господь опять благословилъ землю Израильскую хлѣбомъ, она встала съ Орфою и Руѣю, чтобы возвратиться въ свое отечество. Когда онѣ прошли уже нѣкоторое пространство, Ноеминь сказала своимъ невѣсткамъ: „Пойдите, возвратитесь каждая въ домъ матери своей (потому что овдовѣвшія дочери жили въ одномъ домѣ съ своими матерями; вмѣстѣ съ этимъ она хочетъ противопоставить естественную мать самой себѣ какъ свекрови). Да сотворить Господь съ вами милость, какъ вы поступали съ умершими и со мною! Да дастъ вамъ Господь, чтобы вы нашли пристанище каждая въ домѣ своего

---

шла переселиться въ землю Израильскую. Каббалисты читаютъ при посредствѣ анастрофы Thur, то-есть *торлица*, потому что она вдыхая оплакивала своего мужа. По *Касселю*, Комментарій на книгу Руѣ, Руѣ означаетъ: *роза*.

<sup>29)</sup> *Sot.* ср. 8 и *Pseudo-Philo in Ant. bibl.*

<sup>30)</sup> 2 Цар. 21, 20 и 1 Парал. 20, 6. 7.

<sup>31)</sup> *V. Sota* 42. *Сл. Пруденція, Hamartigenia* v. 782:

Sed pristinus Orphae  
Fanorum ritus praepetia barbara suavit  
Malle, et semiferi stirpem nutrire Goliae.  
Ruth, dum per stipulas agresti amburitur aestu  
Fulcra Beor meruit, castoque adscita cubili  
Christigenam fecundam domum, Davidica regna  
Eddidit atque deo mortales miscuit ortus.



(новаго) мужа“, то-есть, чтобы вы объ вступили опять въ счастливое замужество! Какая трогательная семейная сцена представляется намъ здѣсь! Ноеминь восхваляетъ любовь, оказанную ей невѣстками своимъ мужьямъ какъ при жизни ихъ, такъ и послѣ смерти: это былъ именно бракъ, на которомъ почивало благословеніе ееократин и который существенно отличался отъ браковъ языческихъ народовъ (Моавитянъ). Эти Моавитскія женщины вступили въ благочестивое Израильское семейство, гдѣ и получили благодѣяніе брачной жизни, освященной закономъ Божиимъ, и прониклись благотворнымъ вѣяніемъ духа семейства Іудина. На оказанную имъ любовь онѣ отвѣтили взаимною благодарною, равно самоотверженною любовію. Онѣ не только слышали исповѣданіе Бога Іеговы, но и видѣли выраженіе его въ жизни. Хотя супружества ихъ не были благословлены дѣтьми, онѣ всетаки сохранили вѣрную память объ умершихъ и перенесли любовь на свою свекровь, которую берегли и питали, несмотря на то, что она не принадлежала къ ихъ народу, что служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ доказательствомъ того, какую любовь и доброту проявляла Ноеминь (какъ это выражаетъ уже ея имя) къ своимъ невѣсткамъ. Среди скорби о потерѣ мужа и сыновей, а равно о разлукѣ съ своими невѣстками, она помышляетъ только о благѣ послѣднихъ, хотя сама стара и беспомощна. Она не хочетъ, чтобы двѣ молодыя вдовы остались безбрачными, а желаетъ, чтобы каждая изъ нихъ нашла себѣ покой и пристанище въ домѣ новаго супруга, потому что изолированное положеніе вдовы было въ древности не особенно завидно. Она цѣлуетъ обѣихъ въ знакъ прощанія, но тутъ поднимается плачь. Ноеминь становится тяжело разстаться съ своими милыми дочерьми, не причинившими ей никакого сердечнаго горя, какъ причиняли его Ревеккѣ Исавовы жены Хананейки, а невѣстки ея не хотятъ воротиться назадъ, не хотятъ, чтобы дорогая мать ихъ отправилась въ путь одинокая. „Мы съ тобою возвратимся къ народу твоему“, говорятъ онѣ всхлипывая. Ноеминь, предъявлявшая уже въ землѣ Моавитской невѣсткамъ надежду на новую семейную жизнь, теперь старается расположить ихъ къ возвращенію другою причиною: она выставляетъ имъ на видъ невозможность новаго семейнаго счастья, если онѣ пойдутъ съ нею. „Возвратитесь, дочери мои“,

сказала она имъ, „зачѣмъ вамъ идти со мною? Развѣ еще есть у меня сыны въ моемъ чревѣ, которые были бы вамъ мужьями (въ силу закона ужичества)? Возвратитесь, дочери мои, пойдите; ибо я уже стара, чтобъ быть (снова) замужемъ. Да еслибъ я и сказала: есть мнѣ еще надежда, и даже еслибы я сію же ночь была съ мужемъ и потомъ родила сыновей; то можно ли вамъ ждать, пока они выросли бы? можно ли вамъ медить и не выходить замужъ?“ Съ большою деликатностью рисуется имъ Ноеминь печальную участь, ожидающую ихъ въ землѣ Израильской: тамъ имъ пришлось бы имѣть дѣло съ одною только старухою Ноеминью; другихъ надеждъ и видовъ онѣ, какъ Моавитянки, не могли бы имѣть во Израилѣ, такъ какъ происхожденіе ихъ служило бы препятствіемъ для новаго брака, и онѣ были бы рѣшительно не въ состояніи составить себѣ въ землѣ Іудейской семейное счастье. Ноеминь слишкомъ благочестива и вѣрующа для того, чтобы влечь своихъ невѣстокъ къ народу Израильскому пустыми обѣщаніями. „Нѣтъ, дочери мои“, продолжаетъ она, „а весьма сокрушаюсь о васъ; ибо руна Господня постигла (поразила) меня“ (смертію мужа и двоихъ сыновей“). Она будетъ жить теперь совершенно одинокою и оставленною, ожидая успокоенія для себя только въ могилѣ.

Выслушавъ это, невѣстки подняли вопль и опять стали плакать. Вслѣдъ затѣмъ Орфа простилась съ своею свекровью. Представленіе безнадежной будущности въ землѣ Израильской, о которой говорила Ноеминь, заставило ее возвратиться въ землю Моавитскую. Но Руевъ остается и не желаетъ оставить своей старой свекрови. Безнадежность въ будущемъ, одиночество, бѣдность и печаль привязываютъ ее еще сильнѣе къ Ноеминь. Орфа ушла потому, что у Ноеминь нѣтъ болѣе сыновей; она имѣла въ виду только себя и хотѣла снова выйти замужъ. Руевъ видитъ только любимую мать, она хочетъ во что бы то ни стало остаться ея дочерью и раздѣлять съ нею бѣдность и нужду, и все это изъ любви къ своему умершему супругу. Тогда Ноеминь считаетъ нужнымъ высказать вѣрной дочери послѣднюю и настоящую причину для необходимой разлуки. Она безъ всякаго колебанія изъ любви къ Руевъ отдала бы ей другихъ сыновей, еслибы они у нея были; но то, что одвлади сыновья ея въ землѣ Моавитской, не въ обычаѣ во Израилѣ; потому что

народъ ея отдѣленъ Иеговою, Богомъ Израилевымъ, отъ всѣхъ другихъ народовъ. Поэтому она говоритъ: „Вотъ, (Ореа) невѣстка твоя возвратилась къ народу своему и къ своимъ богамъ; возвратись и ты вслѣдъ за невѣсткою твоею“: не различіе народности, но различіе исповѣдуемаго Бога раздѣляетъ насъ на порогъ святой земли. Изъ этого мы можемъ заключить, что Руеъ и Ореа, хотя и знали Бога Иегову, до сихъ поръ всетаки оставались еще вѣрными своей старой религіи. Часъ разлуки долженъ былъ сдѣлаться вмѣстѣ съ тѣмъ поворотнымъ пунктомъ духовной жизни обѣихъ женщинъ. Ореа возвращается къ своему богу, остается привязанною къ идолопоклонству; а Руеъ дѣлается вѣрующею Израилѣянкою, подобно Раавъ. Чтобы еще въ большемъ свѣгѣ выставить добродѣтели Ноемини и Руеи, Раши заставляетъ ихъ вести между собою разговоръ, въ которомъ Ноеминь обращаетъ вниманіе своей невѣстки на трудности вѣры въ Бога Израилева <sup>31)</sup>. „Не принуждай меня“, говоритъ вѣрующая, благородная Руеъ, „оставить тебя и возвратиться отъ тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и гдѣ ты жить будешь, тамъ и я буду жить; *народъ твой будетъ моимъ народомъ, и твой Богъ—мой Богомъ*. И гдѣ ты умрешь, тамъ и я умру и погребена буду. Пусть то и сдѣлаетъ мнѣ Господь, и еще больше сдѣлаетъ; смерть одна разлучитъ меня съ тобою!“ Какое возвышенное исповѣданіе Моавитянки! Поистинѣ изумительна вѣрная привязанность Руеи къ ея свекрови. Если то, что раздѣляетъ одинъ народъ отъ другого, есть его Богъ, то она любить въ Ноемини не только ея народъ, но и ея Бога. Она хочетъ быть съ нею одною не изъ земной выгоды, но за добро-

<sup>31)</sup> *Дирамъ. Серарій. Ruth. ср. 1 qu. 26:* Ноеминь сказала Руеи: Намъ запрещено выходить въ субботній день дальше извѣстнаго пространства. Руеъ отвѣчала ей: куда ты пойдешь, туда пойду и я.— У насъ запрещено женщинамъ вступать въ связь съ мужчиною за исключеніемъ одного только мужа. Руеъ отвѣчала: гдѣ будешь ночевать ты, тамъ и я буду ночевать.— Намъ Іудейскій народъ отдѣленъ отъ прочихъ народовъ соблюденіемъ 613 заповѣдей.—Твой народъ—мой народъ.—Намъ запрещено поклоняться чужимъ богамъ.—Твой Богъ—мой Богъ.—Намъ предписаны четыре рода смерти въ домъ судьи.—Какъ ты умрешь, такъ умру и я.—Въ томъ же домѣ судьи намъ предписаны двѣ могилы: одна для побитыхъ камнями или сожженныхъ, а другая для убитыхъ или зарѣзанныхъ.—Она отвѣчала ей: и я хочу быть погребенною тамъ.

дѣтель и любовь Ноеминя. Она хочет принадлежать одному и тому же народу и одному и тому же Богу съ нею. Исповѣданіе ея: „Твой Богъ будетъ моимъ Богомъ“ составляетъ высшую степень ея преданности и завершеніе ея обѣта. Она хочет заглядить несправедливость своего умершаго мужа, взявшаго Моавитянку, несмотря на ея идолопоклонство, и такимъ образомъ соединиться съ нимъ и въ *душѣ*, проявляя этимъ высшую степень любви. Если Ноеминя думала, что Богъ посѣтилъ ее за соединеніе сыновей ея съ Моавитянками, то Руевъ хочет утѣшить ее вступленіемъ въ народъ Божій ради нея. Этимъ исповѣданіемъ и добродѣтелями своими она удостоилась сдѣлаться праматерію Христовою <sup>21)</sup>, представляя блистательнѣйшій образецъ для всѣхъ невѣстокъ <sup>22)</sup>.

Нѣкоторые думаютъ, что Ноеминя, уговаривая своихъ невѣстокъ возвратиться въ Моавитянскую землю, не придавала своимъ словамъ серьезнаго значенія, а хотѣла именно только испытать ихъ. Но эта благочестивая женщина не могла поступить иначе, при своей любви, искренности и благоразуміи. Она должна была отговаривать отъ сопровожденія ея въ землю Израильскую чтобы Руевъ добровольно, по влеченію собственной любви, присоединилась къ народу и Богу Израилеву и такимъ образомъ обнаружила внутреннѣйшіе изгибы своего благороднаго сердца. Послѣ того какъ это открылось, Ноеминя перестаетъ отговари-

---

<sup>21)</sup> (Иеронимъ) Ер. 19 de vera ciuitate. п. 13: О добродѣтели, превосходящая добродѣтель даже мужей! Женщина изъ необрѣзаннаго народа подражаетъ гѣрѣ Авраамовой. Моавитянка отказывается отъ своихъ Боговъ, между тѣмъ какъ ты, Израиль, желаешь чужихъ боговъ. Она даетъ клятву служить единому Богу, забывъ уже своихъ боговъ, а ты блудодействуешь со множествомъ боговъ. Она избирается Господомъ и дѣлается Израильтянкою душою, а не происхожденіемъ вѣрою, а не кровію, добродѣтелію, а не родомъ. Она получаетъ столь великое благословеніе, что становится матерію пророковъ и царей. *Теодоритъ*, кв. 1 Rutch. Руевъ по благочестію и изъ-за религіи оставила даже родителей и носѣдовала за своєю свекровью.

<sup>22)</sup> (Ормиздъ) in Job. lib. 1: Такова была она блаженная Руевъ, что объявила своей престарѣлой свекрови, что не оставитъ ея до самой смерти. За это она постоянно восхваляется въ Писаніи, а у Бога въ безконечные вѣки ублажается. въ воскресеніи же мертвыхъ будетъ судить и осудить всѣхъ злобравныхъ и вѣщественныхъ невѣстокъ, причинявшихъ своимъ свекрамъ или свекровямъ оскорбленіе или обиду.

вать ее и позволяеть ей сопровождать ее (Ноеминь) въ новое отечество. И вотъ обѣ онѣ пришли въ Виледемъ въ началѣ праздника Пасхи, какъ объясняетъ парафрастъ. Когда онѣ прибыли, весь городъ пришелъ въ движеніе, и въ этотъ именно день, какъ рассказываетъ Мидрашъ <sup>24)</sup>, несли хоронить первую жену Вооза. Ноеминь оставила Виледемъ при лучшихъ обстоятельствахъ, потому что Елимелехъ принадлежалъ къ знатному семейству: бѣдною и печальною возвратилась теперь вдова Елимелеха вмѣстѣ съ Моавитянкою. „Это Ноеминь?“ — слышалось со всѣхъ сторонъ: такъ говорили всѣ скорѣе съ удивленіемъ и состраданіемъ, нежели съ пренебреженіемъ. По Іосифу <sup>25)</sup> Воозъ далъ странницамъ пристанище въ своемъ домѣ, что однако находится въ противорѣчіи съ дальнѣйшимъ ходомъ повѣствованія. Ноеминь въ короткихъ словахъ передаетъ удивляющимся соотечественникамъ о своей печальной судьбѣ. „Не называйте меня Ноеминью (Вулг. то-есть прекрасною), а называйте меня Марою (то-есть горькою или огорченною); потому что Вседержитель (Шадаи) послалъ мнѣ великую горестъ. Я вышла отсюда съ достаткомъ, а возвратилъ меня Господь съ пустыми руками. Зачѣмъ называть меня Ноеминью, когда Господь заставилъ меня страдать, и Вседержитель послалъ мнѣ несчастіе?“ Мы видимъ, что собственные имена все еще сопровождаются своимъ значеніемъ. Ноеминь носила нѣкогда свое пріятное имя справедливо, когда она отиравилась въ землю Моавитскую съ блестящимъ семействомъ; но вотъ Шадаи, давшій это благословеніе, отнялъ его у нея опять. Въ полнотѣ семейнаго счастья она удалась, — бѣдною и безнадежною возвратилъ ее Богъ. Въ этой жалобѣ слышится чувство раскаянія; она не говоритъ: мы ушли по волѣ Божіей; но: я вышла, но судъ Божій возвращаетъ меня. Однако въ этихъ словахъ заключается другая черта, черта любви и уваженія: она не говоритъ: мы вышли, тогда какъ, очевидно, она только послѣдовала за своимъ мужемъ. Даже и малѣйшая твѣя жалоба или обвиненія не должна падать на любимаго мужа въ могилѣ. Она не говоритъ о бѣдствіи, постигшемъ ея семейство, а оплакиваетъ только самое себя, оставшуюся въ живыхъ.

<sup>24)</sup> Ruth. Rabba 31. d. R. Isaac in Bab. bath. c. 5. f. 91 и Raschi.

<sup>25)</sup> Ant. V. 9, 2.

Что мое отшествіе было грѣховно, это удостовѣрилъ самъ Богъ, потому что объ этомъ свидѣлствуютъ мои теперешніе страданія и конецъ моего странствованія. Опредѣливъ мнѣ страданія, Шаданъ засвидѣлствовалъ противъ меня. Изъ потери семейства моего—какъ вѣрно объясняетъ Таргумъ—я заключаю, что Богъ находитъ меня виновною. По своему великодушію она жалуется только на себя, хотя она и не была отвѣтственною за это. Она многое сознавала за собою и много перенесла. Въ Вилеемѣ бѣдной Ноемини давали чувствовать, что она носить имя уже не Ноемини, но Мары. Она была бѣдна и была, по своему благочестивому мнѣнію, оставлена также и Богомъ. Только Руѣ, вдова ея сына и чужестранка-Моавитянка, была со времени оставленія ею чужой земли единственнымъ ея другомъ и опорой въ ея собственной землѣ. Она оставалась вѣрною ей въ ея злые дни точно такъ же, какъ любила ее во дни счастья. Ноеминя не была еще совсѣмъ несчастна, пока рядомъ съ нею билось такое любящее сердце<sup>26)</sup>. Отцы церкви считаютъ Ноеминю, называющую себя Марою, прообразомъ Пресвятой Дѣвы Маріи, которая оплакивала своего Сына и потому могла быть названа не Марією, но Марою.

Для снисканія общаго продовольствія Руѣ спрашиваетъ у Ноемини дозволенія идти на поле подбирать колосья за жнецомъ, у котораго она найдетъ благоволеніе. Прозелитка не жалуется въ землѣ Израильской на бѣдность; по своему глубокому смиренію она готова охотно являться въ видѣ нищенки, чтобы помочь своей свекрови въ нуждѣ и засвидѣлствовать дѣлами свою живую вѣру въ Іегову<sup>27)</sup>. Промыслъ Божій, не оставляющій безъ воздаянія ни одного добраго дѣла, привелъ ее на поле богатаго Вооза, родственника Елимелеха. Раввинское преданіе<sup>28)</sup> считаетъ его племянникомъ Елимелеха (сыномъ брата его). Пришедши на поле и увидавъ Руѣ, Воозъ спросилъ у слуги, представленнаго къ жнецамъ: чья это молодая женщина? Ея скромность и привлекательность, вѣроятно, сейчасъ же привлекли вниманіе этого богатаго собственника, который, помня за-

<sup>26)</sup> Руѣ, глава 1.

<sup>27)</sup> *Петръ Дамаскинъ*, I. 8 ep. 14.

<sup>28)</sup> *Сл. Серафя*, Ruth. cp. 2, qu. 1.

конь<sup>39)</sup>, не запрещалъ ни одному бѣдняку подбирать колосья на своемъ полѣ. Приставникъ, знавшій Руевъ, отвѣчалъ: „Эта молодая женщина — Моавитянка, пришедшая съ Ноеминью съ полей моавитскихъ“, и, восхваляя ея скромность и трудолюбіе, продолжаетъ: „Она сказала: буду я подбирать и собирать между снопами позади жнецовъ. И пришла, и находится здѣсь съ самаго утра и доселѣ; мало бываетъ она дома“. Воозъ, безъ сомнѣнія уже слышавшій объ ней, но не знавшій еще ея лично, предрасположенный добрымъ свидѣтельствомъ своего слуги, подходитъ къ ней и обращается къ ней съ отеческимъ благорасположеніемъ: „Послушай, дочь моя, не ходи подбирать на другомъ полѣ и не переходи отсюда (его совѣсть говорила ему: сноха Елимелеха, его родственника, не должна бродить съ мѣста на мѣсто, какъ оставленная всѣми); но будь здѣсь съ моими служанками: пусть въ глазахъ твоихъ будетъ то поле, гдѣ онѣ жнутъ, и ходи за ними. Вотъ, я приказалъ слугамъ моимъ не трогать тебя. Когда захочешь пить, иди къ сосудамъ и пей, откуда черпаютъ слуги мои“. Тронутая этою неожиданною благосклонностью, смиренная Моавитянка пала на лице свое, поклонилась до земли и сказала съ чувствомъ благодарности: „Чѣмъ снискала я въ глазахъ твоихъ милость, что ты принимаешь меня, хотя я и чужеземка?“

Воозъ, настоящій Израильтянинъ безъ лукавства и хитрости, отвѣчалъ ей: „Мнѣ сказано все, что сдѣлала ты для свекрови своей по смерти мужа своего, что ты оставила своего отца и свою мать и свою родину и пришла къ народу, котораго ты не знала вчера и третьяго дня. Да воздастъ Господь за сіе дѣло твое, и да будетъ тебѣ полная награда отъ Господа, Бога Израилева, къ которому ты пришла, чтобъ успокоиться подъ Его крылами!“ Воозъ говоритъ здѣсь отъ полноты вѣры истиннаго Израильтянина. Онъ приписываетъ Руевъ сугубую заслугу: во-первыхъ ту, что она сдѣлала добро своей свекрови, не оставивъ ея, и во вторыхъ ту, что она изъ любви къ Израилю и его Богу оставила все земное и (какъ нѣкогда Авраамъ) пошла въ новую, совсѣмъ неизвѣстную ей страну для того, чтобы, какъ присовокупляетъ Халдейскій парафрастъ, сдѣлаться прозелиткою

<sup>39)</sup> Левит. 19, 9; 23, 22. Второз. 24, 19.

и стать подъ защиту величества Божія. За эту любовь и надежду Господь воздасть ей полную награду, какъ укрывающимся подъ крылья Его. Воозъ говоритъ, какъ проникнутый вѣрою израильтяннинъ и пророкъ <sup>40)</sup>. Эти исполнены любви и утѣшенія слова были какъ бы солнечнымъ лучемъ, проникнувшимъ въ сердце Руей сквозь облако скорби и печали среди новаго для нея народа. Ободренная ими, она отвѣчаетъ съ скромнымъ смиреніемъ: „Да буду я въ милости предъ очами твоими, господи мой! Ты утѣшилъ меня и говорилъ по сердцу рабы твоей, между тѣмъ какъ я не стою ни одной изъ рабынь твоихъ“, то-есть я не нахожусь къ тебѣ въ какомъ-нибудь болѣе близкомъ отношеніи, чтобы могла заслужить твою милость. Воозъ съ намѣреніемъ не упоминаетъ о родственномъ отношеніи: онъ ставитъ высоко Руей не потому, что она — вдова его родственника, но за ея возвышенныя качества и за то, что она поспѣшила подъ кровъ Иеговы.

Это безпритязательное смиреніе Руей еще болѣе располагаетъ къ ней Вооза, такъ что онъ во время обѣда приглашаетъ ее ѣсть хлѣбъ съ его слугами, и она, по милости его, не только насытилась сама, но и могла принести остатки своей матери домой: она никогда не думаетъ только о себѣ одной. Когда она послѣ обѣда встала, чтобы опять подбирать колосья, Воозъ далъ своимъ слугамъ приказъ дозволить ей подбирать и между снопами и оставлять, чтобы ей можно было собрать побольше, и не ругать и не обижать ея,—расположеніе, простирившееся далеко за предѣлы благотворительности и состраданія къ бѣднымъ. Такъ подбирала Руей до вечера, вымолотила собранное и получила обильную жатву — около еѣя ячменя. Она прикесла это своей свекрови домой и вынула ей изъ пазухи своей оставшуюся часть отъ хлѣба, который ѣла. Пораженная такимъ обиліемъ, Ноеминь спрашиваетъ съ изумленіемъ: „Гдѣ ты собирала сегодня и гдѣ работала?“ и благословляетъ неизвѣстнаго благодѣтеля, такъ щедро одарившаго дочь ея: „Да будетъ благословенъ принявшій тебя!“ Когда Руей называетъ имя Вооза, Ноеминь

<sup>40)</sup> *Theodoritz*, qu. 1 Ruth.: Въ концѣ концовъ онъ высказываетъ благословіе. Ибо она получила полную награду отъ Господа, чтобы быть прародительницей благословенія народовъ.



познаеть, что Богъ, пославшій ей страданія, возвращаетъ ей опять свою милость, и восклицаетъ радостно: „Благословенъ онъ отъ Господа, не лишающаго милости своей ни живыхъ, ни мертвыхъ!“ Обыкновенно слова эти относятся <sup>41)</sup> къ Воозу, дѣлавшему добро Елимелеху и его сыновьямъ при жизни ихъ и продолжающему теперь дѣлать добро тѣмъ, которыхъ оставили умершіе. Но мы правильнѣе относимъ ихъ къ Богу, не оставляющему раскаявающихся, находятся ли они еще въ живыхъ или уже умерли, — прекрасное свидѣтельство о вѣрѣ въ безсмертіе души.

Замѣтивъ изумленіе Руей по поводу ея словъ, Ноеминь объясняетъ ихъ ей, присѣвкупляя: „Человѣкъ этотъ близокъ къ намъ; онъ изъ нашихъ родственниковъ“. Что Руей пришла на поле именно родственника Елимелехова, это казалось ей устроениемъ и милостію Божіею. Именно чрезъ Руей, которой нечего было искуплять, Богъ проявляетъ свою милость къ живымъ и умершимъ. Моавитянка, которая теперь легко можетъ объяснить себѣ поведеніе Вооза, продолжаетъ повѣствовать о его благо-расположеніи: „Онъ даже сказалъ мнѣ: будь съ моими служанками, доколѣ не докончатъ онъ жатвы моей“. Ноеминь, заботясь прежде всего о своей доброй дочери, вполне соглашается на это, въ особенности въ виду того, чтобы на другомъ полѣ ей не нанесли какого-нибудь оскорбленія. Руей послѣдовала этому совѣту и была со служанками Воозовыми въ продолженіе всей жатвы. Несмотря на то, что она знала теперь болѣе, нежели прежде, она съ одинаковымъ трудолюбіемъ и смиреніемъ подбирала колосья; единственною заботою ея было—доставлять пропитаніе своей свекрови. Воозъ имѣлъ болѣе случая для болѣе близкаго наблюденія ея нѣжной и добродѣтельной натуры <sup>42)</sup> Такъ какъ Ноеминь, основываясь на благословеніи, которое Руей обрѣла въ глазахъ Вооза, предполагала, что онъ не прочь былъ бы жениться на Руей въ качествѣ кровнаго родственника, то она и сказала Руей: „Дочь моя! не поскать ли тебѣ пристанища, чтобы тебѣ хорошо было?“ Ноеминь, просившая нѣкогда свою невѣстку возвратиться въ Моавитскую землю, чтобы найти

<sup>41)</sup> Корнелій а Леп., Серарій, Кальметъ и друг.

<sup>42)</sup> Руей, глава 2.

тамъ себѣ покой въ домѣ новаго супруга, она же озабочена теперь присканіемъ для своей благородной дочери Руеи, Моавитянки, оставившей все, пристанища въ самомъ Израилѣ, которому она вполне принадлежала. „Вотъ“, продолжаетъ она, „Воозъ, съ слугангами котораго ты была, родственникъ нашъ“. Такъ какъ онъ родственникъ, то она можетъ обратиться къ нему; потому что имѣвшій законное требованіе долженъ былъ предъявлять законное право. Притомъ же Воозъ могъ и не относить его прямо къ самому себѣ, потому что онъ не былъ *ближайшимъ* родственникомъ. „Вотъ, онъ въ эту ночь вѣдетъ на гумнѣ ячмень“. Это показаніе даетъ знать, что Ноеминь въ послѣднее время вступила въ болѣе близкія сношенія съ Воозомъ, потому что ей хорошо извѣстны всѣ поступки Вооза, а равно и его расположеніе къ Руеи, такъ что она могла предполагать, что предъявленіе законнаго права со стороны Руеи не покажется ему неприятнымъ. Да и Руея была привержена къ Воозу, несмотря на то, что онъ былъ уже пожилымъ человѣкомъ, за его благосклонное отношеніе къ ней. „Умойся, помажься“, продолжаетъ Ноеминь, и надѣнь на себя нарядныя одежды свои (потому что вѣдь это былъ женихъ) и поиди на гумно, но не показывайся ему, доколѣ не кончитъ ѣсть и пить; когда же онъ ляжетъ спать, узнай мѣсто, гдѣ ляжетъ; тогда прійдешь и отыроешь у ногъ его и ляжешь. Онъ скажетъ тебѣ, что тебѣ дѣлать“. Не легкій шагъ заставляеть Ноеминь предпринять свою невѣстку, шагъ, весьма отличный отъ перваго шага—собиранія жолосьевъ, охотно и добровольно предпринятаго ею: она могла здѣсь дѣйствовать открыто и подвергалась развѣ только одной опасности—терпѣть голодь. Но теперь ей приходится дѣйствовать скрытно, подвергаясь опасности лишенія чести. Не мысль о новомъ замуествѣ <sup>43)</sup>, а только послушаніе и любовь къ матери располагають ее къ исполненію совѣта послѣдней. „Сдѣлаю все, что ты сказала мнѣ“. Она пошла, и когда Воозъ уснулъ въ веселомъ расположеніи духа, она пришла тихонько и легла

<sup>43)</sup> *Петръ Дамаскинъ*, I. 8. ср. 14 ad Soroges: Хотя Руея и вошла въ спальню однако не потеряла состоянія чистоты, такъ какъ пережвѣнула вдовье воздержаніе на супружеское цѣломудріе не по влущенію искусительной плотской похоти но по устроненію Божію.

у ногъ его, надвинувъ на себя часть покрывавшаго его одѣяла. Въ полночь Воозъ содрогнулся, проснувшись, вѣроятно, отъ прикосновенія его ноги къ тѣлу Руей. Онъ нагибается впередъ, чтобы посмотреть, и вотъ, у ногъ его лежитъ женщина. На вопросъ его: „Кто ты?“ послѣдовалъ отвѣтъ: „Я Руей, раба твоя; прости крыло твое на рабу твою, ибо ты родственникъ“. Это — символическое выраженіе законнаго предъявленія брака ужичества. Какъ пыленокъ укрывается подъ крыльями курицы, такъ и Руей прибѣгаетъ подъ кровъ Воозы, такъ какъ онъ есть кровный другъ, чтобы возстановить сѣмя ея умершему мужу<sup>44</sup>). Теперь, когда она въ качествѣ Израильянки заимлетъ израильское право, она называетъ себя не Моавитянкою, но его рабою. Что она отваживается на этотъ рискованный шагъ, это свидѣтельствуется столько же о чистотѣ ея души и о твердости ея добродѣтели, сколько и о томъ довѣрїи, которое она питаетъ въ чувству чести человѣка, не забывающей во мракѣ ночи и въ уединенїи долга нравственности. Воозъ сознаетъ это и далекій отъ того, чтобы осудить поведеніе Руей какъ назойливое или съ другой стороны злоупотребить довѣрїемъ, благословляетъ Руей, какъ отецъ благословляетъ дочь: „Благословенна ты отъ Господа Бога, дочь моя! это послѣднее твое доброе дѣло сдѣлала ты еще лучше прежняго, что ты не пошла искать молодыхъ людей, ни бѣдныхъ, ни богатыхъ“. Оставивъ свою родину для того, чтобы ухаживать за своею свекровью и утѣшать ее, Руей въ качествѣ молодой привлекательной вдовы отнюдь не искала любви какаго-нибудь молодого человѣка, но предъявила свое право желовѣнну пожилому только потому, что онъ — родственникъ, чтобы чрезъ него возставить своему мужу и своей свекрови имя во Израилѣ; этимъ она приносить свое собственное и свою любовь въ жертву своимъ приснымъ.

Не безъ страха и трепета произнесла, вѣроятно, Руей свою просьбу; поэтому Воозъ воодушевляетъ ее: „Итакъ, дочь моя,

<sup>44</sup>) *Агустинъ*, de bono vid. ср. 7. Святны жены воспламенялись не страстію сожитія, но благочестивымъ желанїемъ дѣторожденія: онѣ не искали бы отнюдь соитія, еслибы потомство могло явиться иначе... Такъ и святая Руей, не имѣя сѣмени, каковое необходимо было въ то время во Израилѣ, по смерти мужа, искала другаго, отъ котораго могла бы имѣть сѣмя.

не бойся: я сдѣлаю тебѣ все, что ты сказала". Нѣтъ никакого основанія для отказа ей; не можетъ служить такимъ основаніемъ даже и самое происхожденіе ея; „ибо у всѣхъ веротъ народа моего знаютъ, что ты женщина добродѣтельная". Однако пріятствіемъ соединенію ихъ служить еще формальное право, которое должно быть прежде удовлетворено. „Хотя и правда", продолжаетъ Воозъ, „что я родственникъ, но есть еще родственникъ ближе меня. Переночуй сію ночь; завтра же, если онъ приметъ тебя, то хорошо, пусть приметъ; а если онъ не захочетъ принять тебя, то я приму, живъ Господь! Спи до утра". Не ко вторичному совершенію только-что совершеннаго символическаго дѣйствія обязываетъ Воозъ Руѣ, — онъ обѣщаетъ, что самъ поведетъ дѣло; а чтобы отнять у нея сомнѣніе относительно того, что эту рѣчь, быть можетъ, только прикрывается отказъ въ ея просьбѣ, онъ влѣнется взять ее, если другой родственникъ отвергнетъ ее. Онъ, вѣроятно, знаетъ, что Ноеминь направила свою невѣстку именно къ нему самому, а не къ ближайшему родственнику потому, что послѣдній не въ состояніи былъ выкупить ее. Какая сцена въ часъ полуночный! Мушина и женщина лежатъ рядомъ другъ съ другомъ, раздѣленные неоскверненною женственностью и живою преданностію Богу - Свидѣтелю, охраняющему святую ложа, — сцена, которую плотская природа не можетъ представлять себѣ безъ нечистыхъ помысловъ и движеній. Подстигъ отъ четырьхъ сторонъ испытанной нравственной чистоты, добродѣтели и богопреданности могъ произойти тотъ, который какъ истинный Искушитель вывелъ Израиля изъ Египта грѣха и смерти. Теперь только мы въ состояніи правильно оцѣнить совѣтъ данный Ноеминью Руѣ. Къ нему нельзя примѣнять новѣйшей максимы или смотрѣть на него плотскими очами<sup>45)</sup>, признавая цѣль добродетелью, а средство нехорошимъ<sup>46)</sup>: его слѣдуетъ оцѣнивать по существовавшему во Израилѣ правовому отношенію, касающемуся брака ужичества, Ноеминь слишкомъ хорошо знаетъ испытанную добродѣтель и чистоту Руѣ, а равно и строгую

<sup>45)</sup> *Amerosii*, l. 3 de id. ср. 10. п. 70: Если мы будемъ объяснять смыслъ согласно буквѣ, то скажемъ: нечто чистое и ужасное въ сказанномъ, когда мы будемъ имѣть въ умѣ и помыслахъ обжеванное плотское оковышеніе.

<sup>46)</sup> Дранъ.

нравственность и вѣру Вооза, чтобы опасаться чего-либо грѣшного отъ этого ночнаго похождения <sup>47)</sup>; она, повидимому, не безъ внушенія Божія подала этотъ совѣтъ. Руеъ повонитъ у ногъ Вооза, потому что въ полночь ей не легко было бы возвращаться въ городъ, и когда стало разсвѣтать, она встала, чтобы, какъ говорить Воозъ, никто не зналъ, что женщина приходила на гумно: необходимо было избѣгать даже всякой тѣни подозрѣнія, которая могла бы пасть на нее и на него, такъ какъ причина ихъ ночнаго приключенія оставалась неизвѣстною. Тогда Воозу было бы нелегко вести дѣло Руеи. Затѣмъ онъ отъвѣрилъ ей въ подарокъ шесть шѣръ ячменя въ ея верхнюю одежду, чтобы она возвратилась въ городъ не съ пустыми руками и не возбуждая подозрѣнія. Пришедши къ своей свекрови, Руеъ рассказала ей все. Изъ принесеннаго подарка Ноеминь узнала, что, послѣ долгаго труда, Руеъ обрѣла наконецъ пристанище (субботу послѣ шести рабочихъ дней), и выразила надежду, что Воозъ сегодня же исполнитъ свое обѣщаніе, именно приведетъ въ ясность дѣло Руеи. Руеи между тѣмъ слѣдовало спокойно оставаться дома (какъ сговоренной невѣсты) <sup>48)</sup>.

<sup>47)</sup> (*Златоустъ*) Orus impf. in Matth. hom. 1: Руеъ значитъ вдохновеніе. Ибо еслибы не было въ ней божественнаго вдохновенія, то она не говорила бы того, что сдѣлала. Что прежде всего восхвалить въ ней—любовь ли къ роду Израилеву, простоту ли, послушаніе ли или вѣру? Любовь къ роду Израилеву, ибо она столько желала имѣть сыновей отъ сѣмени Израилева и принадлежать къ народу Божію. Еслибы она желала союзуженія съ мужчиною, какъ легкомысленная дѣвица, то скорѣе возжелала бы имѣть дѣло съ какимъ-нибудь юношею. А такъ какъ она искала удовлетворенія не своей страсти, но религіозному влеченію, то предпочла юношескому возрасту святое семейство. Простоту же, потому что она безъ смущенія укрывалась подъ покрывало его, надѣясь, что онъ, какъ праведный мужъ, не отвергнетъ ея какъ бы непотребную женщину и не насмѣется надъ нею, и—что еще болѣе тяжко—не станетъ презирать ее, какъ обманутую, какъ дѣлаютъ многіе: слѣдуя совѣту своей свекрови она искренне вѣрила, что Богъ благоволилъ дѣлу ея, зная ея совѣсть, потому что ее побудила къ этому не страсть, но благочестіе. Что же достойно похвалы въ Воозѣ? Смиреніе, чистота и благочестіе. Смиреніе и чистота, потому что онъ не коснулся ея какъ непотребной дѣвицы и не отвергъ ея какъ чистой непотребной, но, услышавъ слова ея о законѣ родства, не заговорилъ ничего дурнаго, а приписалъ это благочестію. Какъ богатый онъ не презиралъ бѣдной, какъ зрѣлый возрастъ не чувствовалъ опасности для себя отъ близости съ юною женщиною, но, болѣе совершенный вѣрою, не желалъ тѣломъ, рано утромъ оставить ложе.

<sup>48)</sup> Руеи, глава 3.

Во исполненіе даннаго Руен слова, Воозъ на слѣдующее утро вышелъ къ воротамъ города — обычному мѣсту суда, подозвалъ къ себѣ проходившаго мимо ближайшаго родственника и предложилъ ему передъ старѣйшинами города выкупить принадлежавшую Елимелеху и проданную Ноеминью часть земли и затѣмъ взять въ замужество Руею Моавитянку, чтобы восстановить имя умершаго въ удѣлѣ его. Родственникъ признаетъ право Ноеминни на землю и свою обязанность выкупить ее, но отказывается (однако не въ присутствіи Руен, какъ думаетъ Иосифъ) отъ выкупа земли по причинѣ связаннаго съ нимъ условія, чтобы не разстроить своего удѣла; потому что выкупленное поле принадлежало бы тогда не ему, но сыну, котораго онъ имѣлъ бы отъ Руен. Однако это не могло быть единственною причиною его отказа; потому что если родной сынъ вступаетъ въ наслѣдство, то вѣдь отецъ не можетъ назвать это разстройствомъ своего удѣла. Къ этому отказу располагалъ не извѣстнаго по имени родственника, какъ намеряетъ Мидрашъ<sup>49)</sup>, и нравственный предлогъ. Воозъ говорилъ прямо о Руен *мо; авитянкъ*. Несчастіе Елимелеха и смерть двоихъ сыновей его всѣ считали наказаніемъ за женитьбу ихъ на моавитянкахъ онъ не хочетъ поэтому навлечь подобное же несчастіе на свое семейство женитьбою на моавитянкъ, но не беретъ во вниманіе того, что Руея находится уже подъ покровомъ Іеговы и что любовію ея искушена вина семейства. Онъ не хочетъ нанести ущерба своему имени и своему роду, и вотъ, въ исторіи его имя остается безвѣстнымъ, въ наказаніе за его нелюбовность по отношенію къ Руен, между тѣмъ какъ имя Елимелеха сохранено отъ забвенія любовію и вѣрою Руен. Онъ подтвердилъ это употреблявшимся въ то время обычаемъ (снятіемъ сапога) отреченія отъ своего права, и Воозъ сказалъ старѣйшинамъ: „вы теперъ свидѣтели тому, что я покупаю у Ноеминни все Елимелехово, и все Хицеоново и Махлоново. Также и Руею, моавитянку, жену Махлонову, беру себѣ въ жены, чтобы оставить имя умершаго въ удѣлѣ его, и чтобы не исчезло имя умершаго между братьями его и у воротъ мѣстопробыванія его: вы сегодня свидѣтели тому“. Какое благочестивое вели-

<sup>49)</sup> Ruth Rabba 35 a.

кодушіе, какое смиренное признавіе святаго долга — поддер- живать похвальное семейное право во Израилѣ! Онъ не дума- етъ о разстройствѣ своего удѣла, а имѣеть въ виду примире- ніе вины дома Елимелехова, если онъ женится на моавитянкѣ, которая вполнѣ предалась народу и Богу Израилеву и извѣстна была какъ образецъ добродѣтелей <sup>50</sup>). Этотъ благородный по- ступокъ и заслужилъ всеобщее одобреніе, потому что весь на- родъ высказался въ такомъ благожеланіи: „да содѣлаеть Го- сподь жену, входящую въ домъ твой, какъ Рахиль (она име- нуется первою потому, что Руевъ, подобно ей, была долго не- плодною) и какъ Лию, которыя обѣ устроили домъ Израилевъ прибрѣтай богатство въ Езраевъ, и да славится имя твое въ Вилеємѣ (т.-е. да дастъ тебѣ Богъ отъ брака съ Руевью добро- порядочныхъ сыновей, имѣющихъ прославить твое имя). И да будетъ домъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Ѡамарь Іудѣ, отъ того сѣмени, которое дастъ тебѣ Господь отъ сей молодой женщины“. Имя Ѡамари упоминается здѣсь не напра- сно, не потому только, что Воозъ происходилъ отъ Фареса, но и потому, что Руевъ имѣеть съ Ѡамарью большое сходство по отношенію къ браку ужнчества. И Ѡамарь взяла также на себя инициативу (хотя и не въ такомъ нравственно чистомъ видѣ, какъ Руевъ) исправленія несправедливости, причиненной ея умер- шему мужу и ей. Воозъ не знаетъ, правда, за собою такой несправедливости, однако чувствуетъ обязанность сдѣлать для своего родича то, чего до сихъ поръ еще не дѣлалось. Его об- разъ дѣйствія, исполненный благородства и любви, выше всякой похвалы <sup>51</sup>). *Блаж. Августинъ* <sup>52</sup>) видитъ на Руевъ исполненіе

<sup>50</sup>) (*Златоустъ*) Opus imp. in Matth. hom. 1: Воозъ женился на Руевъ въ награду за ея вѣру, потому что она презрѣла свой народъ, свою землю и родъ свой и возлюбила Израилѣ и не оставила своей свекрови, гдѣсь бездомной, будучи расположена болѣе къ ея народу, нежели къ своему. Она оставила боговъ отцовъ своихъ и возлюбила живаго Бога... Итакъ Воозъ въ награду за ея вѣру взялъ ее себѣ въ жену, чтобы отъ такого священнаго брака произошелъ цар- ственный родъ. Ибо Воозъ, дожившій до преклоннаго возраста, взялъ жену не для себя, но для Бога, не вслѣдствіе страсти тѣла, но вслѣдствіе правды закона, чтобы возставить сѣмя родственнику своему, горя менѣе любовію, нежели благо- честіемъ, старшій возрастомъ, но юншій вѣромъ.

<sup>51</sup>) *Иеронимъ*, ep. 89 (al 26) ad Paul.: Видишь ли, какой награды заслужи- ваетъ доставившая утѣшеніе оставленной. *Исидоръ*, qu. in Iud. ep. 9: Въ награду

словъ Писанія: „аммонитянинъ и моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“<sup>53)</sup>, ибо въ Евангелии Маттея (1, 5) Воозъ, принявшій Руей въ общество Господне, есть десятый отъ Авраама. Но уже только Спаситель, по человечеству происходившій отъ Руей, оцѣлъ совершенно провѣстіе съ Моава. Хотя талмудисты думаютъ, что Воозъ былъ уже женатымъ и въ то время былъ вдовъ, однако раввины и таргумисты не несправедливо утверждаютъ противное, именно, что Воозъ не былъ женатъ до своей женитьбы на Руей<sup>54)</sup>.

Благожеланіе народа вкорѣ исполнилось. Когда Воозъ женился на Руей, Господь далъ ей беременность, и она родила сына (по истеченіи года, какъ показывается Іоюифъ). Этимъ радостнымъ событіемъ снята была всякая мрачная тѣнь съ жизни обѣихъ женщинъ. Богъ воззрѣлъ милостиво на дочь Моава, обратившуюся къ Нему. Впрочемъ рожденіе Руеью сына намъ нѣтъ нужды считать сверхъ-естественнымъ; потому что Руей была еще молодая женщина, да и Воозъ, хотя и былъ уже пожилымъ человекомъ, не лишенъ былъ еще однако опоспособности дѣторожденія, въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы, не подвергая себя насмѣшкамъ, заявлять официально право востановить потомство умершему. Притомъ же въ ту ночь, когда Руей заявляла ему о бракѣ, онъ сослался бы на свое заматорѣвшее тѣло какъ на извинительную причину, да и Ноеминъ не дала бы Руей совѣта добиваться брака съ Воозомъ<sup>55)</sup>. И говорили женщины Ноемини: „благословенъ Господь, что Онъ не оставилъ тебя нынѣ безъ наследника! И да будетъ славно имя его въ Израилѣ! Онъ будетъ тебѣ отрадою и питателемъ въ старости твоей; ибо его родила сноха твоя, которая любитъ тебя, которая для тебя лучше семи сыновъ“. Воозъ сдѣлался испушителемъ (Гоѣл) для Руей, а новорожденный младенецъ — для Ноемини; потому что этотъ младенецъ есть если и не род-

---

за свое похищеніе она соединяется супружествомъ съ человекомъ, предсказаніемъ изъ отрасли Авраамовой. *Вунерта*, lib. 1. de gloria et hon. fil. hom.

<sup>53)</sup> Quaest. 85 in Dt. 23, 8.

<sup>54)</sup> Второз. 23, 3.

<sup>55)</sup> *Serapim* in Ruth. ep. 4. qu. 11.

<sup>56)</sup> *Serapim* l. c. qu. 14 и 19.



ной, все-таки родствено-близкій внукъ ея, въ которомъ возстановляется падавшій домъ Елимелеха. Такимъ образомъ Ноеминь имѣеть въ своей невѣсткѣ драгоцѣнное сокровище <sup>56)</sup>, потому что чрезъ нее возмѣщается для нея (Ноеминь) потеря ея сыновей и открылась надежда одѣлаться уже въ бездѣтной старости родоначальницею многочисленнаго цоколвнїя. Семь сыновей не одѣлали бы того, что одѣдала для нея любовь моавитянки. Ея живая, сердечная, самоотверженная любовь къ Ноеминь замѣняетъ собою плотское происхожденіе. Этотъ не родной внукъ становится вслѣдствіе любви Руан ея собственнымъ плетскимъ внукомъ, который сердцу ея ближе, нежели еслибы онъ былъ рожденъ ея тѣлесными дѣтьми <sup>57)</sup>.

„И взяла Ноеминь дитя сіе, и носила его въ объятїяхъ своихъ, и была ему нянькою“, наставлявшюю его въ законѣ и жизни Израиля. „Сосѣди нарекли имя ему и говорили: у Ноеминь рожился сынъ, и нарекли ему имя: Овидъ. Онъ отецъ Іессея, отца Давидова“ <sup>58)</sup>. По *Іосифу* <sup>59)</sup> Ноеминь, по совѣту сосѣдокъ, называетъ свое дитя Овидомъ, потому что оно должно слушать для нея опоромъ въ ея старости. Другіе <sup>60)</sup> думаютъ, что дѣтяи дано было имя: Овидъ потому, что во время рожденїя его Израиля служилъ чужому народу. Въ этомъ словѣ заключается завершеніе благословенїя, произнесеннаго Воозомъ надъ Руею. Отъ Вооза чрезъ любовь Руан происходитъ Спаситель міра <sup>61)</sup>. Руеъ — это благороднѣйшїй отпрыскъ, прекраснѣйшїй цвѣтъ язычества, привитый къ народу Божїю, это —

<sup>56)</sup> *Іеронимъ*, ер. 54 ad Fur.: Ноеминь принесла обратно въ отечество стыдливость, и поддерживаемая Руею моавитянкою, имѣла въ ней золото, чтобы исполнилось пророчество Ісаїа: посылайте агнцевъ владѣтелю земли изъ Сеїа въ пустынь на гору дочери Сїона (Ісаїа 16, 1).

<sup>57)</sup> *П. Кассель*, com. Ruth. p. 295.

<sup>58)</sup> Руан глава 4.

<sup>59)</sup> Ant. V, 9, 4.

<sup>60)</sup> (*Златоустъ*) Opus imp. in Matth. hom. 1: Таковой Воозъ какого родилъ сына отъ таковой жены Руан? Овида, имя котораго означаетъ: *подчиненный*... Я думаю, что во дни Овида сыны Израилевы за свои беззаконїя находились подъ властію какого-нибудь языческаго народа, и потому, согласно обычаю, Овидъ, родившїйся въ это время, и названъ *подчиненнымъ*.

<sup>61)</sup> *Іеронимъ*, ер. 39 ad Paul.: Видишь ли, какой награды заслуживаетъ до- ставившая утѣшеніе оставленной. Отъ сѣмени ея рождается Христосъ.

благороднѣйшая изъ четырехъ женщинъ въ родословіи Христо-  
вомъ. Въ ней, точно такъ же, какъ и въ Раавѣ, мы видимъ вы-  
раженіе той важной для Израиля истины, что язычество, дѣла-  
ясь вѣрующимъ, должно имѣть участіе и въ благахъ завета;  
она служитъ прообразомъ Христа <sup>42)</sup>. Какъ Воозъ не обращалъ  
вниманія на бѣдность и презрѣнный родъ Руевъ, такъ и Хри-  
стосъ не возгнушался чуждаго языческаго міра, страдавшаго  
недостаткомъ всякихъ добрыхъ дѣлъ: и какъ Руевъ никогда не  
удостоилась бы этого супружескаго счастья, елибы не оставила  
своего родительскаго дома, родныхъ обычаевъ, своего отечества  
и народа, точно также и языческій міръ можетъ сдѣлаться не  
вѣстою Христовою только тогда, если откажется отъ языческихъ  
обычаевъ. Поэтому Руевъ, какъ церковь изъ язычниковъ, стано-  
вится матерію царей. Такъ рассуждаетъ *Златоустъ* <sup>43)</sup>. Во-  
обще, по словамъ св. *Амвросія* <sup>44)</sup>, книга Руевъ изобилуетъ тай-  
нами. Въ таинственномъ смыслѣ этотъ идилическій разсказъ  
часто примѣняли къ христіанской жизни и вѣрѣ, чѣмъ въ осо-  
бенности извѣстенъ *Людвигъ де Пенне* <sup>45)</sup>. Въ аллегорическомъ  
отношеніи этимъ разсказомъ можно пользоваться для изображе-  
нія благодатнаго избранія человѣка Богомъ и въ особенности  
для изображенія процесса оправданія грѣшника; и въ этомъ от-  
ношеніи онъ представляетъ большое сходство съ притчею о

<sup>42)</sup> *Исидоръ*, Alleg. sept. n. 82: Руевъ чужестранка, вышедшая замужъ за Израильянина, означаетъ церковь изъ язычниковъ, грядущую ко Христу. Воозъ же изображаетъ собою Христа, истиннаго Жениха церкви; и qu. in l. Iud. sr. 9 de Ruth. *Феодоритъ*, qu. in Ruth. *Карпузіанусъ*, *Гуіо а Сенъ Викторъ*: *Серарій*, Ruth. sr. 4. qu. 22. *Корнелій а Ляпиде*, *Кальметъ*, *Оригенъ* in Ruth. Руевъ представляетъ собою образъ язычниковъ тѣмъ, что, оставивъ отечество, присоеди-  
нилась къ народу Израильскому. *Иеронимъ*, *Рогоетъ* in Os. Воозъ, покрыва-  
вая крылами своего покровя Руевъ моавитянку, лежащую у ногъ его, приводитъ  
ко глави Евангелія. *Лиракъ* in Ruth. с. 4.

<sup>43)</sup> Ном. 3 in Matth. Сл. *Исидора* l. с. *Амвросія* l. 3 in Luc. n. 33 и Lib. 3 de fide sr. 10: Единный Христосъ есть Женихъ, къ которому приходитъ отъ язычниковъ эта невѣста (Руевъ) и бѣдная, и гладная; но Христосъ богатый жатвою, усваиваетъ себѣ чрезъ бракъ подбирающую во внутреннее вѣдро ума колосья обильной жатвы и остатки слова.

<sup>44)</sup> De fide 3, 10: Исторія простая но таинственно возвышенная: ибо одно со-  
вершалось, а другое изображалось.

<sup>45)</sup> De perfectione hom. christiani.

блудномъ сынѣ. *Тропическимъ* онъ представляетъ въ лицѣ Руенъ возвышенный образецъ вѣрности въ содержаніи признанной истины, самопожертвованія, почтительности, дѣятельной любви къ ближнимъ, послушанія, трудолюбія, смиренія и благодарности, между тѣмъ какъ возвращеніе Ноемини на родину, спокойствіе Вооза при обильной жатвѣ, а также его счастливое супружество могутъ служить поводомъ *аналогическимъ* размышленіямъ \*).

Художники-живописцы воспроизвели въ особенности два обстоятельства изъ жизни Руенъ: собраніе колосьевъ и то, какъ она спитъ у ногъ Вооза. Пуссенъ въ своей знаменитой картинѣ: „четыре времени года“ избралъ первую сцену мотивомъ для изображенія гѣта.

---

\* Сл. *Фр. Рейхарда*, Руенъ по Священному Писанію. Кобленцъ 1874; и *Венетура*, Красота вѣры. Ч. 1, стр. 291.

---

# ПИСЬМА

ВЪ БОЗѢ ПОЧИВШАГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО  
МАКАРІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО \*.

---

## 1. Къ Капитону Ивановичу Невоструеву <sup>1)</sup>.

Милостивый Государь,  
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Давно уже я собирался написать къ вамъ, чтобы, во первыхъ, поблагодарить васъ за вашъ драгоценный подарокъ <sup>2)</sup>, а во вторыхъ изложить предъ вами мою покорнѣйшую просьбу. Примите же хоть позднее, но тѣмъ не менѣе искреннее мое благодареніе и выслушайте мою просьбу.

У васъ подъ руками богатое синодальное книгохранилище. Кое-какія вещи и намъ хотѣлось бы имѣть изъ него, разумѣется, въ копіяхъ. Не можете ли найти человека, который вѣрно и точно могъ-бы списать для меня слѣдующія двѣ рукописи: 1) Греческое посланіе нашего м-та Леонтія объ опрѣсновахъ, находящееся въ сборникахъ № № 353 и 355 по Маттею, и 2) Студійскій уставъ—собственно монашескій, помѣщенный въ пергаментной рукописи № 330, во второй половинѣ. (Есть ли

---

\* См. январ. и февральск. кн. «Прав. Обзор.» за 1889 г.

<sup>1)</sup> Подлинныя письма находятся въ библиотекѣ Московской духовной академіи.

<sup>2)</sup> Описаніе славянскихъ рукописей московской синодальной библиотекы Отд. I.

на этой рукописи помѣтка, будто уставъ писанъ для Новгородскаго Богородичнаго монастыря? Весьма любопытно). ... Вознагражденіе за трудъ переписчику будетъ выслано мною не медленно, какъ только вы потрудитесь меня извѣстить о количествѣ денегъ.

Но, позвольте, это только начало просьбы. Продолжаю. Вы, когда изволили быть у меня, говорили, что описаніе синодальныхъ рукописей у васъ почти окончено,—и со временемъ, безъ сомнѣнія, оно сдѣлается извѣстнымъ ученому свѣту. А между тѣмъ мнѣ именно въ настоящее время желалось бы имѣть хотя самыя краткія свѣдѣнія: 1) нѣтъ ли въ синодальной библіотекѣ богослужебныхъ и другихъ книгъ, писанныхъ на славянскомъ языкѣ въ періодъ до-Монгольскій,—и если есть: то какія по имени, когда писаны и за какимъ нынѣ № библіотеки; 2) нѣтъ ли въ этихъ книгахъ службъ собственно Русскимъ Святымъ того времени, и каковыя есть; 3) вообще нѣтъ ли въ нихъ русскихъ сочиненій XI, XII и до половины XIII вѣка? Боюсь обременить васъ; но я покорнѣйше просилъ бы васъ написать самый краткій реестръ этихъ книгъ и статей, съ показаніемъ только ихъ именъ, времени написанія и № №. Для коей пѣли достаточно только знать, какія книги есть, а подробности объ нихъ не нужны. Если позволите: то, при упоминаніи этихъ книгъ въ моихъ историческихъ статьяхъ я буду ссылаться на ваше имя.

Еще просьба: не можете ли вы при случаѣ передать мою искреннюю благодарность о. архимандриту Саввѣ<sup>3)</sup> за его дорогой подарокъ—описаніе синодальной ризницы... и Александру Васильевичу Горскому<sup>4)</sup> за его дорогой подарокъ.... Радъ бы и самъ написать имъ; но, право, не нахожу времени.

Съ истиннымъ къ вамъ почтеніемъ и совершенною преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ  
Макарій, Епископъ Винницкій.

28 мая 1856 года.

<sup>3)</sup> Тихомирову, ризничему московской синодальной ризницы, нынѣ архіепископу Тверскому и Кашинскому.

<sup>4)</sup> Профессору церковной исторіи въ московской дух. академіи, занимавшемуся вмѣстѣ съ своимъ помощникомъ К. И. Невоструевымъ описаніемъ рукописей синодальной библіотеки (здѣсь разумѣется тоже 1-я часть описанія).

## 2. Достопочтеннѣйшій Капитоуъ Ивановичъ!

Усерднѣйше благодарю васъ за присланную вами вторую книжку описанія синодальныхъ рукописей <sup>5)</sup> и за копію съ акта одного изъ Тамбовскихъ архіереевъ. Если я уже и не могу самъ трудиться для науки, то все же отъ души сочувствую другимъ трудящимся и, вѣрете, вашему собственному труду искренне желаю всякаго успѣха.

Призывая на васъ Божіе благословеніе съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ  
Макарій, Еп. Тамбовскій.

15 Іюня 1858 года.

## 3. Милостивый государь,

Достопочтеннѣйшій Капитоуъ Ивановичъ!

Приношу вамъ мою глубочайшую признательность за присланный <sup>6)</sup> мнѣ послѣдній выпускъ вашего описанія Славянскихъ рукописей <sup>7)</sup>. Не стану говорить вамъ комплиментовъ: вы сами очень хорошо понимаете всю цѣну вашего великаго труда и, конечно, сознаете, что воздвигаете себѣ, вмѣстѣ съ вашимъ достойнымъ сотрудникомъ <sup>8)</sup>, памятникъ прочный и долговѣчный,—не то, что наши какія-нибудь исторіи Русской церкви и под., на которые черезъ годъ никто уже не хочетъ обратить и вниманія, а только бросаютъ грязью. Сладостно трудиться вот надъ такими трудами, какой выпалъ на вашу долю. И дай Богъ вамъ силы и средства докончить столько счастливо начатое и продолжаемое.

Призывая на васъ и на трудъ вашъ Божіе благословеніе, съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, Еп. Харьковскій.

11 іюля 1860 г.

<sup>5)</sup> Отд. II-й. Писанія св. отцевъ: I. Толкованіе св. писанія.

<sup>6)</sup> Это отвѣтное письмо на письмо подъ № 1-мъ, помѣщенное въ ноябрьской книжкѣ.

<sup>7)</sup> Третью книгу, содержащую въ себѣ догматическія и духовно-нравственныя писанія отцевъ церкви. (Отд. II-й, ч. 2-я.

<sup>8)</sup> А. В. Горскимъ.

4. Милостивый государь,

Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичь!

Позвольте обратиться къ вамъ съ покорнѣйшей просьбою.

Мнѣ очень нужно въ настоящее время списокъ книгъ истинныхъ и ложныхъ, который будто бы помѣщенъ въ требникѣ или служебникѣ м-та Кипріяна, находящемся въ синодальной библиотекѣ. Вы окажете мнѣ истинное одолженіе, если прикажете поточнѣе списать этотъ списокъ и переслать мнѣ.

Св. Синодъ разрѣшилъ здѣшнему законоучителю университета \*) издавать „Духовный Вѣстникъ“ и въ немъ, въ видѣ приложения, „матеріалы для исторіи русской церкви и просвѣщенія“. Не будете ли столько добры, чтобы доставлять этого рода матеріалы для нашего журнала? Г. редакторъ готовъ, если вы изъявите согласіе, войти въ сношеніе съ вами и условиться насчетъ гонорарія вамъ за труды и писцу, который бы могъ, по вашему указанію, выписывать статьи изъ рукописей синодальной библиотеки и присылать въ Харьковъ.

Призываю на васъ Божіе благословеніе, съ совершеннымъ почтеніемъ и преданностью имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, Еп. Харьковскій.

10 окт. 1861 года.

5. Милостивый Государь,

Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичь!

Не нахожу словъ, чтобы выразить вамъ мою глубочайшую признательность за присланную вами статью. Жалко только, что въ ней находится одинъ перечень книгъ ложныхъ, а нѣтъ перечня книгъ истинныхъ, который для моей дѣли равно былъ нуженъ. Подобные перечни XVII в., какъ вамъ извѣстно, очень разнообразны.

Усерднѣйше благодарю васъ и за вашу готовность доставлять въ здѣшній Дух. журналъ матеріалы изъ синодальной библиотеки. Но прошу пока извинить издателя и редактора, что онъ

\*) Протоіерей В. И. Добротворскому.

не можетъ теперь же обратиться къ вамъ съ предложеніями своими на счетъ условій... Онъ пока не имѣетъ ни подписчиковъ, ни средствъ. А какъ только обозначится дѣло и опредѣлится число подписчиковъ, онъ не замедлитъ отнестись къ вамъ съ своею просьбою и условіями.

Призывая на васъ Божіе благословеніе съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорѣйшимъ  
Макарій, Еп. Харьковскій.

12 ноября 1861 года.

☉ Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Примите и отъ меня взаимное привѣтствіе <sup>10)</sup> съ свѣтлымъ праздникомъ Воскресенія Христова и самое искреннее пожеланіе вамъ всѣхъ благъ отъ воскресшаго Господа.

Ваша присылка <sup>11)</sup> чрезвычайно меня обрадовала: тысячу разъ вамъ за нее спасибо. Съ пятой книжки начнется печатаніе вашей статьи, которая будетъ издана вся безъ всякой перемѣны. Ради Бога присылайте намъ и неотпечатанныя поученія къ священникамъ и мірянамъ и статейку относительно житія Святителя Петра, составленнаго еп. Прохоромъ, и все, что вамъ вздумается: за все будемъ благодарны вамъ. Теперь число подписчиковъ здѣшняго журнала уже возрасло на столько, что изданіе совершенно окупается и издатель надѣется сдѣлать приличное вознагражденіе за труды гг. сотрудникамъ. Объ этомъ подробнѣе онъ будетъ имѣть честь писать вамъ самъ.

Самъ я въ дѣтніе мѣсяцы едва ли буду принимать участіе въ журналѣ за недосугомъ: надобно ѣздить по епархіи. Поэтому-то, особенно для отдѣла матеріаловъ, ваша помощь намъ, какъ нельзя болѣе, важна и божьина.

Со временемъ мнѣ хотѣлось бы напечатать всѣ слова м. Григорія Самылака. Но у меня ихъ только двѣнадцать, выписанныя изъ разныхъ сборниковъ новгородской бібліотеки. Гдѣ и какъ

<sup>10)</sup> См. 2-е письмо К. И—ча отъ 31-го марта.

<sup>11)</sup> Статья: «Древне-русскія поученія и посланія объ иноческой жизни».



доставить остальные? Прошу высказать ваше искреннее мнѣніе объ этомъ моемъ хотѣніи и подать добрый совѣтъ.

Да благословитъ васъ Господь!

Съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, еп. харьковскій.

11 апрѣля, 1862 г.

15 іюля, 1863 г.

7. Милостивый государь,  
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичь!

Примите мое искреннее *спасибо* и за послѣднюю книгу <sup>12)</sup>, присланную мнѣ вами въ подарокъ. Да подкрѣпитъ Господь ваши силы на продолженіе вашего достопочтеннаго труда и да подастъ вамъ высокую радость увидѣть окончаніе оного.

Мысль объ открытіи ученаго Общества при вашей епархіальной библіотекѣ <sup>13)</sup>—прекрасная мысль. Я вполне ей сочувствую и думаю, что въ Москвѣ, гдѣ такъ много людей съ академическимъ образованіемъ, найдется не мало усердныхъ дѣятелей, для предполагаемаго отъ имени общества изданія <sup>14)</sup>.

Здѣшній Дух. Вѣстникъ, кажется, не долго уже просуществуетъ. Я болѣе ему не сочувствую или, вѣрнѣе, его редактору.

Призывая на васъ Божіе благословеніе, съ совершеннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ  
Макарій, архіепископъ харьковскій.

8. Д о с т о п о ч т е н н ѣ й ш і й  
К а п и т о н ъ И в а н о в и ч ъ !

Спѣшу препроводить къ вамъ экземпляръ моихъ „Словъ и Рѣчей“, только что полученныхъ мною изъ Петербурга; и по-

<sup>12)</sup> Описаніе синодальныхъ рукописей, отд. II, ч. 3.

<sup>13)</sup> Общества любителей духовнаго просвѣщенія, праздновавшаго въ прошедшемъ 1888 году свой 25-лѣтній юбилей.

<sup>14)</sup> Чтеній въ московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія.

корнѣйше прошу васъ принять эту книгу во свидѣтельство моего искренняго къ вамъ почтенія.

На дняхъ проѣзжалъ здѣсь изъ Москвы о. архимандритъ Іаковъ<sup>15)</sup>. Онъ мнѣ очень понравился: человекъ разумный. Много мы бесѣдовали съ нимъ о Москвѣ, которую я такъ мало знаю, о вашемъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія, о разныхъ лицахъ, вспоминали и объ васъ.

Скоро ли появится въ свѣтъ новый томъ вашего Описанія синодальной бібліотеки?<sup>16)</sup> Жду съ нетерпѣніемъ тѣмъ болѣе, что предполагаю видѣть въ этомъ томѣ описаніе богослужбныхъ рукописей, которое въ настоящее время для моихъ занятій было бы очень нужно и полезно.

Да благословить васъ Господь!

Съ искреннимъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ  
Макарій, архіепископъ харьковскій.

2 апрѣля, 1864 г.

9. Милостивый государь,  
Достопочтеннѣйшій Капитонъ Ивановичъ!

Съ великими праздниками и съ наступающимъ новолѣтіемъ отъ души привѣтствую васъ. Да благословить васъ Родившійся Христосъ и да сохранитъ Царь вѣковъ.

А кстати для новаго года позвольте представить вамъ два новые тома<sup>17)</sup> моей церковной исторіи, только что изданные въ С.-Петербургѣ. Экземпляръ этихъ книгъ я поручилъ выслать

<sup>15)</sup> А. И. Кротковъ. Родился въ 1810 г., по окончаніи курса въ московской духовной семинаріи въ 1836 г. діаконъ, въ 1838 г. постриженъ въ монашество и служилъ (до 1846 г.) по духовно-учебному вѣдомству; затѣмъ архимандритъ дмитровскаго Борисоглѣбскаго и (съ 1855 г.) московскаго Данилова—монастырей. Съ 1870 по 1884 года епископъ муромскій, виварій владимірскій; съ 28 января 1884 г. настоятель Донскаго монастыря. Умеръ 1 декабря 1885 г.

<sup>16)</sup> Отд. III, ч. 1, появился только въ 1869 году.

<sup>17)</sup> Тома 4 и 5.

вамъ надателю. Прошу принять съ любовію, какъ знакъ моего искренняго уваженія къ вашимъ ученымъ трудамъ.

Съ совершеннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашего высокогордія покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, архіепископъ харьковскій.

18 декабря, 1865 г.

10. Д о с т о п о ч т е н н ы й ш и й  
К а п и т о н ъ И в а н о в и ч ъ!

Тысячу разъ благодарю васъ за исполненіе моей просьбы. Вы были такъ добры, что сами потрудились списать для меня нужную статейку.

Статьи Хр. Чтенія, о которыхъ вы говорите, я не читалъ еще: всѣ книжки этого журнала мною оставлены въ Петербургѣ<sup>19)</sup>. Какъ вернусь туда, непременно прочитаю.

Богъ вамъ въ помощь!

Съ истиннымъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, архіепископъ литовскій.

10 августа, 1871 г.

11. М и л о с т и в ы й г о с у д а р ь,  
Д о с т о п о ч т е н н ы й ш и й К а п и т о н ъ И в а н о в и ч ъ!

Я долго не рѣшался писать къ вамъ: такъ мнѣ совѣстно опять васъ беспокоить. Но вижу, что безъ этого не обойтись мнѣ: во всей Москвѣ у меня нѣтъ никого, къ кому бы я могъ обратиться съ моею нуждою.

Дѣло въ томъ, что мнѣ понадобилось „Поученіе о молитвѣ“ митрополита Макарія, упоминаемое въ Описаніи Румянцев. музеума на стр. 626. И я покорнѣйше прошу васъ, не найдете ли возможнымъ поручить кому-либо списать это поученіе и переслать мнѣ, а также увѣдомить меня о вознагражденіи за переписку.

<sup>19)</sup> Гдѣ преев. Макарій засѣдалъ въ Св. Синодѣ и на гѣто увѣждалъ въ своемъ епархію.

Ради Бога извините меня, что беспокою васъ такъ часто. Вы сами избаловали меня тѣмъ, что ни разу ни въ не отказали. Да будетъ надъ вами всегда Божіе благословеніе.

Съ искреннимъ почтеніемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, архіепископъ литовскій.

5 августа, 1872 г.

12. Милостивый государь,  
Достопочтеннѣйшій Капитанъ Ивановичъ!

Вы, добрый, не отказались и въ настоящій разъ исполнить мою докучливую просьбу: да воздастъ вамъ Богъ.

Сердечно благодарю за ваши двѣ статьи, которыя я имѣлъ удовольствіе получить отъ васъ. Удивляюсь вашему трудолюбію и разнообразію вашихъ свѣдѣній.

Глубоко и искренне скорблю о разстройствѣ вашего здоровья. Да уврачуетъ васъ Господь.

Призывая на васъ Его благословеніе, съ сердечнымъ уваженіемъ и преданностію имѣю честь быть

Вашимъ покорнѣйшимъ слугою  
Макарій, архіепископъ литовскій.

26 августа, 1872 г.

# О Б Ъ Я В Л Е Н І Я.

ВЪ КНИЖНЫХЪ МАГАЗИНАХЪ ПРОДАЕТСЯ НОВАЯ  
КНИГА:

**Письма Филарета митроп. Московскаго и Коломенскаго къ  
Высочайшимъ Особамъ и къ разнымъ другимъ лицамъ;**

въ 2-хъ частяхъ (1820—1867); собраны и изданы Саввою, архіепископомъ Тверскимъ и Кашинскимъ. Цѣна 3 р. 50 к. Складъ книги —  
Ильинка, Юшковъ пер., кварт. священника Виноградова.

---

**Въ Казани у архимандрита Никанора, ректора Казанской  
духовной семинаріи, можно получать слѣд. его изданія:**

- Общедоступное объясненіе Соборнаго Посланія св. апостола Іакова.  
Ц. 15 коп.
- Общедоступное объясненіе 1-го Собор. Посланія св. апостола Петра.  
Ц. 15 коп.
- Общедоступное объясненія 2-го Собор. Посланія св. апостола Петра.  
Ц. 10 коп.
- Общедоступное объясненіе 1-го Собор. Посланія св. апостола Іоанна  
Богослова. Ц. 20 коп.
- Общедоступное объясненіе 2-го и 3-го Посланія Іоанна и Посланія  
св. апостола Іуды Ц. 10 коп.

---

а) **О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка.** I—VIII, 338 стр. М.  
1889 г. изд. 2-ое дополн. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 25 к.

б) **Критическій взглядъ на ученіе о чистилищѣ.** М. 1889 г. 17 стр.  
Ц. 15 коп.

Препод. Вно. Семинаріи Ник. Виноградова: Предлагается читающей  
публикѣ въ Москвѣ, Петербургѣ и Киевѣ.

---

## Сочиненія М. ХАРУЗИНА.

- 1) „Балтійская конституція“. Историко-юридическій очеркъ. Цѣна 30 к.
- 2) „Пюхтица—Святое мѣсто“. Бытовой очеркъ изъ Балтійской дѣй-  
ствительности. Цѣна 50 к.

- 3) „Православіе на островахъ Дого и Вормсѣ“. Разсказъ очевидца. Цѣна 10 к.
- 4) „Указатель систематическихъ и хронологическихъ законовъ о Прибалтійскихъ губерніяхъ съ 1704 по 1888 г.“. Цѣна 3 р.
- 5) „Свѣдѣнія о казацкихъ общинахъ на Дону“. Матеріалы для обычнаго права. Цѣна 2 р.
- 6) „Очерки юридическаго быта народностей Сарапульскаго уѣзда (Вятск. губ.)“. Цѣна 50 к.
- 7) „Программа для собранія юридическихъ обычаевъ. Цѣна 30 к.
- 8) „Эстляндія“. Святныя. Цѣна 40 к.

**Начальныя основанія философіи.** Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духъ семинаріяхъ. Составилъ *В. Кудрявцева*. Вупускъ I. Начальныя основанія глассологіи и естественнаго богословія. Москва. Цѣна 1 р. 50 к.

**Введеніе въ философію.** *В. Кудрявцева*. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духъ семинаріяхъ. Москва. Цѣна 50 к. Продается у автора. Сергіевъ-Посадъ, у профессора Академіи В. Кудрявцева.

## С Л О В А  И  Р Ъ Ч И.

**Синодальнаго члена Павла архіеп. Казанскаго.** Казань. Цѣна 2 р. 50 к  
Съ требованіями адресоваться: въ Казань, во Владимірскую бібліотеку при Покровской церкви.

**О католицизмѣ.** Критическія замѣтки по поводу загранично-русской апологіи Папства о Церкви. Берлинъ. 1888 г. Сочиненіе профессора Казанской дух. академіи. *Н. Блжеска*. Казань. 1889 г. Цѣна 3 р.  
Съ требованіями адресоваться: въ Казань къ автору.

---

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Сентября 26-го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. *Іоаннъ Петропавловскій*,

## Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аспанагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обѣихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.



# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1839 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи 7 руб., за границую 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москвѣ*, у редактора журнала протоіерея при церкви Феодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая обдѣлать пополненіе церковныхъ библиотекъ и библиотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два года — *семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.*, за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *уже разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

## ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры Писанія мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями въ видѣ свѣд. П. А. Преображенскаго. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за двенадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зарисъ-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*

Отъ Московскаго Духовно-назурнаго комитета печатать дозволяется. Москва, Сентября 26-го дня 1889 года.

Цензоръ свѣд. *Іоаннъ Петровичъ Москвитинъ*



# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРЕНІЕ

1889

Октябрь.

## СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—О СВЯЩЕННОЙ И ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОЙ ВЛАСТИ ЦЕРКВИ ПРАВОСЛАВНОЙ. Н. А. Заозерскаго.
- II.—СВЯТЫЙ ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ (*Опомянутіе*). В. Г—скаго.
- III.—ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ, ЕГО ИСНОВЕДЬ И МНІМОНОВАЯ ВѢРА. А. Ф. Гусева.
- IV.—ЧТО БУДЕТЬ СЪ ЗЕМЛЕЮ? П. Я. Святлова.
- V.—РѢчь сказанная въ день открытія при одесскомъ архіерейскомъ домѣ церковно-приходской школы. Преосвященнаго Никанора, архіеп. херсонскаго и одесскаго.
- VI.—СЛОВО ТОРГОВЦЫМЪ ЛЮДЬМЪ О НЕОБХОДИМОСТИ ПРАЗДНИЧНАГО ОТДЫХА. Свящ. Ф. Орнатскаго.
- VII.—СЛОВО ВЪ ДЕНЬ 17-го ОКТЯБРЯ ВЪ ВОСПОМИНАНІЕ СПАСЕНІЯ ВЪНУ ІМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ СЪ АВГУСТЫЙШИМЪ СЕМЕЙСТВОМЪ ОТЪ СМЕРТНОЙ ОПАСНОСТИ ПРИ БРУШЕНІИ ІМПЕРАТОРСКАГО ПОЕЗДА 17-го ОКТЯБРЯ 1888 ГОДА. Свящ. П. Я. Святлова.
- VIII.—ОБЪЯВЛЕНІЯ. Объ изданіи газеты «Силь Отечества». — О вѣстахъ.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульварѣ.

1889.

Главное Обзоріе» выходитъ ежемѣсячно,  
отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подпис-  
въ 1883 г. 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на

Подписная плата и пересылкою въ другіе города 7 р. с.  
Россіи 7 руб. 50 к. Подписная плата за през-  
подписки и получать по слѣдующимъ пониженнымъ  
протоіереевъ въ 1862, 1863 годы — по 2 руб. безъ пе-  
решли, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и  
1874—по 3 руб. безъ перешли, а за одиннадцать лѣтъ—  
двадцать восемь рублей. На перешли прилагается за каж-  
дый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ — за 80 фунтовъ  
по разстоянію.

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

До Або 12 к. Акмоль 18 в. Архангельска 13 к. Астрахани  
15 в. Баку 16 в. Благовѣщенска на Амуръ 20 к. Варшавы 13 в.  
Вильно 9 в. Витебска 6 в. Владиванска 16 к. Владимира 3 в.  
Вологды 5 в. Воронежа 5 в. Выборга 8 в. Вярваго 18 в. Вятки  
10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 в. Дербента 16 в. Екате-  
ринодара 10 в. Екатеринослава 14 в. Елисаветпола 16 в. Жа-  
томіра 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 в. Каліша 15 в. Ка-  
луги 3 в. Каменецъ-Подольска 13 в. Кашинева 15 в. Кіева 9 в.  
Ковно 10 в. Костромы 4 в. Красноярска 18 в. Куріо 11 в.  
Курска 6 в. Кутайса 16 в. Кальцовъ 14 в. Ломжи 12 в. Люб-  
лина 12 в. Минска 8 в. Митаны 11 в. Могилева 6 в. Нижнего  
Новгорода 5 в. Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 в. Ново-  
черкаска 11 в. Оренбурга 16 в. Орла 5 в. Пензы 8 в. Перми  
15 в. Петрозаводска 11 в. Петровова 14 в. Плонца 14 в. Пол-  
тавы 9 в. Пелова 8 в. Радома 14 в. Ревеля 9 в. Риги 10 в.  
Рязани 3 в. Самары 12 в. С.-Петербурга 7 в. Саратова 9 в.  
Семипалатинска 18 в. Симбирска 9 в. Симферополи 14 в. Сид-  
ленска 4 в. Ставропольск. губ. 14 в. Сувалокъ 12 в. Сидленска  
12 в. Тавагтгуса 10 в. Тамбова 5 в. Ташвента 18 в. Твери 8 в.  
Тюльска 16 в. Тобольска 16 в. Томска 18 в. Тулы 3 в. Уле-  
борга 13 в. Уральска 16 в. Уфы 14 в. Харькова 8 в. Херсо-  
на 13 в. Чернигова 8 в. Читы 20 в. Эривани 16 в. Якутска  
20 в. Ярославля 3 в.

Весьма нерѣдко однакоже явленіе, что вопросы по существу производные, второстепенные находят вниманіе къ себѣ прежде, чѣмъ рѣшены главные и первостепенные; эти же послѣдніе остаются долго незатрогиваемыми въ самой ихъ сущности или потому, что предполагаются такъ или иначе рѣшенными, извѣстными — какъ говорится, или просто потому, что не дождались своей очереди: жизнь ставитъ свои вопросы часто не въ той послѣдовательности, какую имъ предписываетъ отвлеченная логика, или учебная программа. Это самое случилось въ нашей литературѣ съ вопросомъ о церковной власти. До сихъ поръ онъ остается почти не затронутымъ въ нашей литературѣ, между тѣмъ въ обсужденияхъ вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ между церковію и государствомъ, а также и въ цѣлыхъ системахъ церковнаго устройства недостатка нѣтъ.

Предлагаемая благосклонному вниманію читателя статья беретъ на себя задачу представить попытку рѣшенія вопроса о церковной власти по егосуществу съ точки зрѣнія положительнаго права православной церкви и исторіи ея устройства. Соответственно сему, она будетъ состоять изъ двухъ частей: *теоретической*, которая займется раскрытіемъ понятія—церковная власть, и *исторической*, которая представитъ примѣненіе выведенной теоріи къ характеристикѣ разныхъ формъ правительственной организаціи, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи и существующихъ въ настоящее время въ православной церкви.

## I.

### Церковная власть вообще; роды и виды ея.

Общее понятіе о церковной власти.—Характеръ ея.—Разлічіе церковныхъ полномочій.—Классификація ихъ въ западной канонической наукѣ.—*Potestas ordinis* и *potestas jurisdictionis* по ученію Гнатиуса. — Въ какой мѣрѣ примѣнима эта классификація къ ученію православнаго каноническаго права? — Священная и правительственная власть.—Виды той и другой <sup>1)</sup>.

Русское слово „власть“, также какъ и параллельное ему по источникамъ каноническаго права православной церкви греческое „ἐξουσία“, въ юридическомъ и обычномъ употребленіи обо-

<sup>1)</sup> Наибольшаго вниманія заслуживаютъ въ иностранной литературѣ по данной матеріи слѣдующія двѣ книга: 1) *P. Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholi-*

значаютъ отъжившія весьма разнородныя.— Въ обширномъ смыслѣ тѣмъ же и другимъ словомъ обозначается: тоже самое, что и словомъ „право“, т.-е. способность или свобода дѣйствованія, опирающаяся на силѣ закона, или какого-либо правомѣрнаго полномочія<sup>\*)</sup>. Власть, въ семъ смыслѣ понимаемую, имѣть, можно безъ преувеличенія сказать, каждый человекъ: ибо никто не лишень свободы дѣйствованія въ большемъ или меньшемъ объѣмѣ. Но словомъ власть, такъ же какъ и —ἐξουσία, по преимуществу обозначается способность дѣйствованія специальными полномочіями *публичнаго* (а не частнаго) права, происходящими отъ какого-либо общественаго авторитета на нѣкоторыхъ только лицъ, при чемъ всѣ остальные члены даннаго общества обязываются безпрекословнымъ повиновеніемъ этимъ уполномоченнымъ лицамъ подѣ страхомъ отвѣтственности за неислушаніе предъ высшимъ авторитетомъ. Рѣчь наша будетъ о церковной власти, въ этомъ специальномъ смыслѣ понимаемой.

Наиболѣе характерно и рѣзко эти полномочія публичной власти отличаются отъ полномочій частнаго права *въ государствѣ*. Здѣсь лицо, ихъ носящее, обезпечено въ примѣненіи ихъ къ дѣлу всею государственною мощью, каковая и становится на защиту и въ помощь ему противъ непокорныхъ ему членовъ, даже не спрашивая и помимо его личнаго желанія; между тѣмъ оберегать и защищать свое частное право каждый гражданинъ обязанъ самъ и только въ случаѣ своего безсилія имѣть право *просить* себя государственной помощи. Но они также примѣтны и даютъ себя знать своею дѣйствительностью *и въ церкви*. И здѣсь есть классъ лицъ специально уполномоченныхъ на извѣстные дѣйствія, въ совершеніи коихъ они вспомошествоуются и защищаются всею церковною силою, а иногда и силою государственною противъ непокорныхъ членовъ церкви, каковыя въ такомъ случаѣ считаются *преступниками*, нарушителями правъ церкви, противниками ея власти, возмутителями ея порядка. Подобно тому

\*) *Кен und Protestanten in Deutschland*. Berlin. 1869. В. I, н 2) Ἰωάννου Παπαλωκα Ἐδαξίου: τοῦ κανονικοῦ δικαίου τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τὰ περὶ ἱερατικῆς ἐξουσίας. Τ. I. Ἐν Ἀθήναις.

\*) Сардик. соб. прав. 14: ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν (извергаемый да имѣетъ право прибѣгнуть къ епископу метрополиа той же области. Переводъ Книги правилъ).

какъ въ государствѣ, и въ церкви есть начальствующіе и подчиненные, есть отношенія начальствованія и подчиненности, приказанія и послушанія, есть словомъ полномочія публичной власти, *обезпеченная принужденіемъ*. Посему-то и церковь въ смыслѣ *юридическомъ* должна быть мыслима какъ социальный порядокъ параллельный или соподчиненный социальному порядку, называемому *государствомъ*, но не подчиненный ему и тѣмъ менѣе входящій въ составъ его, какъ только *корпорация*, хотя бы и публичнаго характера. И если нѣкоторые юристы мыслятъ ее въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то это должно быть соотвѣстно ихъ недомыслиемъ, а отнюдь не природою самой вещи, какъ это, надѣемся, уяснится еще болѣе впоследствии.

Социальный порядокъ церкви *аналогиченъ* социальному порядку государства, но не только не тождествененъ, но и разнороденъ до противоположности. Классическое разъясненіе сего положенія дано самимъ Основателемъ церкви. *Онъ же рече имъ: царіе языкъ господствуютъ ими, и обладающіи или благодателе маркируются. Вы же не тако: но болій въ савъ да будетъ яко мній: и старій, яко служай* (Лук. XXII, 25, 26). Разнородность новозавѣщательскаго строя церкви по сравненію съ государственными строемъ здѣсь весьма выразительно и кратко обозначена словами: *вы же не тако*. Эти слова суть лозунгъ, по которому *болій* и *старій* въ своихъ преимуществахъ вредъ прочими членами церкви должны быть uznavaемы этими послѣдними и которыхъ они должны отличать сама себя въ своемъ сознаніи и своихъ отношеніяхъ отъ владыкъ и начальниковъ, заправляющихъ внутреннимъ строемъ государства. А какъ они должны сознавать себя и какъ соотвѣтственно ему дѣйствовать—это положительно разъяснено дальнѣйшими словами Господа и примѣромъ Его собственныхъ дѣйствій. *Болій* и *старій* въ церкви должны сознавать и дѣйствовать яко *мній* и *служай*. Естественно рождающійся здѣсь вопросъ: если положеніе въ церкви начальствующихъ лицъ характеризуется какъ *служеніе* не только Господу, но во имя Его и людямъ, то не уничтожается ли симъ принципъ начальства и подчиненія, — этотъ вопросъ легко разрѣшается дальнѣйшими словами Господа и параллельными имъ, высказанными по другимъ обстоятельствамъ. *Пріемляй аще кого по сю—говоритъ Господь—Мене пріемлетъ: а пріемляй Мене, пріемлетъ*

пославшаю Мя (Іоан. XIV, 20)<sup>3)</sup>. *Слушайи васъ Мене слушаетъ, и отъетайио васъ, Мене отъетается: отъетайиася же Мене отъетается пославшаю Мя* (Лук. X, 16). Не даетъ Премудрый Господь прямо своимъ ученикамъ и апостоламъ и ихъ преемникамъ тѣхъ преимуществъ власти и чести начальнической, какими пользуются *царіе языкъ и обладающіи ими*; но вѣрующимъ въ Него заповѣдуетъ безусловную преданность и безусловное послушаніе Своимъ посланнымъ и Своимъ ученикамъ. Преданность и послушаніе — безусловныя: не по договору какому либо, не по субъективнымъ какимъ-либо расположеніямъ и личному выбору вѣрующей во Христа, или членъ церкви обязывается оказывать вѣрность и послушаніе апостоламъ и ученикамъ Господа, но только въ силу ихъ посланничества. Ихъ власть и авторитетъ такъ велики, что высшаго авторитета на землѣ и нѣтъ для вѣрующихъ: ибо Христосъ заповѣдалъ оказывать имъ такое же послушаніе, какое причествуетъ Ему Самому. Отсюда видно, что противоположность и разнородность внутренняго строя церкви и строя государства заключается не въ отрицаніи принципа власти и обязательнаго ей послушанія, а въ иностности характера примѣненія этого принципа: *вы же* — начальствующие и учащіе, старѣйшіе и большіе въ царствѣ Моёмъ — *не тако* поступайте. Но отнюдь не сказано: да не будетъ среди васъ большихъ и меньшихъ.

Обратимся къ раскрытію положительнаго содержанія полномочій церковной власти.

Какъ дѣйствительное положеніе церкви настоящаго времени, такъ и прошлаго ея показываютъ, что содержаніе полномочій ея властныхъ органовъ весьма разнообразно и по временамъ испытывало значительное измѣненіе и количественное и качественное. Въ настоящее время въ *русской* церкви объемъ полномочій церковной власти много *уже, тѣснѣе*, чѣмъ то было въ древней русской церкви патріаршаго и митрополитскаго періода. Равнымъ образомъ и качество полномочій церковной власти настоящаго времени далеко не такъ разнообразно, какъ то было въ древности. Стоитъ сравнить только полномочія *судебной* власти по древнимъ регламентамъ напр. уставамъ Владимира,

<sup>3)</sup> Ср. Мѡ. X, 40.

Ярослава, духовному регламенту Петра Великаго съ дѣйствующимъ въ настоящее время уставомъ духовныхъ консисторій, чтобы ясно увидѣть весьма большую равенство полномочій власти русской церкви за древнее и новое время. Такая же равенство открывается и изъ сравненія между собою отдѣльныхъ помѣстныхъ церквей. Конечно, это разнообразіе между отдѣльными помѣстными церквами и даже отдѣльными періодами въ жизни одной и той же церкви никогда не заходитъ такъ далеко, чтобы исключало единство и общность: ибо въ противномъ случаѣ не могло бы быть и рѣчи о церковной власти вообще, какъ особомъ видѣ власти. Дѣйствительность именно показываетъ, что при большемъ или меньшемъ разнообразіи *въ объектахъ*, на которыхъ дѣйствуетъ церковная власть, въ *органахъ*, чрезъ которыхъ она дѣйствуетъ и въ *частныхъ формахъ* примѣненія ея, въ каждый моментъ времени каждая помѣстная церковь удерживаетъ единыя и общія всѣмъ имъ начала *eo sensu* сихъ отношеній. Дабы удобнѣе разсмотрѣть въ цѣлой массѣ полномочій церковной власти общее и разнообразное представимъ попытку научной ихъ классификаціи.

Починъ въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ средневѣковой наукѣ. Въ своей „Summa theologiae“ Тома Аквинскій говоритъ: „церковная власть—двухъ родовъ: таинственная и правительственная. Таинственная власть есть та, которая сообщается чрезъ какое-либо посвященіе, а власть правительственная есть та, которая сообщается простымъ человѣческимъ уполномочіемъ“<sup>1)</sup>. Что въ основѣ этой классификаціи лежитъ мѣтко схваченная черта, различающая дѣйствительно одинъ родъ полномочій церковной власти отъ другаго — это совершенно вѣрно. Въ самомъ дѣлѣ въ полномочіяхъ священника—благочиннаго, священника—члена духовной консисторіи кто не различитъ разности полномочій sacramentalis и jurisdictionalis? Также точно въ полномочіяхъ епископа—митрополита, епископа—еписарха, епископа — патриарха и т. п. Различіе образуется между ними способомъ полученія.

<sup>1)</sup> «Spiritualis potestas una sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est per aliquam consecrationem confertur... Potestas autem jurisdictionalis est quae ex simplici injunctioe hominis confertur». Summa II, qu. 39, art. 3.



ими тѣхъ и другихъ полномочій. Неудивительно посему, что классификація Омы Аквинскаго въ латинской церкви получила всеобщее признаніе и была принята даже въ римскій катихизисъ съ тѣмъ только измѣненіемъ, что терминъ *sacramentalis* замѣненъ здѣсь терминомъ *ordinis* (такъ какъ посвященіемъ лицо его получившее вводится въ особенное церковное сословіе—*ordo*, тоже что въ греческой церкви—*κλήρος*). Здѣсь читаемъ: двойная власть въ церкви: власть клирическая и власть правительственная. Власть клирическая относится къ истинному тѣлу Христа Господа въ священной евхаристіи. Власть правительственная дѣйствуетъ въ цѣломъ таинственномъ тѣлѣ Христа. Ибо къ ней относится управленіе и устроеніе народа христіанскаго и приготовленіе къ вѣчному и небесному блаженству<sup>5)</sup>. Долгое время эта классификація пользовалась исключительнымъ господствомъ, пока уже въ срединѣ настоящаго столѣтія канонистъ Вальтеръ не поколебалъ значительно ея достоинства, указавъ въ ней слѣдующіе недостатки. Во 1-хъ, эта классификація не имѣетъ единства основанія: ибо таковыми здѣсь приняты способъ сообщенія полномочій власти и содержаніе ихъ; чрезъ это получилось дѣленіе спутанное и дѣйствительности несоотвѣтствующее. Такое основаніе дѣленія совсѣмъ не даетъ тѣхъ членовъ, какіе указаны въ означенной классификаціи. Ибо въ дѣйствительности нельзя сказать, чтобы каждое изъ полномочій *ordinis* сообщалось посредствомъ рукоположенія или посвященія, равно какъ и каждое изъ полномочій юрисдикціи—посредствомъ лишь простаго порученія. Наоборотъ нерѣдко и полномочія *ordinis* сообщаются актѣмъ простаго порученія (напр. право исповѣди и разрѣшенія, право освященія храма и т. п.). Но часто напротивъ и для сообщенія полномочій юрисдикціи почитается необходимымъ актъ рукоположенія. Во-вторыхъ, нельзя получить двухъ означенныхъ членовъ дѣленія и въ томъ случаѣ, если принять за основаніе содержаніе церковныхъ полномочій: ибо принявъ

<sup>5)</sup> «*Duplex (potestas) ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacro sancta eucharista refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, christianum populum gubernare et moderari et ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere*». *Catechism. Rom. P. II, c. 7, qu. 6.* Настоящую и предыдущую цитаты заимствуемъ изъ названной прежде книги Гнншіуса.



только эти два члена, мы не будемъ въ состояніи указать мѣста для весьма важной группы полномочій церкви — власти ученія: къ власти *ordinis*, или къ власти *jurisdictionis* мы отнесемъ ее? Для выхода изъ затрудненія Вальтеръ предложилъ троечастное дѣленіе полномочій церковной власти, положивъ въ основаніе его исключительно *содержаніе* церковныхъ полномочій. Въ силу этого основанія получаютъ слѣдующія три вида церковной власти: а) власть ученія (*potestas magisterii*), б) власть священнослуженія (*potestas ministerii*), в) власть управленія (*potestas jurisdictionis*).

При всей своей логической правильности дѣленіе предложенное Вальтеромъ не подорвало однако же значенія прежней классификаціи. Изъ лучшихъ представителей замедной канонической науки нашлась только половина послѣдователей *дѣйствительно* за Вальтеромъ <sup>6)</sup>; но другая высказалась за прежнюю классификацію <sup>7)</sup>. Въ новѣйшее время честь полного раскрытія и обстоятельнаго рѣшенія этого вопроса, насколько дѣло идетъ о римско-католической церкви, принадлежитъ *Günther* въ своемъ названномъ его курсѣ каноническаго права. Соглашался съ Вальтеромъ, что его дѣленіе безукоризненно, если имѣть въ виду содержаніе церковныхъ полномочій, онъ справедливо замѣчаетъ, что нельзя при этомъ оставлять безъ вниманія ту особенную церковную организацію, которая образовалась и существуетъ въ церкви для приложенія полномочій ея власти. Полномочія *ordinis* образуютъ собою стройный организмъ: распредѣляясь количественно не въ одинаковой мѣрѣ между носителями ихъ, они естественно образуютъ организацію іерархіи *ordinis*, равно какъ и полномочія *jurisdictionis* вследствие этого же основанія образуютъ параллельную организацію іерархіи *jurisdictionis*. Но что касается *potestas magisterii*, то для осуще-

<sup>6)</sup> Таковы: Фелликсъ, Рикторъ, Перманедеръ, Гиппель.

<sup>7)</sup> Таковы: Шульце, Ферингъ, Мейеръ. *Рикторъ* въ слѣдующемъ (5 изданіи) и Буа, которые высказались за прежнюю классификацію, причисляя *pot. magisterii* къ *pot. ordinis*. *Россаиртъ* примыкая къ нимъ въ первомъ отношеніи, включилъ *pot. magisterii* въ *pot. jurisdictionis*. И самъ Вальтеръ впоследствии видоизмѣнилъ свою классификацію, признавъ всю церковную власть какъ *potestas ordinis*, но съ подраздѣленіемъ ея на *pot. ministerii*, *magisterii* и *jurisdictionis*. *Hinschius*, l. c. S. 164. Not. B.

отказанія ея полномочій въ церкви не существуетъ особой организаціи, особой іерархіи ученія, да и не можетъ таковой существовать по самой сущности полномочій этого рода. Potestas ordinis обнимаетъ собою правоспособность къ совершенію священнодѣяній и преимущественно таинствъ. Различіе въ степеняхъ полномочій мыслимо здѣсь смотря по тому, на нѣкоторыхъ ли только, или же на всѣ священнодѣянія распространяется эта правоспособность. То же самое должно сказать и относительно pot. jurisdictionis: различіе низшихъ и высшихъ степеней управления и доврѣе нѣкъ разнымъ лицамъ съ возникающими отсюда различными правами не противорѣчитъ и здѣсь существованію дѣла. Но объять pot. magistratū, ученіе, есть всегда одно и то же: дѣленіе его, на высшее и низшее, равно какъ и распределеніе по степенямъ должностныхъ лицъ съ той точки зрѣнія, что одни уполномочивались бы проповѣдывать болѣе лучшее и болѣе вѣрное ученіе, чѣмъ другіе, прямо уничтожало бы за церковною понятіе единства, каковое (т. е. понятіе) именно и основывается на единствѣ ея ученія. Столь же мало для этой цѣли служить и внутренняя, личная способность къ ученію, именно способность познавательная, каковая конечно у разныхъ индивидуумовъ бываетъ различна: потому что она вѣдше слишкомъ трудно распознаваема для того, чтобы возвести ее въ принципъ, на которомъ можно было бы основать какую-либо іерархію ученія. И если не смотря на то нѣкоторые допускаютъ таковую, построивъ ее на присущей или отсутствующей непогрѣшимости, какъ на различіи между *приматами* и *епископами*\*)): то эта попытка должна быть отвергнута, какъ совершенно неудачная. Именно: еслибы даже установлена была догматически твердо непогрѣшимость папы, такъ что между нимъ и прочими носителями епископства относительно власти ученія проводилось бы специфическое различіе: то съ этимъ вмѣстѣ папа (равно какъ и несомнѣнно непогрѣшимый соборъ) прямо *противостола-*

\*) По Гинцелю, эта іерархія ученія составляетъ изъ слѣдующихъ степеней: въ папѣ непрестанно живущій Петръ, въ силу принадлежащаго ему неограниченнаго, высочайшаго, непогрѣшимаго учительнаго авторитета, есть высшая степень, епископъ какъ носитель апостольской должности — вторая степень; третья — образуютъ различные уполномоченные отъ папы или епископа къ отправленію должности ученія. Примѣч. Гинцелюса. стр. 165.

жался бы, въ качествѣ органа непотрѣбности, возмъ прочимъ носителямъ учительской власти, и недостатокъ непотрѣбности въ этихъ прочихъ уже не могъ бы разсматриваться только какъ низшая степень учительской власти, потому что въ такомъ случаѣ дѣло шло бы о существенно и качественно различныхъ полномочіяхъ<sup>9)</sup>.

Если же не существуетъ и не можетъ существовать оособой учительской іерархіи, то слѣдуетъ отсюда, что общее церковное полномочіе ученія входитъ въ организацию іерархіи *ordinis*, или же *jurisdictionis*. Куда же въ сихъ двухъ областяхъ отнести его? По видимому оно тѣсно примыкаетъ къ полномочіямъ перваго рода. Епископъ и пресвитеръ накимъ другимъ церковнымъ атомъ получаютъ полномочіе на право церковнаго учительства, какъ не хиротонією? Гиншіусъ однако же оспариваетъ этотъ взглядъ, аргументируя это слѣдующимъ образомъ: 1) право учительства отсюда не безусловно связано съ получеіемъ рукоположенія уже потому, что въ этомъ правѣ не можетъ быть отказано мірянину ради исполненія имъ обязанности христіанскаго воспитанія въ кругу своей семьи по крайней мѣрѣ. Не этого мало. Въ первенствующей церкви только женщинамъ безусловно была воспрещена публично церковная проповѣдь: всѣ христіане — мужскаго пола слѣдовательно не лишены были этого права<sup>10)</sup>. Въ послѣдующее время міряне были только ограничены въ правѣ публичнаго учительства однимъ условіемъ — согласіемъ на то епископа ихъ<sup>11)</sup>. 2) если епископъ и пресвитеръ въ дѣйствительности обладаютъ преимущественнымъ правомъ ученія и только имъ принадлежитъ право контроля надъ учительною дѣятельностію мірянъ, то отсюда еще далѣе не слѣдуетъ, чтобы эта ихъ правоспособность входила въ сферу полномочій ихъ *pot. ordinis*. Ихъ способность къ учительству — учительность — рукоположеніемъ не дается, а только *monetantur* въ числѣ и наравнѣ съ другими требованіями, предъявляемыми къ лицу рукополагаемаго. Наконецъ 3) лицамъ пре-

<sup>9)</sup> Hinschius, l. c. S. 164, 165.

<sup>10)</sup> 1 Тимоѳ. II. ст. 12.

<sup>11)</sup> Statuta ecclesiae antiqua. l. 98: «Laicus praesentibus, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat».

свитерской степени какъ для примѣненія права учительства, такъ и для примѣненія вообще *jura ordinis* требуется еще особое уполномоченіе — *missio*. Равнымъ образомъ и епископамъ, коимъ по преимуществу принадлежитъ учительская власть, принадлежитъ въ то же время высшее управленіе церковію, въ силу коего именно они и могутъ сообщать это *missio*. Это-то вотъ обстоятельство и даетъ поводъ *potestas magisterii* почитать входящею въ *potestas jurisdictionis*.

Для дальнѣйшаго уясненія взаимнаго отношенія разнородныхъ полномочій церковной власти слѣдуетъ ближе опредѣлить католическое понятіе: *potestas jurisdictionis*. *Jurisdictio*, по употребленію въ римско-католическомъ правѣ, есть вообще власть церкви соотвѣтственно назначенію ея (церкви) устроить высшій порядокъ и производить ея управленіе<sup>11)</sup>. Понятіе это, слѣдовательно, шире того, какое соединяется съ этимъ словомъ въ области государственнаго права, гдѣ этимъ словомъ обозначается исключительно полномочіе къ отправленію правосудія, или и проче — судебная власть. Содержаніе этого понятія обыкновенно пытаются опредѣлить яенте посредствомъ различенія въ ней: или законодательной, судебной и исполнительной власти, или же законодательной, общей инспектирующей и исполнительной, или же только законодательной и исполнительной. Но такое раздѣленіе полномочій церковной юрисдикціи, заимствованное изъ государственнаго права, не можетъ быть названо удачнымъ. А именно: въ церкви нѣтъ какой-либо особой организаціи исполнительной власти, которую можно было бы разсматривать какъ *сopодчиненную* организацію законодательной и судебной (функция ея удобно отиравляются различными носителями церковной юрисдикціи: такъ напр. онѣ обнаруживаются въ издавіи частныхъ опредѣленій въ тѣ или иные епархіи относительно исполненія общецерковныхъ законовъ, въ исполненіи судебныхъ рѣшеній и т. п.). Но съ другой стороны указанное дѣленіе опускаетъ изъ виду цѣлую область мѣропріятій, которыя безъ судебного

<sup>11)</sup> Одинъ изъ комментаторовъ *corp. jur. can.*, *Berardi* даетъ такое опредѣленіе церковной юрисдикціи: «*jurisdictio appellatur universalis quaedam potestas ea gerendi atque gubernandi quae ad commodam ecclesiae pertinent*». Притѣ- Гившиусъ.

производства служат однако же важную службу цѣли церкви, область церковнофинансоваго управленія. Вообще представить общую, но въ то же время исчерпывающую содержаніе полномочій церковной правительственной власти (jurisdictionis) классификацію весьма трудно, да и нѣтъ въ томъ надобности: ибо организація церковной правительственной власти слагается со-всѣмъ не такъ какъ правительственная власть государства—не на началъ раздѣленія частныхъ видовъ власти между особыми вѣдомствами, но такъ, что отдѣльныя учрежденія уполномочены властію во всѣхъ различныхъ ея направленіяхъ, и отношеніе степеней (высшихъ и низшихъ) между ними обнаруживается въ большей или меньшей интенсивности и болѣе или менѣе обширномъ районѣ ихъ разнообразныхъ по содержанію полномочій.

Какъ видно отсюда, юрисдикція въ области церкви есть тоже, что государственная власть въ государствѣ. Но между ними есть и существенное (не говоря уже о вышеуказанномъ) различіе. Церковная правительственная власть имѣетъ болѣе и обширнѣйшій объемъ, чѣмъ власть государственная. „Внутренняя религіозная сторона человѣка не можетъ и не должна быть въ подчиненіи у государства съ его внѣшней силою. Христианство прямо и внесло въ міръ эту идею вопреки классическому устройству государственной власти; но это есть часть человѣческаго существа, которая по преимуществу образуетъ область церковнаго воздѣйствія. Церковь имѣетъ въ виду не внѣшній только образъ жизни своихъ членовъ, согласный съ проповѣдуемымъ ею ученіемъ и моралью; ея задача болѣе высока; и еслибы достиженіе ея на землѣ въ полномъ объемѣ было возможно, то та первая цѣль достигалась бы сама собою. Церковь имѣетъ задачу руководить каждаго члена своего по пути къ вѣчному спасенію; посему власть ея распространяется не только на внѣшнее поведеніе, но въ равной мѣрѣ и на все внутреннее настроеніе и гдѣ это послѣднее не стоитъ въ согласіи съ заповѣдями христіанства и церкви, хотя бы во внѣшности приетомъ и не проявлялось оно дѣяніями, нарушающими общественный порядокъ, или оскорбляющими другихъ лицъ, тамъ выступаетъ она со своими опредѣленными средствами и распоряженіями ради спасенія одного этого самаго лица. Эта внутренняя область ея вѣдѣнія есть ея *forum internum*, а власть здѣсь дѣйствующая

щая—*jurisdictio interna*. Такъ какъ здѣсь дѣло идетъ о дѣйствіяхъ внутреннихъ, публичности не достигшихъ, то *исповѣдь* есть главнѣйшее средство, которымъ они достигаютъ до свѣдѣнія церкви, и *jurisdictio interna* обнаруживаетъ свое дѣйствіе главнымъ образомъ въ управленіи покаяніемъ, назначеннымъ на послѣдовавшей исповѣди. Однако же этотъ такъ называемый *forum poenitentiale* не исчерпываетъ понятія „*forum internum*“, есть слѣдовательно, съ послѣднимъ не тождествененъ, ибо и помимо исповѣди духовной власти могутъ сдѣлаться извѣстными грѣхи и дѣйствія, въ отношеніи къ коимъ она обязана точно также дѣйствовать своею юрисдикціею; и слѣдовательно, исповѣдь и покаяніемъ далеко не исчерпывается совокупность средствъ церкви, служащихъ внутреннему спасенію человека. Въ область *forum externum* напротивъ входятъ всѣ отношенія и дѣйствія, достигшія своего обнаруженія вовнѣ“<sup>13)</sup>.

Въ какомъ же отношеніи стоитъ церковная юрисдикція къ прочимъ полномочіямъ церковной власти?

Гиншіусъ такъ отвѣчаетъ: „Къ *jurisdictio externa* несомнѣнно относится сообщеніе полномочій, коихъ требуютъ *potestas ordinis* и правоспособность къ учительству въ ихъ примѣненіи. Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ требуется актъ внѣшняго управленія, *potestas jurisdictionis* непременно должна выступить, дабы установить предѣлы и расчистить поле дѣятельности для *potestas ordinis* и *magisterii*. Но само собою понятно, что лицо, которому уже дано *missio* на сообщеніе таинствъ или отправленіе учительской должности, уже не требуетъ со своей стороны никакой юрисдикціи. Эта зависимость *pot. ordinis* и *pot. magisterii* отъ *pot. jurisdictionis* объясняется тѣмъ, что церковь какъ внѣшнее учрежденіе выступаетъ въ сферу явленій и вмѣстѣ съ тѣмъ для дѣйствованія ея своими внутренними силами необходимо долженъ существовать опредѣленный внѣшній порядокъ“.

„Результатъ представленныхъ доселѣ изслѣдованій можно въ кратцѣ резюмировать такъ: если опредѣлять содержаніе данной церкви власти, то довольно различать въ ней три вышеупомянутыя полномочія: *pot. ordinis*, *magisterii* и *jurisdictionis* и изъ нихъ высшее мѣсто предоставить первымъ двумъ, потому что,

<sup>13)</sup> Hiaschini, l. c. S. 166—168.

по существу своему они назначены дѣйствовать на внутреннюю религиозную сторону человѣка, а *pot. jurisdictionis* имѣть задачей сдѣлать возможнымъ и обезпечить ихъ успѣшное дѣйствіе. Но для области права отношеніе измѣняется. Право по природѣ своей имѣетъ дѣло только съ отношеніями во внѣ обнаруживающимися. Посему изъ сихъ трехъ полномочій въ области права разсматривается одна *pot. jurisdictionis* по своей внутренней природѣ, а *pot. ordinis* и *magisterii* лишь въ той мѣрѣ, какъ привѣненіе ихъ должно быть внѣшне упорядочено и на сколько эти полномочія могутъ быть объектами *potest. jurisdictionis*<sup>4</sup>.

„Впрочемъ во всей силѣ это слѣдуетъ признать только относительно власти ученія; *potestas ordinis*, если посмотрѣть нѣсколько съ другой точки зрѣнія, сама обнаруживаетъ вліяніе на область права. По общему правилу она есть необходимое условіе для *pot. jurisdictionis* и вслѣдствіе сего должно войти въ еще ближайшее ея разсмотрѣніе. *Potestas ordinis* и *pot. jurisdictionis* способны каждая къ раздѣленію на степени. Конечно не каждой степени юрисдикціи соответствуетъ и опредѣленная степень посвященія, потому что необходимость регулированія различныхъ внѣшнихъ отношеній обуславливаетъ иную постепенность, чѣмъ распределеніе дарованныхъ церкви благодатныхъ средствъ. Впрочемъ нѣкотораго рода соответствіе между ними все-таки существуетъ: ибо носители высшихъ степеней юрисдикціи всегда бываютъ надѣлены и высшими степенями духовной правоспособности—*pot. ordinis*. Таковы надѣленные высшею юрисдикціею, преемники ап. Петра—*папа*, далѣе—*епископы*, какъ носители апостольской въ своихъ епархіяхъ власти, подчиненные папѣ, церковно-правительственные органы, въ этомъ свойствѣ между собою представляютъ равныя степени, но въ разсужденіи *potestas ordinis* стоятъ въ равной степени: такъ какъ папа не обладаетъ какимъ-либо рангомъ высшимъ епископской степени. Также точно различіе въ положеніи степеней, установленныхъ человѣческимъ правомъ, между папою и епископами патріарховъ, ексарховъ, примасовъ и митрополитовъ или архиепископовъ, опирается не на разности *pot. ordinis*, но только на различномъ объемѣ юрисдикціи, потому что всѣ они равнымъ образомъ имѣютъ не иной какой-либо, а епископскій рангъ. И

въ рядахъ пресвитеровъ и диаконовъ имѣютъ мѣсто подобныя разности. Архипресвитеры, архидиаконы и т. п. имѣютъ свое предъ прочими пасторами того же ранга выдающееся положеніе, только благодаря своему участию въ церковно-правительственной власти.

„Хотя въ области юрисдикціи существуетъ болѣе длинный рядъ степеней, чѣмъ въ области ordinis, но не смотря на то нельзя говорить объ особенной іерархіи ordinis и объ особенной іерархіи jurisdictionis; напротивъ существуетъ только одна іерархія, потому что по правилу юрисдикція принадлежитъ только лицамъ, извѣстномъ посвященіи. Конечно и міряне въ исключительныхъ случаяхъ могутъ быть одарены юрисдикціей: они следовательно не абсолютно неспособны къ ней; но отсюда еще нельзя признавать особенной іерархіи юрисдикціи, тѣмъ менѣе, что міряне никогда не занимали прочнаго положенія въ различныхъ органахъ церковно-правительственной власти. Единству іерархіи не противорѣчатъ и то, что pot. ordinis и pot. jurisdictionis могутъ иногда дѣйствовать раздѣльно. Различіе властей не исключаетъ того, чтобы онѣ приравниемы были особыми классами носителей и если въ настоящее время по причинѣ абсолютнаго посвященія участіе въ pot. ordinis достигается скорѣе, чѣмъ юрисдикція, то съ симъ выстѣ слѣдуетъ и вступленіе въ іерархію именно въ мѣрѣ какъ клирикъ симъ уже выполнитъ необходимое предварительное условіе для достиженія юрисдикціи. Конечно, членовъ іерархіи можно бы раздѣлять на такихъ, кои обладаютъ только pot. ordinis и такихъ, кои въ сверхъ того принадлежатъ еще юрисдикціи, и послѣднихъ, если угодно, въ ихъ совокупности можно бы обозначать какъ іерархію юрисдикціи; но противъ сего должно возразить, что чрезъ это легко возникнетъ ложное представленіе объ отношеніи pot. ordinis къ pot. jurisdictionis и не будетъ достаточно оцѣнена внутренняя связь между обоими различными видами полномочій“ <sup>14)</sup>.

Такъ расширяется понятіе о церковной власти въ правѣ римско-католической церкви.

Въ русской спеціально канонической литературѣ мы не встрѣ-

<sup>14)</sup> Hinschius, l. c. S. 169—171.



чаемъ подробнаго раскрытія этой матеріи <sup>45)</sup>. Ученіе о церковной власти здѣсь принимается въ томъ видѣ, какъ оно раскрывается въ догматическомъ богословіи. Но въ этой области, какъ это и естественно, главнымъ образомъ дѣлается въ виду только та богодарованная церкви священная власть, которая распределяется въ ея прамѣненіи по тремъ означенн. священства и дежитъ въ основѣ церковной іерархіи, о власти же правительственной, или, какъ говорятъ католики, о церковной юрисдикціи, дѣлается лишь краткое упоминаніе <sup>46)</sup>. Если сравнить ученіе русскихъ богослововъ съ представляемыми выше теоріями западныхъ канонистовъ, то болѣе близкимъ оно окажется къ взгляду Вальтера. Расчлененіе церковной власти на три вида (священнослуженіе, ученіе, пастырство или управленіе) замѣтно въ работахъ преосвященнаго Филарета, въ догматикѣ прасвященнаго Макарія и въ опытахъ курса церковнаго законовѣдѣнія прасвященнаго Іоанна Смоленскаго. Изъ канонистовъ восточной церкви мы знаемъ одного, выше упомянутого и. *Иоанна Циплалума Бейтоскаго*, который сдѣлалъ попытку въ названн. книгѣ применить представляемую нами детальною теорію къ ученію восточной церкви о священной власти. Въ общемъ онъ пользуется Вальтеромъ и различаетъ въ церковной власти три вида, съ слѣдующими наименованіями каждому изъ нихъ: „Въ первомъ сумъ три вида церковныхъ полномочій — говоримъ онъ здѣсь: „святая власть священная — *ἁγία ἐκκλησιαστικὴ* (prof. *sanctificans*), чрезъ которую спсобный дѣлается съ тѣмъ, чтобы законно и съ надлежащими пожеланіями совершить таинства и всѣ священнодѣйствія, Есть власть учительная — *ἁγία ἐκκλησιαστικὴ διδακτικὴ* (prof. *magisterii*), чрезъ которую кто-либо уполномочивается (δικαιούται) на преподаваніе и истолкованіе ученія церкви. Есть и третья, называемая торжественная или вообще *ἁγία ἐκκλησιαστικὴ* (prof. *potestas jurisdictionalis*), она обнимаетъ собою необходимость за церковью и церковными дѣлами, законодательство и судъ церковный<sup>47)</sup>. Тутъ

<sup>45)</sup> Извѣстны лишь слѣдующія попытки: во 1-хъ въ статьѣ пр. *Иоанна Смоленскаго*: объ основн. началахъ русскаго церковнаго права. Православ. Собесѣдн. 1860 г.; во 2-хъ пр. *Суворова* въ изданномъ его въ настоящемъ году курсѣ церковнаго права. У того и другаго изъ названн. авторовъ рассматривается впроч. только значеніе царской власти въ церковномъ управленіи.

<sup>46)</sup> Нѣсколько подробнѣе говоритъ только пр. *Макарій* въ своемъ 'Догматическомъ богословіи.

номенклатуру г. Паппалука Евтаксій заимствуетъ изъ первоисточниковъ каноническаго права восточной церкви <sup>17)</sup>. Къ сожалѣнью, въ своей книгѣ названный авторъ ограничился изложеніемъ ученія церковнаго права только о священнои власти и мы такимъ образомъ не имѣемъ возможности судить о его взглядѣ на существо пречихъ церковныхъ полномочій.

Приложимы ли однакоже вполнѣ изложенныя выше теоріи заадной канонической науки къ праву восточной православной церкви?

По нашему мнѣнью, примѣненіе ихъ можетъ быть допущено лишь съ большими оговорками и видоизмѣненіями. Начнемъ съ разсмотрѣнія трочастнаго дѣленія церковныхъ полномочій. По нашему мнѣнью, здѣсь поставлены въ рядъ полномочія не соизмѣримыя и все дѣленіе — неполно и спутанно. Прежде всего страннымъ представляется выдѣленіе изъ полномочій *священнои* власти полномочія *ученія*. Развѣ это полномочіе въ дѣятельности апостоловъ и ихъ преемниковъ выступаетъ менѣ священнымъ, чѣмъ совершеніе Божеслуженія? Изъ исторіи евангельской и апостольской совершенно ясно открывается, что благовѣствованіе евангелія или „служеніе слову“ было первымъ и самымъ наивысшимъ призваніемъ апостоловъ. Такое значеніе придавалъ этому призванію Самъ Господь, когда еще до страданій своихъ посылалъ ихъ на проповѣдь, и потомъ, по вознесеніи своемъ. Это было самое первое и высочайшее полномочіе, которое торжественно даровалъ апостоламъ Господь, когда изрекъ свои слова: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во Имя Отца и Сына и Святаго Духа* <sup>18)</sup>; или когда изрекъ сіи слова: *шедше въ міръ весь проповѣдите евангеліе всей твари: иже вѣру иметъ и крестится спасенъ будетъ* <sup>19)</sup>. И святыя апостолы придали этому

<sup>17)</sup> Для термина іератикѣ ἱερωσία основаніе находится въ правилахъ: Анкир. соб. пр. I; Трул. соб. 81, Лаодик. 4, 19, 24, 27; апост. 83; въ посланіи III Всел. соб. къ собору Памфилийскому; въ посланіи Геннадія патр. К-польскаго.— Для термина дидактикѣ—въ 1 Тимое. III, 2 и во 2 Тимое. II, 24.—Для термина поимавтикѣ—Иоан. XXI, 16; Дѣян. XX, 28. I Петр. V, 2; Собор. Трул. 32 и 102.—Терминъ διοικεῖν, διοικητής встрѣчается въ правилахъ II-го Всел. 2, Халкид. 4, 12; Трул. 37. Паппалука ἐποταξίου цит. кн. 6° 3.

<sup>18)</sup> Мѡ. XXVIII, 19.

<sup>19)</sup> Мрк. XVI, 15, 16.

призванію своему и этому въ точномъ смыслѣ божественному полномочію (ἐξουσία) самое главное и высшее значеніе. Приложеніе этого полномочія святыми апостолами было первымъ актомъ въ великій день пятидесятницы непосредственно по сошествіи Святаго Духа на апостоловъ. И достопримѣчательно сказаніе дѣписателя о первоначальной жизни обратившихся въ этотъ день: „бяху же терпяще во учении апостолъ, и вообще и въ преломленіи хлѣба и въ молитвахъ“<sup>20</sup>. „Не угодно намъ — говорили они потомъ — оставльшимъ слово Божіе, служить трапезамъ.... Мы же въ молитвѣ и служеніи слову пребудемъ“<sup>21</sup>). Сколько разъ святой апостолъ Павелъ въ своихъ посланіяхъ со всею ясностію указываетъ на полномочіе ученія, какъ на высочайшее призваніе апостольства? Како услышать безъ проповѣдующаго? Како же проповѣдать, аще не послани будутъ, якоже есть писано: колы красны ноги благовѣствующихъ миръ, благовѣствующихъ благая<sup>22</sup>? Съ какою торжественностію и глубиною святой апостолъ раскрываетъ свое благовѣствованіе и учительское достоинство въ I посланіи къ Коринѳянамъ на примѣръ въ слѣдующихъ словахъ: *не посла мене Христосъ крестити, но благовѣстити... И слово мое, и проповѣдь моя не съ прекрѣпительныхъ чловѣческія премудрости словесехъ, но съ явленіи духа и силы... Глаголемъ премудрость божію тайнъ сокровенную, юже представи Богъ прежде въкъ въ славу нашу; юже никто же отъ князей въка сею разумъ.... Намъ же Богъ открылъ есть духомъ своимъ.... Кто-бо разумъ умъ Господомъ юже изяснитъ и? Мы же умъ Христовъ имамы!*<sup>23</sup>) Что иное какъ не свое учительское достоинство ставить этотъ святой апостолъ на первомъ планѣ и въ посланіи къ ученику своему Тимошею, когда говоритъ... *Христосъ Исусъ дасть себѣ избавленіе за всѣхъ: свидѣтельство времени своимъ, въ неже поставленъ быхъ азъ проповѣдникъ и апостолъ, истину глаголю о Христвѣ, не му, учитель языковъ въ вѣрѣ и истинѣ“*<sup>24</sup>). Удерживаемся

<sup>20</sup>) Дѣян. II, 42.

<sup>21</sup>) Дѣян. VI, 2—4.

<sup>22</sup>) Римл. X, 15.

<sup>23</sup>) I Кор. I, 17; II, 4—16.

<sup>24</sup>) I Тимош. II, 7.

есть приведенія другихъ мѣстъ святаго писанія въ подтвержденіе утверждаемаго нами положенія.

Въ канонахъ вселенской церкви съ полною ясностію выражается положеніе, что учительство церковное есть право лицъ рукоположенныхъ во епископа и пресвитера и входитъ какъ составная часть въ общественное богослуженіе—въ литургію, и кромѣ того рассматривается какъ обязанность лицъ епископской и пресвитерской степени, причемъ опредѣляется и наказаніе за совершенное ея неисполненіе, или за не достаточно ревностное исполненіе. Ап. 58-е правило опредѣляетъ, что „епископъ или пресвитерь... не учащій благочестію да будетъ отлученъ; аще же останется въ сѣнь нерадѣвнн и лѣности да будетъ изверженъ; Прав. 19-е лаодик. собора излагая чинъ литургіи „о бесѣдахъ епископскихъ“ (ὁμιλίαις τῶν ἐπισκόπων) говоритъ какъ о непрѣмной ея составной части. Прав. 64-е трульскаго собора опредѣляетъ: „не подобаеъ мирянину предъ народомъ произносити слово или учить и тако брати на себя *учительское достоинство*, но повиноваться преданному отъ Господа чину, отверзати ухо *пріявшимъ благодать учительскаго слова* и отъ нихъ поучатися божественному. Ибо въ единой церкви разныя члены сотворилъ Богъ, по слову апостола, которое изясняя Григорій Богословъ ясно показываетъ находящійся въ нихъ чинъ, глаголя: сей братія чинъ почтимъ, сей сохранимъ; сей да будетъ ухомъ, а тотъ языкомъ; сей рукою, а другіе инымъ чѣмъ-либо, сей да учить, тотъ да учится. И послѣ не многихъ словъ далѣе глаголетъ: учащійся да будетъ въ повиновеніи и т. д. „2-е прав. VII Всел. собора предписывая митрополиту рукополагаемаго во епископство испытывать въ знааніи священнаго писанія говорить: „*ибо сущность нашей іерархіи составляютъ богопреданныя словеса т. е. истинное вѣдѣніе божественныхъ писаній*, яко же изрекъ великій Діонисій. Аще же колеблется и не усердствуетъ тако творити и учить да не рукополагается. Ибо пророчественно рекъ Богъ: ты умнѣе отвергъ еси, отвергу и азъ тебе да не жертвуеши мнѣ“.

Во всѣхъ приведенныхъ здѣсь правилахъ совершенно ясно выступаетъ воззрѣніе, что учительская власть (ἐξουσία διδακτική) есть публично-церковное полномочіе епископской и пресвитерской степени, получаемое не инымъ какииъ-либо актомъ, а

именно хиротонію. Не есть ли оно, слѣдовательно такое же полномочіе potestas ordinis, какъ и ἐξουσία (ератикъ)? Слѣдуя представленнымъ выше даннымъ основныхъ источниковъ каноническаго права православной церкви, должно не только положительно рѣшать этотъ вопросъ, но и поставить полномочіе ученія *въ первый рядъ въ ряду полномочій, даваемыхъ рукоположеніемъ, или полномочій священной власти (pot. ordinis)*. Слово благовѣствованія, исходящее изъ устъ епископа и пресвитера, проповѣдующихъ съ церковной кафедры есть, по ученію апостольскому и святоотеческому, такой же даръ благодати Святаго Духа, сообщаемый рукоположеніемъ, какъ и каждое ихъ слово и дѣйствование въ священно-служеніи ими совершаемомъ.

Но, возражать намъ, „право учительства не необходимо связано съ актомъ хиротоніи: въ немъ не можетъ быть отказано мирянину уже въ видахъ исполненія имъ обязанности христіанскаго воспитанія дѣтей. А въ древнее время съ дозволенія епископа и мирянинъ могъ произносить публичную первозвную проповѣдь“. Въ этомъ возраженіи мы не видимъ, однакоже, ничего иного, кромѣ подтвержденія доказываемаго нами положенія, только подтвержденія не прямого, но a contrario.

Не можетъ возникать и спора о томъ, имѣеть или не имѣеть права отецъ, мать или сторонній частный человѣкъ христіанинъ заниматься преподаваніемъ закона Божія въ семейномъ кругу и вести воспитаніе дѣтей въ христіанскомъ духѣ. Съ церковной стороны, напротивъ, весьма желательно, чтобы такихъ родителей и такихъ частныхъ лицъ-христіанъ являлось болѣе и болѣе. Не можетъ относиться церковь иначе, какъ съ полнымъ поощреніемъ частныхъ лицъ и цѣлыхъ обществъ, посвящающихъ духовныя силы свои на спеціальное научное изслѣдованіе догматовъ, исторіи, каноновъ, литургіи и другихъ богословскихъ предметовъ и на распространеніе церковныхъ или вообще христіанскихъ идей въ общества путемъ печати, собесѣдованій и другими средствами. Не иначе можетъ относиться церковь къ распространенію христіанства частными лицами среди язычниковъ или истинной вѣры среди сектантовъ. Она поощряетъ такого рода дѣятельность и возбуждаетъ ревность ихъ къ сей дѣятельности: ибо это не только *право христіанина*, но и *нравственная обязанность*, налагаемая на него званіемъ его, кото-

фую онъ и долженъ по *мѣрѣ силъ своихъ* исполнять, хотя и не обязанъ ни передъ кѣмъ, кромѣ своей совѣсти, отдавать отчетъ въ такомъ или иномъ выполненіи ея, потому именно, что эта обязанность есть только *нравственная*. Но иное дѣло вопросъ: признаетъ или не признаетъ церковь такъ или иначе распространяемаго этими частными лицами христіанскаго ученія точныя церковныя ученіемъ и этихъ учителей и проповѣдниковъ его церковными учителями и проповѣдниками? Это вопросъ *иной*. Только судъ и утверждающая власть тѣхъ, кому въ церкви вѣрена *учительская власть*, могутъ рѣшить такъ или иначе этотъ вопросъ, и никто, конечно, не вправѣ отрицать у церкви и ея учреждений, ея на то поставленныхъ, этого правомочія. Вотъ здѣсь-то и сказывается во всей онѣ чисто юридическая природа, именно природа *публичной власти* за учительными правомочіями церкви, весьма твердо дающими себя знать слишкомъ строгою *цензурою*. То, что придаетъ печать церковности учительной дѣятельности частныхъ лицъ, не въ ихъ волѣ и не въ ихъ власти, а въ волѣ и власти особыхъ лицъ и учреждений, первою къ тому призванныхъ. Иное дѣло епископъ и пресвитеръ: они не нуждаются въ уполномочіи церкви каждый разъ, какъ являются въ церкви на кафедрѣ или въ частномъ домѣ съ своимъ словомъ ученія: ихъ ученіе — церковное ученіе; за это ручается церковь, ихъ поставившая на это дѣло; они ея представители въ семъ отношеніи и подвергаются страшной нравственной и тяжелой юридической ответственности предъ церковію, если въ дѣйствительности окажутся неспособными стоять на всей высотѣ этого призванія. Почему? Потому что они сами предъ рукоположеніемъ съ санъ давали обѣщаніе проповѣдывать здравое ученіе, потому что церковь убѣдилась сама, испытавъ ихъ на дѣлѣ способность къ сему, потому что церковь и потомъ во время ихъ служенія не оставляетъ ихъ своею помощію различными указаніями, конклюдительно къ нимъ направленными, и не оставляетъ ихъ безъ своего надзора. Къ учительной дѣятельности всѣхъ частныхъ лицъ церковнаго общества такихъ отношеній церковь имѣть не можетъ, потому что самая ихъ дѣятельность этого рода есть дѣло ихъ доброй воли и дарованій и зависитъ вполне отъ этихъ послѣднихъ. Однакоже церковь съ одной стороны не можетъ относиться

и не относится равнодушно и къ этой частной учительской дѣятельности, именно, когда эта послѣдняя явно уклоняется отъ истинъ вѣры, вмѣсто ихъ распространяя ложныя воззрѣнія, суевѣрія, или идеи, враждебно направляемыя къ разрушенію церковнаго ученія и церковнаго порядка. Въ такомъ случаѣ она возстаетъ тѣми или иными мѣрами въ борьбу съ ними. Но и помимо этого отрицательнаго отношенія церковь принимаетъ и положительное участіе въ учительной дѣятельности частныхъ лицъ или цѣлыхъ частныхъ обществъ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда сами они къ ней обращаются *за помощью и покровительствомъ*. Таково отношеніе напр. русской церкви къ знаменитымъ въ исторіи борьбы за православіе съ латинами южнорусскимъ братствамъ, таково отношеніе ея и къ позднѣйшимъ братствамъ и обществамъ съ просвѣтительными задачами основывавшимся и основывающимся частными лицами по ихъ собственной инициативѣ. Къ этой же категоріи должно быть отнесено и участіе церковной учительной власти къ преподаванію закона Божія или вообще богословскихъ наукъ въ свѣтскихъ школахъ.

Все это говоритъ весьма ясно за то, что церковной іерархіи принадлежитъ полномочіе ученія, носящее въ себѣ всѣ признаки и свойства публичной власти. Это полномочіе весьма рѣзко отличается отъ частнаго права учительства, которое имѣетъ по своему званію христіанина каждый членъ церкви: ибо то полномочіе дается только посвященіемъ въ степень іерархіи низшую пресвитерскую. Какъ полномочіе, *ἐκουσία διδακτικῆ* состоитъ не только въ правѣ публично благовѣствовать и раскрывать истинныя вѣры и нравственности, но и въ правѣ давать или отказывать въ признаніи церковности христіанско-просвѣтительной дѣятельности частныхъ лицъ. Это полномочіе церковной іерархіи есть одно изъ основныхъ полномочій, создающихъ видимый строй церкви: на немъ, какъ раскроемъ впоследствии, основывается въ сущности и такъ называемая *законодательная власть* церкви. Ибо все церковное законодательство есть не что иное, какъ истолкованіе закона божественнаго. Въ то же время это полномочіе церковной іерархіи происходитъ божественнаго, ибо оно истекаетъ изъ заповѣди и обѣтованія Господа: *пріемляя аще кого посю, Мене пріемлетъ; ꙗко слушаѣ васъ, Мене слушаетъ и отъетаясь васъ, Мене отъетается*“.

Нельзя не отметить также некоторой неполноты и неточности въ исчисленіи и характеристикѣ церковныхъ полномочій; весьма замѣтныхъ и весьма важныхъ, на нашъ взглядъ, представляемыхъ классификаціею западныхъ канонистовъ и ихъ послѣдователей нѣкоторыхъ православныхъ богослововъ. Въ этой классификаціи мы совсѣмъ не видимъ *пастырской власти* и долга въ числѣ полномочій *ordinis*, или священной власти. Разсматривая же основанія, на которыхъ эти канонисты утверждаютъ церковную юрисдикцію, мы находимъ, что власть пастырская здѣсь истолковывается совершенно въ смыслѣ правительственной. Эта на нашъ взглядъ, неточность, если не сказать болѣе, въ особенности невыгодно даетъ себя знать въ примѣненіи къ праву восточной православной церкви. Говоря о полномочіяхъ церковной власти, Вальтеръ разсуждаетъ такъ: „назначеніе церкви—возвратить падшій и развращенный человѣческій родъ къ Богу и къ новому порядку жизни—осуществляется въ ней чрезъ таинства, которыя установилъ ради спасенія нашего Христосъ (Мѣ. XXVIII, 19; Мрк. XVI, 16; Иоан. XX, 21—23; Лук. XXII, 19; 1 Кор. XI, 24), также чрезъ ученіе и заповѣди, исполненіе коихъ Онъ возлагаетъ на вѣрующихъ, какъ условіе спасенія (Мѣ. XXVIII, 19, 20; Мрк. XVI, 15, 16).

Такимъ образомъ въ церкви установлена духовная власть, отъ земнаго простирающаяся въ небесный міръ (Мѣ. XVI, 19). Но для выполненія этой миссіи церковь необходимо нуждается и во власти *руководительной и правительственной* (*Gewalt der Führung und Leitung*: *разсе агнос теос, разсе оvas теас*. Иоан. XXI, 15—17) со всеми относящимися сюда установленіями. Если эти, предоставленныя церкви полномочія со времени схоластиковъ принято объединять въ понятіе церковной власти: то она раздѣляется вслѣдствіе сего по предмету своему на три главныхъ вѣтви: власть ученія, священнодѣйствія и *церковнаго управленія или юрисдикціи* (*Handhabung der Kirchenregierung oder jurisdiction*<sup>25)</sup>).

Итакъ, по толкованію Вальтера, равно какъ и прочихъ католическихъ канонистовъ, св. апостолъ Петръ за свое троекратное свидѣтельство любви ко Господу, получилъ отъ Него, вы-

<sup>25)</sup> I, Walter, Lehrbuch d. Kirchenrecht. Bon. n. 1861. §. 14.



ражаясь современнымъ нѣмецкимъ жаргономъ — Handhabung церковнаго режима (бразды церковнаго правленія). Сдѣлавъ такое превращеніе евангельскаго „пастырства“ въ католическую юрисдикцію, католическіе канонисты затѣмъ уже совершенно правильно логически различаютъ въ ней власть законодательную, судебную, исполнительную, финансовую и т. п. и кромѣ того распространяютъ эту юрисдикцію не только на всѣ внѣшнія дѣйствія человѣка христіанина, но и на весь его внутренній міръ. Необъятно же широка и ужасна эта католическая юрисдикція!

Внимательное и безпристрастное отношеніе къ тексту Евангелія, аналогичнымъ ему мѣстамъ въ посланіяхъ апостольскихъ и къ канонамъ вселенской церкви убѣждаетъ съ полною ясностію, что католическая каноника слишкомъ широко и произвольно толкуетъ пастырскую въ церкви власть. Слова Господа къ Петру: ποιμενε πρόβατα μου, βοσκει αρδια μου въ связи съ тросею предложеннымъ ему вопросомъ: любими ли Мя паче сихъ, означаютъ: „если любишь Меня, сохраняй, защищай моихъ овецъ: ибо это означаетъ выраженіе ποιμενε; если любишь Меня, заботься о благополучіи агнцевъ Моихъ, напитай ихъ: ибо это обозначаетъ выраженіе βοσκει αρδια μου. Апостолу Петру этими словами не столько вручается власть, сколько завѣщается бремя и забота добраго пастыря соблюсти въ цѣлости и здоровьи овецъ и агнцевъ Господа. Его это, Господа, овцы и агнцы, которыхъ Отецъ до конца возлюбилъ; Петру они поручаются на соблюденіе и уже только въ этой мѣрѣ онъ ихъ вождь и начальникъ. Въ этомъ именно смыслъ объясняетъ домъ пастырства и самъ этотъ пастырь Христовыхъ овецъ, апостольскій Петръ въ своемъ посланіи: „пасите *Божіе* стадо, которое у васъ, наблюдая за нимъ *не принужденно*, но охотно (и богоугодно), не для гнусной корысти, но *изъ усердія*, и *не господствуя надъ настѣемъ Божіимъ*, но подавая примѣръ стаду“ (1-ое п. Петр. V, 2—3). Этотъ же смыслъ имѣетъ пастырство и въ словахъ ап. Павла въ Дѣян. XX, 28.

По смыслу апостольскаго толкованія разсматриваемаго Божественнаго полномочія пастырства, дарованнаго апостоламъ и ихъ преемникамъ, выходитъ довольно ясно, что пастырство есть *cura animarum*, а не *imperium* или *jurisdictio ecclesiastica*,

есть часть священной власти, какъ и ученіе, а не правительственной. Посему совершенно справедливо и русскій богословъ преосвященный Филаретъ въ пространномъ катихизисѣ своемъ пастырство, этими словами Св. Писанія изображенное, вносить въ членъ о священствѣ и на вопросъ: что значить „пасты церковь“? Отвѣчаетъ: „наставлять людей въ вѣрѣ, благочестіи и добрыхъ дѣлахъ“<sup>25)</sup>. Въ правилахъ вселенской церкви правда встрѣчается выраженіе: „ποιμαντικὴ ἡγεμονία“— „пастырское правленіе“, пастырское водительство“<sup>26)</sup> но именно то и достоинственно, что отцы трудьскаго собора выраженіе сіе употребили тамъ, гдѣ идетъ рѣчь именно о *пастырскомъ попеченіи*, а не о правительственной власти, для обозначенія которой тѣ же отцы, равно какъ и отцы прочихъ вселенскихъ соборовъ употребляютъ другой терминъ διοικεῖν διοίκησις (см. Трул. соб. прав. 37; II Всел. 2 и др.). А именно: въ 37 прав. Трул. собора выраженіе ποιμαντικὴ ἡγεμονία примѣнено къ дѣятельности св. Іоанна Златоуста какъ толкователя Св. Писанія и составителя чина литургіи. Св. Іоаннъ Златоустъ въ разсматриваемомъ правилѣ характеризуется именно какъ *защитникъ истиннаго ученія и обличитель еретиковъ* („бѣгъ богоносный мужъ одровергая беззаконное ученіе таковой ереси и показуя, что они идутъ прямо противъ апостольскаго преданія“), и какъ *хранитель*

<sup>25)</sup> Пр. Макарій иначе объясняетъ это мѣсто, именно ближе къ католическому толкованію. Такъ, изображая устройство церкви, какъ оно должно быть мыслимо догматически, онъ говоритъ: «Господь уполномочилъ распоряжаться (іерархію) тѣми средствами, какія даровалъ Онъ церкви для ея цѣли, т.-е. уполномочилъ быть въ ней учителями, священнослужителями и *духовными управителями*, а отнюдь не предоставилъ сего безразлично всѣмъ вѣрующимъ, поведѣвши имъ напротивъ только повиноваться пастырямъ. Но доказывая далѣе это положеніе изъ дѣяствій апостоловъ преосвящ. утверждаетъ, что «апостолы своимъ преемникамъ передавали собственное право и обязанность учить христіанъ, священнодѣйствовать и *пасты стадо Христово*». Наконецъ, опредѣляя въ частности божественныя полномочія каждой изъ трехъ степеней іерархіи, о епископѣ говоритъ въ частности: «епископъ есть главный *правитель* въ своей частной церкви» (при семъ ссылается на Дѣян. XX, 28:... въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы *пасты* церковь) и при этомъ перечисляетъ дѣйствительно правительственныя полномочія епископа, опредѣляемыя *канонами*. Догмат. Богословіе, §§ 172—174, стр. 275—297.

<sup>26)</sup> Прав. 32 и 102 Трул. соб. ср. греч. и слав. переводъ въ книгѣ Правиль.

тель апостольскаго преданія въ своей церкви („и оныя своей церкви, надъ которою ввѣрено было ему пастырское правленіе *передать* присоединяти къ вину воду... И во всѣхъ церквахъ, гдѣ сіяли духовныя свѣтила сей *Богонреданный чинъ* сохраняется“): Въ правилѣ 102 рѣчь идетъ о примѣненіи получившими власть вязать и рѣшить духовныхъ епитимій, какъ „духовнаго врачевства“; вотъ подлинныя слова правила: „ибо у Бога и у пріившаго пастырское водительство все *попеченіе* о томъ, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змиемъ уврачевати. Не должно ниже гнати по стремнинамъ отчаянія, ниже опускати бразды къ расслабленію жизни и къ небреженію: но должно непременно которымъ-либо образомъ или посредствомъ суровыхъ и вязущихъ, или посредствомъ болѣе мягкихъ и легкихъ врачевныхъ средствъ противодѣйствовать недугу и къ заживленію раны подвизатися: и плоды покаянія нещтывати и мудро *управляти* (οἰκονομεῖν) челоѳкромъ, призываемымъ къ горнему просвѣщенію“. Здѣсь дѣйствительно встрѣчаются выраженія: ἡγεμονία и οἰκονομία, но кто же согласится усмотрѣть въ нихъ католическую юрисдикцію или правительственную въ строго юридическомъ смыслѣ власть? Наоборотъ вся приведенная тирада, какъ и прочая часть правила дѣликомъ можетъ быть помѣщена въ пастырское богословіе.

Посему, мы имѣемъ полное основаніе пастырскую власть совершенно отличать отъ правительственной, какъ и различены они дѣйствительно въ языкѣ каноническаго права двумя разными терминами: ποιμασία и διοίκησις. Понятіе пастырства, какъ употребленію его въ Священномъ Писаніи и каноническомъ правѣ, такъ и въ техническо-богословскомъ языкѣ имѣеть весьма опредѣленный смыслъ, именно обозначая отечески-попечительное отношеніе христіанскаго священника къ ввѣреннымъ ему духовнымъ чадамъ. Въ качествѣ пастыря священникъ, равно и архіерей, но никто изъ мірянъ, является, когда, видя заблуждающагося въ вѣрѣ или погрязшаго въ порочной жизни, идетъ къ нему съ цѣлю назиданія и вразумленія, когда идетъ къ тяжкому преступнику, закоснѣвшему въ злодѣянιάхъ и старается смягчить огрубѣвшее сердце его, или когда къ осужденному на смертную казнь идетъ дать напутствіе въ загробную жизнь. Въ качествѣ пастыря христіанскій священникъ является также,

когда идетъ добровольно къ колеблющемуся въ вѣрѣ подъ вліяніемъ воздѣйствія на него лжеучителей, изувѣровъ или людей всякой вѣры отвергшихся, когда идетъ къ больнымъ, бѣднымъ, отчаявшимся въ борьбѣ съ неудачами жизни, идетъ съ цѣлю утѣшенія и ободренія. Въ качествѣ пастыри онъ является и тогда, когда выступаетъ на борьбу съ суевѣріями и языческими или же вообще развращающими нравственное чувство обычаями, увеселеніями; когда возстаетъ на защиту бѣдныхъ, угнетаемыхъ корыстолюбиемъ богатыхъ, изыскиваетъ мѣры къ облегченію тягостей нищенства, безпомощности, сиротства и т. п. несчастій. Однимъ изъ наиболее сильныхъ средствъ въ его распоряженіи въ этомъ отношеніи служитъ исповѣдь и епитимія. Весь характеръ такъ называемый покаянной дисциплины въ правѣ восточной церкви проникнуть духомъ пастырскаго, духовно-врачевательнаго отношенія духовнаго отца къ нравственно-недугующимъ пасомымъ. Сюда, къ полномочію пастырства, по духу православной церкви и должна быть отнесена такъ называемая *judicatio interna* на языкѣ католической церкви, съ тѣмъ только различіемъ, что священникъ — пастырь православной церкви является на исповѣди и въ наложеніи епитиміи врачомъ, другомъ кающагося, а не судіею, инвизиторомъ грѣшника, работникомъ всей его нравственной личности, какъ это происходитъ въ исповѣди католической.

Итакъ, принимая во вниманіе доселѣ сдѣланныя оговорки и видоизмѣненія въ преждепредставленной классификаціи видовъ церковной власти, выработанной западнымъ каноническимъ правомъ, мы въ примѣненіи ея къ каноническому праву восточной православной церкви представляемъ ее въ такомъ видѣ. Церковная власть вообще двухъ родовъ: священная и правительственная—*ієратикῆ* и *διοικητικῆ ἐξουσία*. Первая подраздѣляется на три вида: священнослуженіе, ученіе и пастырство. Все эти три вида происхожденія Божественнаго: они даны апостоламъ и ихъ преемникамъ Самимъ Основателемъ церкви, едины и неизмѣнны въ церкви и въ своемъ дѣйствованіи независимы отъ внѣшняго положенія церкви. Въ отношеніи къ носителямъ ихъ они способны къ раздѣленію на степени высшія и низшія, и въ этомъ своемъ свойствѣ служатъ основаніемъ псоннаго

существованія въ церкви Богоустановленнаго и апостольскаго института іерархіи.

Перейдемъ теперь къ рассмотрѣнію сущности и видовъ *церковно-правительственной власти* — διοικητικῆ ἐξουσία.

Вникая въ содержаніе полномочій священной власти не трудно усмотрѣть въ нихъ заключающейся *implicite* и власти благоустроющей чинъ и порядокъ дѣйствій лицъ церковныхъ и управляющей взаимныя отношенія ихъ къ общему гармоническому теченію новой святой христіанской жизни, образуемой подъ дѣйствіемъ тѣхъ благодатныхъ дарованій и духовной силы, которыя изливаются на общество церкви главою ея чрезъ установленныя ею органы священной власти. Такъ полномочіе ученія *implicite* содержитъ въ себѣ и полномочіе устанавливать основныя начала и формулированіе догматическаго и нравственнаго вѣроученія а отсюда уже весьма недалеко и до перехода этого полномочія прямо въ церковное законодательство. Какъ легко и естественно совершается этотъ переходъ, это весьма ясно можно видѣть изъ перваго апостольскаго собора, рѣшившаго вопросъ о необязательности обрѣзанія для христіанъ изъ язычниковъ. Поводъ, по которому составилъ соборъ, его обстановка и образъ дѣйствованія составлявшихъ его лицъ, его результатъ и послѣдствія имъ созданныя, все это показываетъ, что въ дѣйствительности тутъ не произошло ничего иного, кромѣ приложенія учительной власти къ рѣшенію одного весьма важнаго въ теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ вопроса христіанской жизни, а между тѣмъ этотъ соборъ и его постановленіе есть первый примѣръ и прототипъ дальнѣйшей законодательной власти церкви въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова. „Нѣдѣи смедше (въ Антиохію) отъ Іудей, *учаху* братію, яко аще не обрѣжетеса по обычаю Моисееву, не можете спастися. Бывшей же *распри и стязанію не малу* Павлу и Варнавъ въ нимъ, учиниша възйти Павлу и Варнавъ и иѣкимъ другимъ отъ нихъ ко апостоломъ и старцемъ во Іерусалимъ о *вопросеніи семъ*“ (Дѣян. XVI, 1—2). Такъ изображается въ Дѣянїяхъ апостольскихъ поводъ къ составленію апостольскаго собора. Возникло недоразумѣніе въ сферѣ ученія, хотя предметъ вопроса самого по себѣ и *ученаго*, имѣлъ однако же ближайшее практическое значеніе, какъ и вообще всѣ вопросы христіанскаго вѣ-

роученія для истиннаго христіанина. Какъ обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, образовались несогласія между лицами, держащимися разныхъ мнѣній. Разногласящія стороны не пришли, послѣ многихъ споровъ и состязаній, къ взаимно-удовлетворяющему рѣшенію. Должно полагать, что съ обѣихъ сторонъ аргументація представлялась настолько равносильною въ глазахъ спорящихъ партій, что онѣ остались каждая при своемъ мнѣніи; и вотъ для рѣшенія вопроса онѣ порѣшили обратиться въ Іерусалимъ къ пребывающимъ тамъ апостоламъ и старцамъ. *Собрашася же апостоли и старцы*—повѣствуетъ книга Дѣяній— *въ дѣти о словеси семъ. Многу же възысканію бывшу, воставъ Петръ, рече къ нимъ* (Дѣян. XV, 6—7). Соборъ составилъ изъ апостоковъ и старцевъ; тутъ же присутствовали, какъ можно предполагать изъ окончанія повѣствованія о соборѣ, и другія лица, неотличенныя какимъ-либо особымъ званіемъ, а просто принадлежавшія къ обществу іерусалимской церкви. Достопримѣчательно, что главными членами собора поставляются дѣеспителемъ апостола и старцы. Что касается первыхъ, то ихъ первенствующее положеніе на соборѣ весьма естественно: они самыя вѣрныя истолкователи ученія Господа и всего ветхозавѣтнаго *Іакова*. Но кто такіе эти старцы—пресвитеры? Нѣтъ никакого повода сомнѣваться въ томъ, что это именно церковныя пресвитеры—вторая степень священной іерархіи по теперешней догматикѣ и каноникѣ. Исторія церкви отъ ея начала до настоящаго времени не показываетъ такого періода времени когда бы прекращался въ церкви этотъ институтъ и именно съ столь же важнымъ значеніемъ при епископахъ впоследствии, съ какимъ онъ выступаетъ здѣсь при самихъ апостолахъ. Нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ предположеніи нѣкоторыхъ<sup>27)</sup>, что первые христіанскіе пресвитеры были не кто иные, какъ іудейскіе старѣйшины, обратившіеся ко Христу. Если это вѣрно относительно іерусалимскихъ пресвитеровъ, бывшихъ на разсматриваемомъ апостольскомъ соборѣ, то выраженіе дѣеписателя: „многу възысканію бывшу“ получаетъ въ особенноти важное значеніе: не говоря о святыхъ апостолахъ въ:

<sup>27)</sup> Напр. *Лехлера*. К. Lechler, Die neutestamentliche Lehre vom heilig. Amte. Stuttgart. 1857.

составъ собора были и представители іудейскаго знанія, въ особенности знанія закона — въ лицѣ сихъ старѣйшинъ — пресвитеровъ: не будетъ посему, никакого преувеличенія сказать, что „многое изысканіе“ было всестороннимъ разсмотрѣніемъ спорнаго вопроса не только оффиціально авторитетными лицами, но и въ ученѣмъ смыслѣ компетентными судьями. И вотъ послѣдствіемъ сихъ изысканій являются враткія но вдохновенныя рѣчи апостола Петра и праведнаго Іакова, можетъ быть въ сжатой формѣ выражавшія рѣшеніе, къ которому члены собора пришли свободнымъ и всестороннимъ разсмотрѣніемъ вопроса. Такъ можно заключать изъ того впечатлѣнія, которое произвели эти рѣчи на всѣхъ присутствовавшихъ на соборѣ: послѣдовало общее согласіе на сформулированное въ этихъ рѣчахъ рѣшеніе вопроса. „Тогда (т.-е. тотчасъ по окончаніи рѣчи Іакова) *изволися апостоломъ и старцемъ со всюю церковію, избравше мужа отъ нихъ послати во Антиохію съ Павломъ и Варнавою Іуду, нарицаемаго Варсаву, и Силу, мужа нарочита въ братіи, написавше руками ихъ сія*“ (Дѣян. XV, 22—23). Общее всецерковное убѣжденіе породило и общую всецерковную волю, которая и выражена письменно въ посланіи іерусалимской церкви къ братіямъ сущимъ въ Антиохіи, и посланіе вручено для доставленія по назначенію особо уполномоченнымъ мужамъ. Такъ примѣненіе учительной власти создало общественно-церковный актъ *законодательной церковной власти*. Дѣписатель сохранялъ и точный текстъ этого акта. По своей формѣ это — посланіе: но во-второй половинѣ своей оно оставляетъ обычный тонъ посланія и принимаетъ оффиціальныи тонъ правительственнаго опредѣленія: „*изволися Святому Духу и намъ ничто же множае возложити вамъ тяготы развѣ нуждныхъ сихъ, огребатися отъ идоложертвенныхъ, и крове, и удавленныи, и блуда и елика не хотите вамъ быти, другимъ не творите*“ (Дѣян. XV, 28, 29). Весьма характеристично это выраженіе: *изволися Святому Духу и намъ*. Оно отгрываетъ ту истинную черту церковнаго законодательства, по которой оно есть въ сущности откровеніе и изъясненіе *воли Божіей* и только въ этой мѣрѣ воли всецерковной. Оно показываетъ, что и органы церковно-законодательной власти въ сущности ни что иное какъ только истолкователи и выразители воли или закона Божественнаго, или

что то—же, *учители* закона Божія и что законодательная власть въ церкви въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ Самому и Единному Богу; лица же іерархіи, выслушивая мѣнія всей церкви и руководя ими, суть только толкователи Его законодательныхъ постановленій. Достопримѣчательнъ и заключительный актъ этого церковнаго событія, важнѣйшимъ моментомъ котораго былъ апостольскій въ Іерусалимѣ соборъ. „Они же убо послани бывше, придоша во Антиохію и собраше народъ, *вдаша посланіе*. Прочетше же возрадовашася о утѣшеніи, Іуда же и Сила, и *тѣмъ пророци суще*, словомъ мнозѣмъ утѣшиша братію, и *утвердиша*“ (ст. 30—32). Публикація и исполненіе закона совершенно однородны и своеобразны какъ и процессъ выработки и изданія его—*приложеніе учительной власти*. Новый законъ обнародовывается въ общемъ церковномъ собраніи, нарочито для сего составленномъ: *и собраше народъ: вдаша посланіе и прочетше*. Непосредственно за публикаціею слѣдуетъ пророческое или учительное слово по поводу прочтеннаго. Не страхомъ тяжкой отвѣтственности утверждается сила и ненарушимость его, но разъясненіемъ истины его, убѣжденіемъ въ святости его, силою слова благодатнаго, вносящаго свѣтъ и утѣшеніе въ душу, обуреваемую мучительнымъ сомнѣніемъ.

Апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ—не одиночное въ исторіи церкви событіе, въ которомъ со всею ясностію выразилась раскрываемая нами идея, что церковно-законодательная власть есть въ сущности примѣненіе высшей учительной священной власти къ изъясненію закона божественнаго. Вся вѣроопредѣлительная дѣятельность вселенскихъ соборовъ по духу каноновъ восточной православной церкви есть выраженіе этой же идеи. І правило Трулльскаго собора объ отцахъ І вселенскаго собора говоритъ въ такихъ выраженіяхъ: „единосущіе въ трехъ Ипостасяхъ Богочачнаго естества (они) *открыли намъ и уяснили*, не попустивъ сему сокрыту быти подъ спудомъ невѣдѣнія: но *ясно научивъ* вѣрныхъ поклонятися единымъ поклоненіемъ Отцу, и Сыну, и Святому Духу“. О вѣроопредѣленіи VI вселенскаго собора то же правило выражается, что „оно боголюбиво *изъяснило*, яко должны мы исповѣдывати два естественныя хотѣнія“. О вѣроопредѣлительной дѣятельности всѣхъ шести вселенскихъ соборовъ это же правило выражается такъ: „вѣра всѣхъ, въ



церкви Божіей прославившихся мужей, которые были *свѣтила* въ мирѣ, *содержа слово жизни* (да) соблюдается твердою и да пребываетъ до скончанія вѣка непоколебимою, вкупѣ съ богопрецанными ихъ писаніями и догматами“. Не представляемъ другихъ свидѣтельствъ во избѣжаніе опасности насучить читателю: ибо рассматриваемый вопросъ, повидимому, совершенно не нуждается въ дальнѣйшемъ разъясненіи, когда онъ уясняется такъ сказать самымъ терминомъ, употребляемымъ церковью для обозначенія ея законодательныхъ опредѣленій по этому предмету, этотъ терминъ: *догматъ*, греческое *δόγμα* = основное положеніе, сентенція, аксіома <sup>29)</sup>.

Но учительная власть церкви выступаетъ въ свойствѣ законодательной не только въ области вѣроопредѣленія, но и въ области *канонической* въ тѣсномъ смыслѣ, или въ содержимыхъ церковію правилахъ церковнаго устройства и церковной дисциплины. И въ этой области св. апостолы и, по ихъ примѣру, отцы церкви являются и сами выдаютъ себя отнюдь не законодателями, а только учителями, истолкователями, или даже просто передатчиками и хранителями учрежденій и повелѣній Господа: Онъ и здѣсь, какъ въ области вѣроученія, *въ собственномъ смыслѣ законодатель*. Напротивъ, говорить, что въ церкви принадлежитъ законодательная власть прежде всего апостоламъ, за тѣмъ римскому папѣ, епископамъ, или кому другому, значитъ повидимому, идти въ разрѣвъ со всемъ Св. писаніемъ, съ личными дѣйствіями св. апостоловъ и отцовъ церкви. Св. апостолы, напѣ разъ наоборотъ, какъ будто болѣе всего страшились присвоить себѣ таковую власть. Съ какою точностію ап. Павелъ различаетъ въ наставленіяхъ имъ преподаваемыхъ свои, какъ выражается Онъ, *совѣты отъ заповѣдей и повелѣній Господнихъ!*

<sup>29)</sup> Къ сожалѣнію, въ настоящее время не рѣдко встрѣтить взглядъ, что догматизирующая дѣятельность церкви къ *праву* не относится. Такъ, г. Суворовъ въ своемъ курсѣ церк. права рѣзко порицаетъ пр. Иоанна смоленскаго за призваніе церковныхъ догматовъ дѣйствіями законодательной церковной власти и категорически утверждаетъ, что «(церковные догматы) *никакого отношенія къ юридическому міру не имѣютъ*» (стр. 208). Конечно, опровергать этотъ взглядъ нѣтъ нужды въ виду того, что онъ находитъ себѣ опроверженіе въ такихъ напр. книгахъ какъ кодексы Юстиніана, которые имѣютъ отношеніе къ юридическому міру пожалуй не менѣе близкое, чѣмъ напр. книга самого г. Суворова.

Такъ въ 7 гл. 1 Посл. къ Коринѣ. постоянно встрѣчаются чередующіяся между собою выраженія: „сіе глаголю по совѣту, а не по повелѣнію“, „завѣщаваю не азъ, но Господь“; „азъ глаголю, а не Господь“; „о двѣхъ повелѣніи Господня не имамъ: совѣтъ же даю“ (ст. 6, 10, 12, 25). Въ началѣ важнаго своего посланія апостолъ съ особеннымъ удареніемъ указываетъ на свое званіе посланника, благовѣстника, учителя и нерѣдко предупреждаетъ своихъ учениковъ отъ преувеличеннаго воззрѣнія на значеніе въ церкви его самого и вообще апостоловъ: *такъ насъ да непицуетъ человекъ, яко смугъ Христовыхъ и строителей тайнъ Божіихъ* (1 Кор. гл. IV, ст. 1.), хотя съ другой стороны иногда даетъ разумѣть и дѣлаетъ напоминаніе о правахъ и достоинствахъ апостольства (1 Кор. VII, 40; гл. IX, ст. 1—7). Вслѣдствіе сего во всѣхъ посланіяхъ апостольскихъ, гдѣ даются заповѣди, повелѣнія и наставленія касательно устройства церкви или образа жизни вѣрующихъ а также и дѣятельности властныхъ въ церкви лицъ, мы должны разумѣть, что лично св. апостоламъ въ этихъ случаяхъ принадлежитъ передача, разъясненіе и наставленіе относительно заповѣдей и повелѣній Господа, что же касается этихъ послѣднихъ, то они принадлежатъ Самому Ему.

Какъ извѣстно, св. апостолы преподали въ Писаніяхъ далеко не все, что возвѣщали и что разъясняли устно, въ особенности своимъ ближайшимъ ученикамъ и сотрудникамъ въ благовѣствованіи и устроеніи церкви. Отсюда произошла чрезвычайная важность устнаго преданія въ области церковнаго законодательства. Въ послѣ-апостольскій періодъ времени апостольское преданіе было главнѣйшимъ формальнымъ источникомъ права. Въ теченіе всего втораго вѣка мы не знаемъ ни одного собора, постановившаго какое-либо правило. Что означаетъ это? Трудно представить, чтобы не сохранилось никакого преданія, никакихъ извѣстій о такомъ соборѣ, еслибы онъ дѣйствительно былъ. Естественноѣе всего представить дѣло такъ, что за это время дѣйствительно и не было таковыхъ соборовъ: церковь довольствовалась тѣмъ, что установлено было самими апостолами и хранила тщательно это установленное ими. На такое именно положеніе дѣла, кромѣ нѣкоторыхъ прямыхъ свидѣтельствъ (у св. Иринея Ліонскаго и Тертуліана) указываетъ и древнѣйшій памятникъ каноническаго права, такъ-называемые уставы и правила св. апо-

столовъ. Въ нихъ въ высшей степени полно изображается и устройство церкви, и правила дисциплины клира и мірянъ, и всюду рѣчь идетъ отъ лица апостоловъ, а вовсе нѣтъ никакого упоминанія о какомъ-либо церковномъ соборѣ. Въ настоящее время уже доказано, что въ основѣ этой древнѣйшей Кормчей книги лежатъ очень древнія записи — III и даже II вѣка. Нѣтъ никакой нужды подозрѣвать въ этихъ записяхъ намѣренный, злостный подлогъ: ихъ авторы были просто записчиками того, что они видѣли въ самой христіанской жизни своего времени и что всѣми почиталось именно установленнымъ самими апостолами. Они не могутъ почитаться точными въ указаніяхъ того, что именно въ частности принадлежитъ тому или другому апостолу. Но вотъ настала пора, когда таковое изначальное состояніе церковнаго права оказалось крайне неудобнымъ. Явилась неотложная потребность, какъ въ точности опредѣлить истинную цѣну тому, что въ разныхъ мѣстахъ выдавалось за древне-церковное и апостольское установленіе, такъ и установить нормы и правила по поводу вновь народившихся явленій церковной жизни, вопросовъ, недоразумѣній; словомъ настала пора обнаружиться во всей силѣ собственной законодательной дѣятельности церкви. Какъ же она обнаружилась? Въ какомъ видѣ явилась? Она обнаружилась въ той самой формѣ, въ какой обнаружилась и въ вѣкѣ апостольской — въ формѣ церковнаго собора. Протекло много времени послѣ собора апостольскаго, но какъ только ощутилась необходимость въ немъ, онъ составилъ такъ-же естественно, какъ и задолго прежде: время не уничтожило того, что основано было апостолами на твердомъ камнѣ, остались на лицо всѣ духовные элементы для дальнѣйшаго созиданія церкви. Въ 255 году въ одной изъ провинцій Карфагена Нумидіи возникло недоумѣніе: какъ принимать въ церковь обращающихся изъ еретиковъ, крещеныхъ въ своихъ еретическихъ общинахъ? Одни рѣшали вопросъ такъ, что таковыхъ слѣдуетъ крестить церковнымъ крещеніемъ, другіе почитали достаточнымъ принимать таковыхъ чрезъ отрицаніе ими ереси, покаяніе и возложеніе рукъ. И вотъ, подобно древнимъ антиохійскимъ христіанамъ и христіане нумидійскіе чрезъ своихъ епископовъ (въ количествѣ 18) обращаются къ своей матерней церкви въ Карфа-

теиъ. Какъ и въ Иерусалимѣ и здѣсь составляется соборъ изъ 31 епископа подъ предсѣдательствомъ знаменитаго отца церкви св. Кипріяна Кареагенскаго. Послѣ тщательнаго изслѣдованія вопроса, соборъ отправилъ посланіе въ Нумидію, одобрявъ въ немъ мнѣніе тамошнихъ епископовъ. Дѣло на этотъ разъ окончилось не такъ скоро. Вопросъ занималъ не одну только нумидійскую церковь, но и въ другихъ церквахъ онъ возбуждалъ умы, рѣшаясь не вездѣ одинаково. Съ другой стороны и соборъ кареагенскій въ составѣ своемъ далеко не имѣлъ такихъ полномочныхъ членовъ, какъ въ лицѣ св. апостоловъ соборъ іерусалимскій, чтобы могъ сознать себя безусловно компетентнымъ въ вопросѣ столь важномъ и занимавшемъ столь многихъ. И вотъ св. Кипріянъ сносится письменно съ церковію римскою: здѣсь однако же не раздѣляли мнѣнія церкви кареагенской; онъ вступаетъ въ сношеніе съ церквами восточными и снова созываетъ соборъ въ Кареагенѣ уже изъ 71 епископа и наконецъ третій, еще большій — изъ 87 епископовъ, на которомъ кромѣ того было *очень много* пресвитеровъ и діаконовъ; присутствовало *и весьма много народа*. И только уже этотъ соборъ *окончательно* и то *лишь* для церкви кареагенской рѣшилъ вопросъ, установивъ правило—*καὴν*, котораго потомъ уже и неизмѣнно держалась кареагенская церковь.

Разсматривая дѣяніе этого собора, а также и дѣятельность лицъ, обнаружившихъ особенное въ немъ участіе, мы и здѣсь, также какъ на соборѣ іерусалимскомъ, встрѣчаемъ „многое *взысканіе*“, свободное выраженіе мнѣній, всестороннее обсужденіе данныхъ Св. Писанія и церковной практики и наконецъ торжественное въ присутствіи всей церкви изъясненіе мнѣнія и воли носителей учительной власти въ церкви — собора епископовъ. Впоследствии церковь на вселенскихъ соборахъ установила иное рѣшеніе и правило по этому вопросу, признавъ однакоже всю силу канона за опредѣленіемъ Кипріянова собора, но ограничивъ примѣненіе его только помѣстной кареагенскою церковію. „Согласіемъ нашимъ запечатлѣваемъ“... и Кипріяномъ архіепископомъ африкійскія страны и мученикомъ и соборомъ при немъ бывшимъ *изложенное правило* (ἐκτεθέντα κανόνα), которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей и токмо у нихъ, по пре-

данному ими обычаю сохраняемо было<sup>29)</sup>—свидѣтельствовали отцы трульскаго собора<sup>30)</sup>.

Мы представили довольно подробно процессъ образованія двухъ древнѣйшихъ церковныхъ законовъ, касающихся церковной дисциплины (способа принятія въ церковь иудеевъ и еретиковъ). Можно бы безъ особенныхъ затрудненій представить множество примѣровъ такого же порядка происхожденія и изданія и другихъ церковныхъ канонѳвъ. Но намъ нѣтъ нужды въ подробныхъ и обстоятельныхъ изысканіяхъ и оправданіяхъ раскрываемой мысли, потому что не нами она изобрѣтена, а есть мысль самой церкви, высказанная ею во вселенскомъ ея законодательствѣ. Такъ отцы VII вселенскаго собора, опредѣляя перечень канонѳвъ, имѣющихъ обязательную въ церкви силу, характеризуютъ ихъ какъ изъясненіе закона божественнаго, испещреніе отъ апостоловъ и святыхъ отцовъ церкви, получившихъ озареніе отъ святаго Духа, а посему и принимаютъ къ нимъ тѣ изреченія изъ Священнаго Писанія, которыми зановѣдуется неизмѣнное храненіе закона Божественнаго. „Пріавшимъ священническое достоинство *свидѣтельствами и руководствомъ*—читаемъ въ 1 правилѣ VII вселенскаго собора—служать начертанныя правила и постановленія, которыя охотно пріемля воспѣваемъ съ Богоглаголивимъ Давидомъ, ко Господу Богу глаголюще: на пути свидній твоихъ насладишяся, яко о всякомъ богатствѣ. Такожде: заповѣдай еси правду, свиднія Твоя во вѣгъ: вразуми мя и живъ буду. И аще пророческій гласъ повелѣваетъ намъ во вѣкъ хранить свиднія Божія и жити въ нихъ: то явно есть, яко пребываютъ оныя несокрушима и непоколебима... Понеже сіа вѣрно и засвидѣтельствовадо намъ: то, радуяся о семъ, подобно какъ обрадъ бы кто корысть многу, божественныя правила со услажденіемъ пріемлемъ и всецѣлое и непоколебимое содержаніе постановленіе сихъ правилъ, изложенныхъ отъ всехвальныхъ апостоловъ и отъ шести святыхъ вселенскихъ соборовъ и собиравшихся для изданія таковыхъ заповѣдей и отъ святыхъ отецъ нашихъ. Ибо всѣ оны, отъ Единаго и Того же Духа бывъ проовѣщены, полезное *узаконили*“<sup>30)</sup>. Характеристи-

<sup>29)</sup> Пр. 2.

<sup>30)</sup> Читай «опредѣлили» (ὑπέσαν τὰ συμφέροντα) VII всел. соб., пр. 1.

чскимъ свойствомъ церковнаго законодательства этого рода служить и то, что постановленія его называются *kanones*, *oro*, т.-е. правилами, постановленіями, заповѣдами, но не „законами“. Они и въ осуществлѣніи таковы: ибо суть только разъясненіе, приложеніе къ частнымъ случаямъ и развитіе законовъ и установленій божественныхъ.

Содержаніе церковнаго права весьма обширно и разнообразно; ибо оно обнимаетъ собою церковную жизнь со всѣхъ сторонъ. Естественнo по сему, что кромѣ учительной власти въ немъ обнаруживаются свое дѣйствіе и прочія полномочія священнои власти—священнослуженіе и пастырство. Если вѣроученіе и нравственная дѣятельность по преимуществу требуютъ авторитета и мудрости учительной, то благоустройство чина богослужебнаго, порядокъ и формы дѣйствованія при немъ лицъ, уполномоченныхъ на этотъ родъ церковной службы, по преимуществу требуютъ опытности, такта и авторитета священническаго; точно также какъ вышній порядокъ отношеній между членами церкви, правильное и неопустительное удовлетвореніе духовныхъ потребностей клира и вѣрныхъ церкви чадъ, надлежащее употребленіе и распоряженіе матеріальными средствами церкви вызываютъ на преимущественное участіе въ законодательствѣ церковномъ *пастырскую опытность* и авторитетъ. Но всѣ эти полномочія въ наивысшей мѣрѣ принадлежатъ епископскому сану и вотъ причина, по которой *соборъ епископовъ* почитается въ церкви искони исключительнымъ учрежденіемъ, издающимъ каноны и церковныя опредѣленія по всѣмъ направленіямъ богодарованной церкви власти: „не отъ единого епископа, но обще епископамъ всѣмъ собравшимся изводятся правила“<sup>21)</sup>.

Такъ отърывается сущность перваго изъ видовъ *правительственной церковной власти*, или юрисдикціи по выраженію католиковъ; этотъ видъ по аналогіи съ государственнымъ правомъ можно назвать *властью законодательною*. Ее нѣтъ нужды возводить въ качествѣ особеннаго полномочія къ непосредственному происхожденію отъ Господа чрезъ тенденціозное и широкое толкованіе подлинныхъ Его заповѣдей. Въ качествѣ производнаго

<sup>21)</sup> Корич. кан., ч. 1. Титлы правилъ и сочтанія подобныхъ каждому титлу главъ. Гр. 1, гл. 4.

и естественно вытекающаго полномочія изъ трехъ несомнѣнно-божественныхъ полномочій учительства, священнослуженія и пастьрства это полномочіе выступаетъ съ неизбѣжною необходимостію, какъ скоро первыя три примѣняются къ дѣйствительной жизни.

Изъ понятія сущности и происхожденія церковно-законодательной власти открывается и особенный характеръ церковныхъ законовъ и ихъ сила. Въ своемъ дѣйствіи, въ своей силѣ, они аналогичны законамъ государственнымъ, но отличны отъ нихъ. Лозунгъ: *вы же не тако* здѣсь долженъ звучать особенно выразительно. Главную силу и дѣйствіе на волю членовъ церкви, ея законы почерпаютъ правда въ *auctoritate constituentium*, какъ и законы государственные; но этотъ авторитетъ — чисто нравственный, поддерживаемый не физическою карою и устраненіемъ, а благоговѣніемъ къ волѣ Божіей, этими законами раскрываемой. Они виждутся на божественномъ законѣ и правѣ, и суть не болѣе какъ его толкованіе, совершаемое просвѣщеннѣйшими мужами, призванными самимъ Основателемъ церкви на это дѣло, обязанными преимущественно предъ всѣми прочими христіанами поучаться въ законѣ Господнемъ день и ночь (VII всел. соб., пр. 2). Тамъ гдѣ они занимаются устройствомъ церкви и учрежденій ея, они имѣютъ въ виду сохранить въ точности заповѣди Господа и преданія апостоловъ, а тамъ гдѣ занимаются опредѣленіемъ образа жизни вѣрующихъ и способа дѣйствованія пастьрей, имѣютъ въ виду дать истинныя средства „во исцѣленію душъ и уврачеванію страстей“ (трул. соб., пр. 2). Ихъ обязательная и принудительная сила — опять чисто духовнаго свойства; нарушеніе и противленіе канонамъ влечетъ за собою лишеніе правъ и благъ, даруемыхъ церковію, а въ крайнемъ случаѣ и совершенное изъ церкви удаленіе. „Ученики и апостолы Великаго Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, а также и церкви Его святѣй архіереи и учителя при апостолахъ и послѣ апостоловъ жившіе, получивъ порученіе пасти множество изъ іудеевъ и язычниковъ, не полагали, что согрѣшающихъ должно терзать физическими муками, какъ это предписываютъ политическіе законы: нбо это представлялось имъ *помеченіемъ малоразумнымъ и весьма мало заботливымъ* (τοῦτο γὰρ εἶηθεὶς αὐτοῖς κομιδὴ καὶ λίαν ἀτημελὲς κατεφαίνετο); напротивъ со всею ге-

твенностью сами подвергались за них опасности и старались отставших возвратить; заблудших и отклонившихся от прямого пути обгоняя, как добрый пастырь, а падших уже и низринувшихся въ пропасть, употребляя всё усилія извлечь оттуда; то что уже сгнило въ нихъ и совершенно омертвѣло, отдѣляя весьма благоразумно и искусно духовнымъ мечемъ, а надломленное и растерзанное обвязывая нѣкоторымъ смягчающимъ врачевствомъ и духовными перевязками и такимъ образомъ больныхъ возвращали благодатию и содѣйствіемъ Духа въ первоначальное здоровое состояніе. Итакъ, дабы и послѣдующіе за ними (пастыри) охраняли невредимыми подчиненныхъ имъ, нѣкоторые изъ сихъ треблаженныхъ отцовъ, въ свои времена сходясь вмѣстѣ, при содѣйствіи благодати Божіей, собиравшей соборы ихъ, изложили нѣкоторые законы и правила не гражданскіе, но божественные о томъ, что должно и чего не должно дѣлать, исправляя жизнь и образъ дѣятельности каждаго<sup>32)</sup>.— Такъ характеризуетъ церковное законодательство древній канонистъ и юристъ Юстиніанова вѣка, знаменитый въ исторіи права восточной церкви кодификаторъ церковнаго права.

Понимаемая къ такому свойствѣ законодательная власть церкви совершенно достаточна для осуществленія возложенной на нее задачи—спасенія рода человѣческаго. Но сознаніе великой пользы наиболѣе сильнаго вліянія и воздѣйствія церковной власти на общественные и національные нравы побуждало нерѣдко благочестивыхъ христіанскихъ государей усиливать значеніе церковныхъ правилъ до гражданскаго значенія государственныхъ законовъ. Такъ было въ древней византійской имперіи, когда вскорѣ по признаніи церкви государственною религіею императоры утверждали за отдѣльными *догматами* значеніе государственныхъ законовъ, а потомъ со времени Юстиніана долго имѣло силу высказанное имъ общее правило, что церковные каноны имѣютъ силу законовъ; въ послѣдствіи же времени сдѣлалось обыкновеннымъ, что императоръ византійскій или самъ лично участвовалъ на соборѣ, издававшимъ церковныя постановленія, которыя ео ipso получали значеніе и законовъ госу-

<sup>32)</sup> Ἰωαννου ἀπὸ Σχολαστικῶν: Ζῶναριῆ κανόνων. Pitra, Juris ecclesiast. Graec. Hist. et Monum. T. II, p. 375.



дарственныхъ, или же въ отсутствіе его издавныя утверждаютъ въ послѣдствіи въ значеніи государственныхъ законовъ. Сходный съ этимъ порядокъ изданія церковныхъ законовъ дѣйствуетъ и въ настоящее время въ русской церкви.

Въ полномочія устроительной или правительственной власти въ церкви, въ качествѣ ея существенной части входитъ, далѣе, власть *надзора* соединеннаго съ соответственными административными мѣропріятіями. Невозможно указать момента времени когда въ церкви прекращала свое дѣйствіе эта власть: въ силу этого свойства мы почитаемъ ее существеннымъ полномочіемъ церковно-правительственной власти, тѣмъ болѣе, что она такъ сродна съ пастырскимъ призваніемъ іерархическихкихъ лицъ, и—слѣды ея замѣтны едва не съ самаго начала существованія церкви. Въ качествѣ правительственнаго полномочія она должна быть однако же строго различаема отъ пастырства, къ которому въ равной мѣрѣ—въ силу посвященія своего—призваны епископъ и пресвитеръ; тогда какъ полномочіями надзора облечены только первый изъ нихъ.

Въ чемъ именно обнаруживается полномочіе надзора, какъ публично-церковное полномочіе—опредѣлить въ точности дозволено трудно. Общая задача его—наблюденіе надъ всѣмъ состояніемъ церкви, и охраненіе даннаго ей устройства. Въ такой широтѣ и неопредѣленности надъ всею церковью въ первое время ея существованія имѣли надзоръ сами св. апостолы, какъ это особенно ясно видно изъ разныхъ посланій апостола Павла; по сему должно полагать, что начало правильной организаціи надзирающей власти въ церкви современно установленію спеціальнаго и высшаго для сего органа—епископа. Во всякомъ случаѣ въ пастырскихъ посланіяхъ находится уже ясно очерченный типъ епископской надзирающей власти. Достопримѣчательно, что въ обоихъ посланіяхъ—и къ Тимошею и къ Титу—вниманію ихъ со стороны апостола прежде всего представляются нравственныя качества лицъ, проходящихъ разныя церковныя служенія. Первый предметъ надзора значить и составляетъ классъ этихъ лицъ,—попеченіе о томъ, чтобы служеніе церковное проходили люди достойныя. И дѣйствительно, когда приложена надлежащая забота о семъ предметѣ и получились болѣе или менѣе утѣшительные результаты: тогда бремя общаго надзора за всею цер-

говію на половину облегчается; епископъ пріобрѣтаетъ въ лицѣ достойныхъ служителей церкви себѣ помощниковъ и сотрудниковъ. Онъ оповѣсть, когда ихъ служеніе проходитъ успешно; онъ знаетъ съ чего начать и какъ дѣйствовать, когда въ служеніи кого-либо изъ нихъ возникло затрудненіе и сами они не въ силахъ преодолѣть его, взывая къ помощи епископа.—Онъ слѣдитъ затѣмъ и за всею дѣятельностію этихъ служителей церкви, отличая особенною честію наиболее усердныхъ и исправляя и побуждая неисправныхъ, беспечныхъ. Предметомъ надзора епископскаго уже по пастырскимъ посланіямъ служить и еще особенный классъ лицъ въ древней церкви долгое время *составлявший* особый институтъ—это классъ вдовицъ и дѣвъ посвятившихъ себя Богу. Надзоръ епископа за этими лицами обнималъ собою какъ духовно-нравственную ихъ жизнь, такъ и матеріальное ихъ благосостояніе. Надзоръ епископа распространяется и вообще на всѣхъ членовъ его общины, особенно когда въ средѣ ихъ возникаютъ какія-либо изъ ряду вонъ выдающіяся явленія. Но по общему правилу, непосредственно надзирающая власть епископа падаетъ на лицъ служащихъ церкви и ея учрежденія и уже посредственно чрезъ нихъ и на всю церковь. *Пресвитеры и діаконы безъ воли епископа ничего да не совершаютъ; ибо ему вѣрныи люди Господни и онъ воздастъ отчетъ о думашахъ ихъ* (апост. пр. 39). Таково общее начало изображающее надзирающую власть епископа. Въ частности она обнимаетъ собою *предметы* дѣятельности и область приложенія всѣхъ полномочій священной власти, какими надѣлены низшіе его служители церкви его округа. *Отрицательно* это полномочіе надзора епископскаго выражается *въ правѣ ея устранять* на время или же и совершенно тѣхъ служащихъ лицъ, которые по его усмотрѣнію оказались не удовлетворяющими своему призванію. Епископъ есть не единственный органъ въ церкви, хотя и главный; напротивъ въ цѣлой его помѣстной церкви это полномочіе можетъ образовать цѣлую градацію чиновъ и учреждений низшихъ и подвѣдомственныхъ епископу и высшихъ, обладающихъ и надъ нимъ самимъ надзирающею властію (таковы: митрополитъ, епархи, патріархи, соборы).

Столько же существеннымъ, кореннымъ полномочіемъ церковно-правительственной власти, сколько и надзоръ, служить су-

дебная власть первы, *церковная юрисдикція*, въ общемъ юридическомъ, а не въ специально католическомъ смыслѣ. За продолжительное время своего существованія церковный судъ во всемирной исторіи выступаетъ такимъ важнымъ по своему внутреннему характеру и по своимъ послѣдствіямъ явленіемъ, что сомнѣніе въ признаніи его со стороны юридической науки представляется какимъ-то страннымъ недоразумѣніемъ. Возраженія противъ признанія за церковью судебной власти исходятъ частью изъ отсутствія въ дѣйствіяхъ ея строго выдержаннаго судебного процесса и особой судной организаціи, вслѣдствіе чего ея судебные процессы *подходятъ-де* удобнѣе подъ понятіе административныхъ мѣропріятій и исправительныхъ мѣръ. Другіе исходятъ изъ положенія, что церковь не имѣетъ внутренней силы производить право, а слѣдовательно и производить судъ, сущность котораго — есть рѣшеніе вопроса о правѣ. Ея каноны и правила суть не право, а только правила дисциплины; слѣдовательно если въ ней и возникаютъ споры, то не о правонарушеніи, а лишь о дисциплинарныхъ проступкахъ; ея наказанія — не лишенія, или пораженія правъ, а устраненіе неспособныхъ отъ исполненія обязанностей церковной службы, или мѣры нравственнаго исправленія. Если же когда этотъ дисциплинарный по существу дѣла церковный судъ и получаетъ значеніе въ собственномъ смыслѣ суда; то это бываетъ исключительно въ силу признанія его таковымъ со стороны государства: но въ такомъ случаѣ церковь является уполномоченною послѣднимъ, функционируетъ въ качествѣ органа государственнаго правосудія. Слѣдовательно, объ особенной церковной юрисдикціи опять и здѣсь не можетъ быть рѣчи.

Что касается перваго изъ этихъ возраженій, то основанія представляемыя имъ противъ признанія церковнаго суда, по существу недостаточны и имѣютъ случайный характеръ. Если церковь въ настоящее время и не всегда произноситъ свои рѣшенія и приговоры путемъ правильнаго и длиннаго судебного процесса то это еще недостаточное основаніе для отрицанія силы этихъ ея рѣшеній и приговоровъ. Главная сила въ нихъ, а не въ судебномъ процессѣ, который и въ уголовныхъ дѣлахъ бываетъ иногда очень кратокъ и лишенъ многихъ формальностей ординарнаго судопроизводства (суммарный процессъ). При-

ломъ же закрытое слѣдственное судопроизводство, дѣйствительно мало отличающееся отъ простаго административнаго полицейскаго дознанія, примѣняемое въ настоящее время въ церковныхъ судахъ, далеко еще не можетъ быть почитаемо наисовершеннѣйшимъ порядкомъ вещей, результатомъ многолѣтняго церковнаго опыта, а есть вопросъ времени, переходное состояніе. Ибо по основнымъ началамъ каноническаго права вселенской церкви, церковный судъ долженъ производиться формою обвинительнаго, открытаго состязательнаго судопроизводства. И долгое время церковь такъ именно и производила судъ свой <sup>22)</sup>. Такимъ образомъ каноническимъ правомъ православной церкви разсматриваемое возраженіе совершенно опровергается.

Богѣе сильно противъ судебной церковной власти второе возраженіе. Вопросъ — даетъ ли церковь какія либо права? и ответственнѣйшій ему: — лишаетъ ли, или можетъ ли лишать она какихъ либо правъ? — дѣйствительно можетъ, подѣ известнымъ угломъ зрѣнія, быть разрѣшенъ отрицательно. Тотъ, кто признаетъ источникомъ права только государство, тотъ, кто ограничиваетъ сферу права лишь полномочіями политическими и гражданскими, долженъ конечно связать, что церковь не можетъ давать, слѣдов. и не можетъ лишать никакихъ правъ: потому что церковь — не государство и ни политическихъ, ни гражданскихъ правъ сама по себѣ дать не можетъ. Посему и рѣшать вопросъ о правѣ—производить суда она не можетъ, если только не уполномочена на то государствомъ.

Но правленъ ли и обязателенъ ли этотъ уголъ зрѣнія для того, чтобы всѣ и каждый становились подѣ нимъ для созерцанія и оцѣнки всѣхъ человѣческихъ отношеній? Это вопросъ иной. Съ тѣхъ поръ какъ Основателемъ церкви полномочному органу всеобъемлющей государственной юрисдикціи (вѣдавшей и религіозную сферу) было открыто заявлено: *„не имаша на Мнѣ власти ни единыя“* и подобное же заявленіе святыми апостолами высказано было иудейскому синадрону: *„васъ ли послушати наче неже мѣ Бога судите“* — классической дѣйствительно всеобъемлющей государственной юрисдикціи было открыто заявлено, что она.

<sup>22)</sup> Подробное изложеніе каноническаго процесса см. въ нашей книгѣ: Церковный судъ въ первые вѣка христіанства. Кострома. 1878 г.

не всеобъемлющая, но что она должна исключить изъ своего вѣдѣнія вопросы совѣсти и религіи и предоставить ихъ суду иного трибунала, а сама должна ограничиться вѣдѣніемъ политической и гражданской сферъ. Цѣною крови безчисленныхъ мучениковъ своихъ церковь отстаивала предъ государствомъ свою свободу въ семъ отношеніи, пока наконецъ это послѣднее не нашло себя вынужденнымъ признать этой свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать и независимый въ дѣлахъ вѣры *церковный судъ* Quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare (judicare<sup>24</sup>) провозгласилъ римскій цезарь. Нельзя смотрѣть на этотъ законъ только какъ на личное убѣжденіе этого только императора, или какъ на выраженіе личной благосклонности къ христіанству и епископамъ. Напротивъ, здѣсь сказалась побѣдоносная сила новыхъ началъ, мужественно проповѣданныхъ и защищенныхъ церковію, а со стороны законодателя выражена была только необходимость признанія новаго порядка вещей, которому и онъ долженъ подчиниться. И если въ послѣдующей исторіи государственнаго развитія христіанскихъ народовъ мы не всегда встрѣчаемъ полную послѣдовательность въ приложеніи этого принципа: то съ другой стороны не менѣе часто встрѣчаемся и съ явленіями энергической борьбы за церковную независимость. При этомъ нерѣдки примѣры какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ, что церковный судъ издавалъ свои приговоры не только вопреки волѣ и желанію императоровъ, но и этихъ послѣднихъ объявлялъ виновными въ нарушеніи правъ церкви и они принуждены бывали подчиняться ея рѣшеніямъ. Если подобныя явленія, отрицать коихъ нельзя, объясняютъ слѣдствіемъ слабого сознанія и развитія государственности: то нѣтъ никакого разумнаго основанія не признавать слѣдствіями недостаточнаго обнаруженія религіозной ревности и энергіи явленій противоположнаго рода, т. е. подчиненія религіозныхъ дѣлъ вѣдѣнію государственнаго правосудія. Вообще какъ случаи столкновенія между церковію и государствомъ по вопросу о самостоятельности церковной юрисдикціи, такъ и случаи компромисса между ними, краснорѣчиво засвидѣтельствованные исторіею, приводятъ къ полному убѣженію въ исключительномъ правѣ церкви произносить судебныя рѣшенія и приговоры по извѣстной специальной области.

<sup>24</sup>) Cod. Theod. lib. 16, tit. 11, l. 1. Законъ импер. Гонорія.

Предметы, подлежащие вѣдѣнію церковнаго суда, суть споры о правахъ, даруемыхъ церковью, и правонарушенія церковныя. Церковь облакаетъ человѣка званіемъ христіанина и надѣляетъ правами принадлежащими этому званію. Хотя по существу своему эти права духовной природы, но они тѣмъ не менѣе имѣютъ свойства юридическихъ объектовъ. Общая сумма ихъ выражается технически церковнымъ терминомъ „церковнаго общенія“. Лишить права на разнообразные виды этого общенія можетъ по суду своему только іерархическое церковное учрежденіе. Нѣкоторымъ членамъ своимъ церковь даетъ особыя полномочія своей публичной власти: и опять лишить этихъ правъ можетъ только она сама по своему суду. Она же своимъ судомъ разсматриваетъ и рѣшаетъ вопросы и тяжбы, возникающіе изъ-за примѣненія этихъ правъ и полномочій разными своими учреждениями и отдѣльными членами. Она же своимъ судомъ возстановляетъ и порядокъ, нарушаемый уклоненіями со стороны частныхъ ея членовъ отъ нормъ вѣрученія, правилъ и чино-последованій ея богослуженія. Ни по естественному, ни по положительному, Богомъ установленному, порядку государственныя учрежденія не призваны судить дѣла этой области: ихъ судятъ учрежденія церковныя; государственныя могутъ по природѣ своей только оказывать свое содѣйствіе въ отправленіи церковнаго процесса и исполненіи церковныхъ приговоровъ.

Законодательство, надзоръ и судъ суть три главныхъ вида полномочій правительственной церковной власти: ими исчерпывается все содержаніе послѣдней. Отличительный характеръ ихъ по сравненію съ полномочіями священнои власти состоитъ въ томъ, что каждый актъ приложенія ихъ направленъ къ внѣшнему благоустройству церкви какъ соціального божественнаго установленія, тогда какъ приложеніе полномочій священнои власти имѣетъ въ виду воздѣйствіе исключительно на духовный міръ каждаго въ отдѣльности члена церкви. Ученіе, священнодѣйствіе и паствырство имѣютъ въ виду исключительно религіозно нравственную область индивидуальной человеческой личности; сфера же правительственныхъ дѣйствій церковной власти исключительно сфера внѣшнихъ явленій, посему и каждый актъ этой власти имѣетъ юридическій характеръ. И въ способъ примѣненія полномочій той и другой власти есть существенное различіе. Полномочія

священной власти осуществляются иерархическими лицами исключительно, каждымъ въ мѣрѣ точно опредѣленной, причѣмъ мирянинъ,—не клирикъ не имѣетъ никакого права вмѣшиваться со своимъ участіемъ въ отправление клирикомъ обязанностей предоставленнаго ему служенія; для того, чтобы получить это право, нужно сдѣлаться ему клирикомъ: это, такимъ образомъ, полномочія въ собственномъ смыслѣ клирическаго — *potestas ordinis*, или — по терминологіи восточной церкви — *ἱερατικά λειτουργία* <sup>35</sup>). Между тѣмъ примѣненіе полномочій правительственной власти лицами іерархіи и церковными учрежденіями должно совершаться, по духу восточной церкви, по возможности съ участіемъ всего общества церкви: *здесь и миряне, члены церкви, имѣютъ право участія, имѣютъ свой голосъ*. Это явленіе въ исторіи устройства восточной православной церкви имѣетъ весьма важное значеніе: имѣ, этимъ участіемъ мірскаго элемента въ осуществленіи іерархіею полномочій церковно-правительственной власти обуславливается и объясняется то разнообразіе формъ церковнаго устройства, какое отличаетъ одну помѣстную, или автокефальную церковь отъ другой, при поразительномъ единообразіи ихъ въ составѣ, распредѣленіи по степенямъ и формамъ приложенія полномочій священной власти, и даже при сходствѣ въ основныхъ каноническихъ учрежденіяхъ или органахъ самой церковно-правительственной власти. Такъ, въ каждой помѣстной православной церкви священная власть осуществляется неизмѣнно тремя степенями священной іерархіи: епископомъ, пресвитеромъ и діакономъ. Распредѣленіе между ними полномочій этой власти точно также совершенно одинаково. Можно наблюдать затѣмъ сходство я въ основныхъ типахъ церковно-правительственныхъ формъ устройства помѣстныхъ церквей. Въ основѣ правительственной организациі каждой лежитъ раздѣленіе всего церковнаго управленія на два вида: *епархіяльное* во главѣ съ епископомъ и *окружное* непрѣнно *соборное*, причѣмъ во главѣ собора стоитъ какое-либо изъ каноническихъ учрежденій: патріархъ, экзархъ, митрополитъ, или архіепископъ. Но въ частности организациі учрежденій окружныхъ и епархіяльныхъ разнообразится и составомъ лицъ, и особенными фор-

<sup>35</sup>) Анкир. соб. прѣв. 1.

мами отправления ввѣренной имъ службы. Тѣмъ не менѣе и это разнообразіе можно подвести подъ опредѣленное число характеристическихъ формъ церковно-правительственной организаціи. Такъ по нашему мнѣнію, въ историческомъ и настоящемъ положеніи помѣстныхъ православныхъ церквей можно отличить слѣдующія формы устройства. *Въ епархіальномъ управленіи* можно отмѣтить: епископально-общинную, епископально-клерикальную, епископально-консисторіальную — формы устройства. *Въ окружномъ управленіи*: синодальную, съ подраздѣленіемъ ея на патриаршую, экзархическую, митрополитскую; синодально-національную и синодально-государственную. Къ обзорѣнію и характеристикѣ этихъ формъ церковнаго устройства и перейдемъ теперь.

Н. Заозерскій.



---

# СВЯТЫЙ ЮАННЪ ЗЛАТОУСТЬ

## КАКЪ ТОЛКОВАТЕЛЬ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ\*.

---

Какъ Златоустъ ни приспособлялся къ умственному развитію своихъ слушателей, изъ которыхъ большая часть принадлежала къ простому сословію и какъ неспособная къ отвлеченнымъ соображеніямъ не имѣла интереса къ строгому научному изслѣдованію Священнаго Писанія и какъ онъ ни снисходилъ склонности своихъ слушателей видѣть въ его толкованіяхъ обиліе риторизма, тѣмъ не менѣе онъ не всецѣло отдался интересу своихъ слушателей, а оставлялъ мѣсто въ своихъ толкованіяхъ для свободнаго и глубокаго изслѣдованія. Усвоивъ научные и строгіе принципы антиохійской школы, онъ не могъ пожертвовать ими всецѣло тому популярному методу, которому онъ слѣдовалъ при истолкованіи Писанія.

Прежде чѣмъ укажемъ тѣ вспомогательныя средства, которыми надѣлила его антиохійская школа и которыми онъ пользовался при объясненіи Писанія, мы укажемъ тѣ общія основанія, на которыхъ строятся его экзегетическія работы.

Разсматривая взаимное отношеніе Феодора Мопсуетскаго и Златоуста съ этой точки зрѣнія, мы найдемъ между ними полное различіе. Феодоръ Мопсуетскій, оставаясь послѣдовательнымъ

---

\* См. сентябрьскую кн. «Прав. Обзор.» за 1889 годъ.

раціоналистическому направленію въ своихъ экзегетическихъ работахъ, не даетъ совершенно мѣста авторитету и преданію, тогда какъ Златоустъ въ своихъ толкованіяхъ полагаетъ специфическое православное основаніе. Это различіе выразилось прежде всего въ бібліологіи. Федоръ Мопсуетскій вмѣсто того, чтобы допустить при признаніи каноническаго достоинства той или другой книги ученіе синагоги, церкви и отцевъ, судить о каноническомъ достоинствѣ книгъ по своему собственному усмотрѣнію, полагая въ основаніе своихъ сужденій внутренніе признаки каждой книги. Выходя изъ того предвзятаго убѣжденія, что въ историческихъ книгахъ все должно быть выражено въ простой понятной формѣ, онъ не стѣсняясь отрицаетъ каноничность тѣхъ книгъ, которыя написаны драматическимъ или лирическимъ языкомъ. Такъ онъ заподозрилъ каноническое достоинство книги Пѣснь пѣсней и книги Іова. Пѣснь пѣсней есть, по мнѣнію Ф. Мопсуетскаго, только свадебная пѣснь, сочиненная Соломономъ по поводу сочетанія его съ дочерью Египетскаго царя. Такъ какъ этотъ бракъ, несогласный съ закономъ Моисеевымъ, запрещающимъ іудеямъ вступать въ супружество съ иноземками, долженъ былъ вызвать со стороны истинныхъ іудеевъ порицаніе, то Соломонъ, чтобы защититься отъ презрѣнія строгихъ іудеевъ съ одной стороны и заслужить благосклонность своей невѣсты, возвысивъ ея преимущества—съ другой, сочиняетъ эту свадебную пѣснь. Не менѣе односторонне его сужденіе и о книгѣ Іова, когда онъ смотритъ на нее какъ на языческую трагедію. Такъ говоритъ онъ по поводу книги Іова: „еслибы характеръ Іова изображенъ былъ съ историческою вѣрностію, то это было бы полезно для нравственнаго назиданія. Но теперь авторъ своею поэтической формою представленія только даетъ поводъ порицать Іова. Потому что какъ можетъ произносить праведный человѣкъ такія нелѣпыя проклятія, какія мы встрѣчаемъ въ книгѣ“. Но еще болѣе несообразное съ каноническимъ достоинствомъ въ книгѣ Іова онъ видитъ въ томъ, что Іовъ третью дочь свою называетъ Аналвенас керар. Это служить, по его мнѣнію, очевиднымъ доказательствомъ того, что авторъ книги имѣетъ большое пристрастіе къ языческой міеологіи, потому что праведный Іовъ, происшедшій изъ Эдома, не могъ ничего знать о Юпитерѣ, Сатурнѣ и Юнонѣ. Да и зачѣмъ праведный Іовъ, говоритъ Ф. Моп-

суетскій, сталъ бы избирать для своей дочери имя изъ греческой миеологии, когда въ этомъ нѣтъ ничего почетнаго<sup>1)</sup>. Въмѣсто того, чтобы объяснить аллегорическій образъ изложенія книги Пѣснь пѣсней, онъ придерживается буквальнаго значенія словъ; вмѣсто того, чтобы отказаться отъ объясненія трудныхъ и непонятныхъ для него мѣстъ книги Іова, онъ утверждаетъ противорѣчіе въ ней и отрицаетъ каноническое достоинство ея. Весь его критеріумъ въ признаніи каноническаго достоинства этой книги можно выразить слѣдующимъ силлогизмомъ: въ книгѣ Іова я нахожу неясное и слѣдовательно противорѣчіе, но такъ какъ противорѣчіе немислимо въ священныхъ книгахъ, слѣдовательно въ книгѣ Іова нѣтъ ничего божественнаго. Правильнѣе было бы, еслибы онъ заключилъ такъ: въ книгѣ Іова есть много непонятнаго; она заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, котораго я не могу разрѣшить. Слѣдовательно я долженъ ожидать разрѣшенія болѣе искусныхъ экзегетовъ.

Совершенно другаго основанія держался Златоустъ. Не отрицая важности въ дѣлѣ признанія каноническаго достоинства той или другой книги внутреннихъ признаковъ, Златоустъ не отрицалъ и вѣшняго основанія—историческаго свидѣтельства и поэтому далекъ былъ отъ того, чтобы согласиться съ Ѳеодоромъ Мопсуетскимъ касательно его сужденія о книгѣ Іова и Пѣсни пѣсней. Не смущайся возлюбленный, говоритъ онъ, и не думай, будто св. писаніе противорѣчитъ себѣ, но познай истинный смыслъ слова и содержи правильное ученіе его. А что я хочу сказать, то выслушайте со вниманіемъ, чтобы вамъ не колебаться рѣчами тѣхъ людей, которые любятъ говорить, что только имъ вздумается. Всѣ божественныя книги сначала были написаны на еврейскомъ языкѣ, но за нѣсколько лѣтъ до Рождества Христова царь Птоломей почелъ необходимымъ приобрѣсть между другими книгами и эти книги и т. д. А имѣя въ виду то высокое уваженіе и благоговѣніе, которымъ пользовался переводъ Семидесяти, нельзя и предполагать того, чтобы Златоустъ отрицалъ каноническое достоинство книги Іова и Пѣсни пѣсней. Правда Златоустъ не писалъ комментарія на книгу Іова, но свое признаніе за нею каноническаго достоинства онъ выражалъ

<sup>1)</sup> Khin. 57 стр.

многочратно, когда цитировалъ мѣста изъ этой книги. Слабость Іова, въ которой видѣлъ Ѳ. Мопсуетскій противорѣчіе, изъ-за котораго и заподозрилъ каноническое достоинство книги Іова, Златоустъ напротивъ объясняетъ психологически, что ничего нѣтъ тяжелѣе, какъ незаслуженныя насмѣшки и укоризны. „И Іовъ — этотъ адамантъ, тверже самаго камня, когда, потерявъ свое имущество, претерпѣлъ несносныя мученія, вдругъ лишился всѣхъ дѣтей, когда увидѣлъ тѣло свое, праясполненное червями, укоряющую жену, то все легко переносилъ. Когда же увидѣлъ друзей, которые его порицали и, злословя его, говорили, что онъ терпѣть это за грѣхи свои, то этотъ мужественный и великій подвижникъ поколебался и пришелъ въ смятеніе<sup>2)</sup>. Златоустъ даже опредѣляетъ и время жизни Іова, когда считаетъ его пятымъ послѣ Авраама потомкомъ Исава<sup>3)</sup>. Правда, при перечисленіи книгъ Нового Завѣта Златоустъ не упоминаетъ о четырехъ соборныхъ посланіяхъ и Апостоліоніяхъ, но не потому, чтобы заподозрѣвалъ ихъ каноническое достоинство, а потому, что эти книги въ его время не вездѣ были внесены въ канонъ Св. Писанія.

Такое же различіе находится между этими мужамя и по отношенію ихъ взгляда на Св. Писаніе вообще и на отношеніе Ветхаго Завѣта къ Новому — въ частности.

Ееодръ Мопсуетскій Св. Писаніе понимаетъ въ полномъ смыслѣ исторически; оно есть продуктъ человѣческой мысли, развивавшейся подъ историческими условіями. Но при этомъ онъ не отрицаетъ и того, что какъ ветхозавѣтные писатели, такъ и новозавѣтные писали по вдохновенію Божію, когда говорить, что Святой Духъ производилъ различныя дѣйствія на нихъ по мѣрѣ ихъ субъективнаго воспріятія и средствъ къ воспріятію. Онъ признаетъ отсюда количественное различіе въ сообщеніяхъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ писателей, обусловливаемое или ихъ степенью умственнаго развитія или ихъ историческимъ положеніемъ. Отсюда онъ старается понять каждаго писателя въ его историческомъ положеніи и ихъ писанія разсматривать съ исторической точки зрѣнія. Въслѣдствіе

<sup>2)</sup> Бес. 15 на Мс. 281 стр.

<sup>3)</sup> Бес. на Св. Пис. 519 стр.

этого онъ вопреки аллегористамъ съ упорствомъ держится буквального смысла. Такъ напримѣръ, мѣсто пророка Осія, гдѣ говорится о замужествѣ блудницы, онъ понимаетъ буквально, и замужество ея съ иноземцемъ не хочетъ принимать въ переносномъ смыслѣ. При объясненіи 5, 5 ст. Мих., онъ замѣчаетъ, что седмичное число по еврейскому словоупотребленію ставится для обозначенія полного и цѣлаго числа, а 8 означаетъ то, что болѣе 7-ми. Но то совершенная ложь, продолжаетъ онъ, будто подъ 7-ю пастухами разумѣются 7 пророковъ, а подъ 8—боязливый царь Езекія. Трудныя мѣста пророка Амоса (6, 9—10) онъ объясняетъ тогдашними обстоятельствами. Правда типическій характеръ Ветхаго Завѣта онъ не хочетъ совершенно отрицать, но не хочетъ и дать такому возрѣнію въ Ветхомъ Завѣтѣ особенной цѣны. Онъ старается за всѣми мѣстами удерживать буквальный смыслъ словъ. Онъ не утверждаетъ, что писатели Ветхаго Завѣта не знали Святаго Духа, но онъ утверждаетъ то, что они не знали Его отдѣльнымъ отъ Божества и въ отдѣльной ипостаси, поэтому они и обозначали Его какъ благодать Божію, какъ Духъ Божій и т. п. Но онъ еще идетъ далѣе и говоритъ, что никто изъ жившихъ до пришествія Владыки Христа не зналъ Отца и Сына, именно ни Отца какъ Отца, ни Сына какъ Сына Отца; они знали только Бога и твореніе (Θεόν καί κτίον). Волѣдствіе этого, будучи очень осторожнымъ въ допущеніи мессіанскихъ предсказаній, онъ ничего не хочетъ знать о непосредственномъ и прямомъ указаніи ветхозавѣтныхъ мѣстъ на Христа. Онъ допускаетъ вообще, что Христосъ прообразованъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, чтобы никто не могъ подумать, что Новый Завѣтъ есть совершенно новое, не имѣющее никакой связи съ Ветхимъ Завѣтомъ событіе въ религиозной сферѣ. Но ближе всего и чаще всего онъ за всѣми мессіанскими мѣстами удерживаетъ буквальный смыслъ. Осія пророкъ, по его мнѣнію, предсказываетъ времена Ассиріянъ и Вавилонянъ, а Іоиль указываетъ на то, что должно случиться по возвращеніи изъ плѣна. Подъ четырьмя родами саранчи (Іоиль 1, 4) онъ подразумѣваетъ Тиглятилассара, Салманассара, Сеннахирима и Вавилонянъ; мѣсто Амоса (9, 11) онъ переноситъ на возвращеніе Іудеевъ изъ плѣна подъ предводительствомъ Зоровавеля. Въ пророчествѣ Михея (4, 1) онъ видитъ возобнов-

леніе богослужебнаго порядка по возвращеніи изъ плѣна, и при этомъ удивляется, почему нѣкоторые видятъ въ этомъ мѣстѣ пророчество о Христѣ и Его церкви. И мѣсто Малахія: онъ очиститъ сыны Левіаины, относитъ также не ко Христу, потому что, говоритъ онъ, не только сыны Левія приняли тогда это очищеніе, но и всѣ люди. Даже авторитетъ Новаго Завѣта не могъ удостовѣрить его въ мессіанскихъ указаніяхъ тѣхъ мѣстъ, которыя цитировались въ немъ. Пророческія слова: радуйся дщи Сіона, се царь твой грядетъ, онъ относитъ къ Зоровавелю. Даже мѣсто Ис. 2, 3 онъ объясняетъ исторически возвращеніемъ іудеевъ изъ плѣна Вавилонскаго и исправленіемъ Богослуженія. Такое стремленіе къ чистому разобщенію ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ мѣстъ очевидно и въ его комментаріяхъ на Новый Завѣтъ. Такъ напр. при объясненіи словъ ап. Павла: и всѣ (іудеи) тожде пиво духовное пиша: піаху бо. отъ духовнаго послѣдующаго камене: камень же бѣ Христосъ, говоритъ, что для іудеевъ камень былъ тѣмъ, чѣмъ Христосъ для насъ. Точно также и при объясненіи словъ ап. Павла: вси уклонишася, вкупѣ не потребни быша: нѣсть творяй благостыню, нѣсть даже до единаго. Гробъ отверзетъ гортань ихъ, языки своими льщаху и т. д. онъ очень тщательно различаетъ смыслъ, который имѣетъ ветхозавѣтное мѣсто (5 пс. 10 ст.) отъ того, какой даетъ ему апостоль Павелъ.

Но мы ошибемся, если предположимъ, что Феодоръ Мопсуетскій исключаетъ всякую двойственность смысла пророческихъ писаній. Онъ самъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что рамки пророчествъ не ограничиваются исполненіемъ ихъ въ событіяхъ іудейскаго народа до и послѣ вавилонскаго плѣна, но что ихъ полное исполненіе падаетъ на мессіанское время, которое вполне освѣщаетъ всю предшествующую исторію. Но при этомъ все-таки за историческою почвою пророчествъ онъ удерживаетъ большую самостоятельность и настаиваетъ на исполненіи ихъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Особенно ясно выступаетъ этотъ взглядъ при его объясненіи словъ 9, 9 ст. Зах., которыя онъ ближе всего рассматриваетъ какъ указаніе на Зоровавеля; но потомъ, выходя изъ того, что законъ имѣлъ тѣнь всего относящагося ко Христу, Которымъ уничтожена тѣнь и дана истина, онъ допускаетъ, что это мѣсто нашло полное исполненіе свое.

во Христѣ. Но при этомъ добавляетъ: я удивляюсь тѣмъ, которые одну часть этого мѣста относить ко Христу, а другую къ Зоровавелю. Допустить такое объясненіе значило бы допустить, что пророки дѣлили это мѣсто между Христомъ и Зоровавелемъ, что не мыслимо <sup>4)</sup>).

Если Теодоръ Мопсуетскій смотрѣлъ на Свящ. Писаніе какъ на продуктъ человѣческой мысли и отсюда едва не пришелъ къ уничтоженію типическаго характера Вѣтнаго Завѣта, то Златоустъ наоборотъ, смотритъ на Свящ. Писаніе какъ на продуктъ Божественнаго воздѣйствія на человѣка, какъ на произведеніе Св. Духа. Отсюда положительный характеръ вдохновенія онъ распространяетъ не только на общее содержаніе, но и на форму вообще; даже подборъ мыслей и порядокъ рѣчи онъ приписываетъ дѣйствию Божественнаго Духа. О всѣхъ писателяхъ Вѣтнаго и Новаго Завѣта онъ выражается такъ, что они говорили въ Духъ Божіемъ. Объясняя слова Давида: языкъ мой трость книжника скорописца, говоритъ: не трости приписывай это, но держащей рукъ, т.-е. не языку Давида, а благодати. Такъ и объ ап. Павлѣ пишетъ, что не Павелъ пишетъ, но благодать Духа просвѣщаетъ посланіе къ цѣлому городу и т. д. Отсюда не трудно уже было отыскать и доказательства истины ихъ ученія. Эти доказательства Златоустъ выводитъ изъ согласія предписаній, изъ простаго безукоризненнаго образа рѣчи <sup>5)</sup>, изъ качества Св. Писателей <sup>6)</sup> и пр.

Поэтому чтеніе Свящ. Писанія онъ приравниваетъ сокровищу, изъ котораго даже самая малая часть имѣетъ великую силу и неизреченное богатство мыслей, въ которомъ нѣтъ ни одного слова <sup>7)</sup>, слога <sup>8)</sup> буквы и даже черты, въ глубинѣ которыхъ не

<sup>4)</sup> Förster. 22—50 стр.

<sup>5)</sup> Бес. на 44 пс. 315 стр.

<sup>6)</sup> 1 бес. на Мт. 2 бес. на Ев. отъ Іоанна.

<sup>7)</sup> Въ Священномъ Писаніи нѣтъ ничего лишняго и ничего неважнаго, хотя бы то была одна іота, одна черта, но и простое прѣдѣстіе отдѣляетъ намъ великое море мыслей. Часто прибавленіе и одной буквы приносятъ цѣлый рядъ мыслей, какъ можно видѣть въ имени Авраама. Бес. на разн. мѣст. пос. стр. 417.

<sup>8)</sup> Не дивись, что въ перечисленіи именъ общаю намъ теперь показать великое сокровище и богатство мыслей. Въ писаніи нѣтъ ни одного слога, ни одной черты, въ глубинѣ которой не заключалась бы великое сокровище. 21 бес. на Быт. 365—366 стр.

заключалось бы великое сокровище и полнота мыслей. Даже очевидный человѣческій элементъ въ Писаніи, какъ напр. антропоморфизмы, атропатизмы, тропы и фигуральный образъ выраженія онъ относитъ къ Божественному снисхожденію къ дѣтскому пониманію человѣка. „Когда ты слышишь слова: гнѣвъ и ярость въ отношеніи къ Богу, то не разумѣй подъ ними ничего человѣческаго; ибо это слова Божественнаго снисхожденія. Божество чуждо всего подобнаго, говорится же сіе для того, чтобы приблизить предметъ къ уразумѣнію людей грубыхъ. Такъ и мы, когда бесѣдуемъ съ варварами, употребляемъ ихъ языкъ, или когда говоримъ съ младенцемъ, то лепечемъ подобно ему, хотя бы сами были мудрецами, снисходя къ его малолѣтству. Разматривая другое мѣсто въ связи съ первымъ, Златоустъ говоритъ: пророкъ не довольствуется и сказаннымъ и присовокупяетъ еще болѣе человѣческія образныя выраженія, чтобы тронуть грубыхъ слушателей, представляя Бога имѣющимъ мечъ и облакающимъ въ оружіе.

Такимъ образомъ и этотъ входящій въ составъ человѣческій элементъ въ Св. Писаніи Златоустъ относитъ къ Божественной причинѣ. Смыслъ всѣхъ этихъ изреченій можно, кажется, резюмировать однимъ мѣстомъ \*) , гдѣ человѣческая сторона въ актѣ воспріятія Божественнаго Откровенія признается совершенно пассивною.

Но мы ошибемся, если Златоусту припишемъ такое широкое распространеніе теоріи вдохновенія. Не нужно забывать того, что о человѣческой сторонѣ Писанія онъ умалчиваетъ только для того, чтобы возвысить божественную причину, вполне отличную отъ человѣческой, какъ можно заключить изъ его противопоставленія пророчества съ мантикою. „У тѣхъ, пишетъ онъ, когда бѣсъ овладѣвалъ ихъ душою, то ослѣплялъ ихъ умъ и помрачалъ ихъ мысли и они произносили все такъ, что ихъ умъ нисколько не понималъ произносимаго, такъ какъ бы бездушная флейта издавала звуки. Это подтвердилъ и одинъ изъ философовъ въ слѣдующихъ словахъ: прорицатели и гадатели, хотя говорятъ много, но не понимаютъ того, что говорятъ. Но Духъ Святой дѣйствуетъ не такъ, а напротивъ онъ оставляетъ сердцу разумѣніе изрекаемаго. Бѣсъ какъ бы врагъ и непріятель

\*) Бес. на 44 ст. 315 стр.



тель дѣйствуетъ на природу человѣческую враждебно, а Духъ Святой принимающимъ Его оставляетъ сознаніе и открываетъ ему смыслъ своихъ вѣщаній<sup>40</sup>. Вмѣстѣ съ этимъ мѣстомъ согласуется и другое мѣсто, гдѣ онъ говоритъ о различіи между пророчествомъ и вѣщунствомъ. „Пророчество свидѣтельствуетъ о своей истинности не въ то время, когда произносится, говорить Златоусть, но когда исполняется. Въ вапищахъ идольскихъ, когда кто бывалъ одержимъ нечистымъ духомъ и прорицалъ, то какъ бы ведомый и связанный былъ увлекаемъ духомъ и нисколько не сознавалъ, что говоритъ. Гадателю свойственно быть въ изступленіи, терпѣть принужденія и насилія, увлекаться и неистовствовать, какъ бѣсноватому. А пророкъ не таковъ: онъ говоритъ все съ трезвою душою и здравымъ разсудкомъ, зная, что онъ говоритъ“. Отсюда между Феодоромъ Мопсуетскимъ и Златоустомъ, по отношенію къ теоріи вдохновенія, находится только количественное различіе. Первый склоняется болѣе къ историческому разсмотрѣнію Священнаго Писанія, а послѣдній старается болѣе возвысить божественный характеръ Писанія, не исключая и человѣческаго индивидуальнаго его характера, который отобразился въ литературномъ стилѣ и въ различныхъ формахъ выраженія однихъ и тѣхъ же мыслей. Такой правильный взглядъ на характеръ Свящ. Писанія ближе всего мы усматриваемъ въ толкованіяхъ на Маттея, гдѣ онъ старается примирить разногласія въ повѣствованіяхъ евангелистовъ. При этомъ Златоустъ выходитъ изъ того вопроса: почему не одинъ евангелистъ написалъ все, что нужно? и отвѣчаетъ: конечно могъ, но когда писали четверо, писали не въ одно и то же время, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, не сносясь и не сговариваясь между собою и при всемъ томъ написали такъ, что все какъ будто одними устами произнесено; то это служитъ сильнѣйшимъ доказательствомъ истины<sup>40</sup>). Но недоумѣніе, почему не всѣ четыре евангелиста согласны между собою, онъ разрѣшаетъ двоякимъ способомъ, во-первыхъ тѣмъ, что незначительныя разногласія служатъ единственно вѣрнымъ признакомъ евангельской истины, тогда какъ полное согласіе между евангелистами могло послужить поводомъ къ подозрѣнію въ истинности повѣствованій;

<sup>40</sup>) 1 бес. на Мѣ. 7 стр.

во-вторыхъ тѣмъ обстоятельствомъ, что разногласія евангельскихъ повѣствованій касаются только незначительныхъ и несущественныхъ пунктовъ, между тѣмъ въ главномъ, что касается нашего спасенія, находится полная гармонія <sup>11)</sup>). По его мнѣнію несомнѣнно то, что въ главныхъ пунктахъ ученія, какъ напр. что Христосъ есть Сынъ Божій, истинный Богъ, единосущный Отцу, что Онъ Творилъ чудеса, былъ распятъ, погребенъ, что Онъ воскресъ и т. д. господствуетъ полное согласіе. Поэтому онъ съ правомъ замѣчаетъ противъ маркіонитовъ, которые принимали только такъ называемое павлиническое Евангеліе, что еслибы и тысяча евангелистовъ писали, Евангеліе было бы одно. Съ свойственнымъ ему проникательнымъ взоромъ и тактомъ онъ сумѣлъ уловить въ разнообразіи единство и въ единствѣ разнообразіе и угадать индивидуальныя особенности Евангелій въ ихъ взаимномъ отношеніи, не теряя изъ виду человѣческой стороны ихъ. Между тѣмъ какъ синоптики въ своихъ повѣствованіяхъ исторіи Христа начали снизу (κάτωθεν), ев. Іоаннъ началъ свое повѣствованіе сверху (ἀνωθεν),—особенность, которую Златоустъ усматриваетъ не только въ прологѣ, но и въ цѣломъ Евангеліи <sup>12)</sup>). Златоустъ указываетъ и причину, почему синоптики начали свое повѣствованіе о Сынѣ Божіемъ, какъ напр. ев. Матѳеѣй начинаетъ свое повѣствованіе съ Ирода, Лука съ Тиверіа Кесаря, Маркъ съ крещенія Іоаннова, а Іоаннъ отъ Бытія предвѣчнаго, причемъ не умалчиваетъ и о воплощеніи Христа <sup>13)</sup>). Отсюда онъ и объясняетъ возвышенность и неясность рѣчи Іоанна сравнительно съ синоптиками. Не оставляетъ безъ разрѣшенія и этихъ особенностей евангелистовъ. Матѳеѣй, говоритъ Златоустъ, написалъ свое Евангеліе на еврейскомъ языкѣ для увѣровавшихъ іудеевъ, которые пришли къ нему и просили, чтобы онъ изложилъ имъ на письмѣ то, что говорилъ на словахъ. Посему Матѳеѣй пиша для евреевъ ничего болѣе не старался показать, какъ происхожденіе Иисуса Христа отъ Авраама и Давида; а Лука, который писалъ для всѣхъ вообще, возводитъ свое повѣствованіе далѣе, восходя даже до

<sup>11)</sup> 1 бес. на Мѳ. 8 стр.

<sup>12)</sup> 1 бес. на Мѳ. 9 стр. ср. 3 бес. на Іоанна.

<sup>13)</sup> 4 бес. на Іоан. 59 стр.

Адама, предварительно упоминая о многих других событіяхъ и проч. <sup>14)</sup>). Что же касается взаимныхъ отношеній синоптическихъ Евангелій, то онъ предполагаетъ, что они написаны по времени своего происхожденія въ томъ порядкѣ, въ какомъ они поставлены въ канонѣ. „Думаю, что Матеей прежде другихъ писалъ Евангеліе; посему излагаетъ съ точностію родословіе, какъ занимается и всѣми важнѣйшими обстоятельствами. А Маркъ писалъ послѣ него, почему наблюдалъ краткость, какъ повѣствующій о томъ, что было уже пересказано, и сдѣлалось извѣстнымъ. А почему Лука излагаетъ также родословіе и притомъ еще полнѣе? Потому что онъ, имѣя въ виду Евангеліе Матеея, хочетъ доставить намъ больше свѣдѣній, чѣмъ Матеей. Притомъ каждый изъ нихъ подражалъ учителю, одинъ Павлу, который разливается какъ рѣка, а другой Петру, который любитъ краткость. Подобнымъ же образомъ и Θεодоръ Мопсуетскій понимаетъ отношеніе Іоанна къ синоптикамъ. По его мнѣнію Іоаннъ написалъ свое Евангеліе по просьбѣ малоазійскихъ христіанъ и чтобы ничто изъ относящагося къ исторіи Христа не осталось опущеннымъ, началъ свое Евангеліе съ повѣствованія о предвѣчномъ рожденіи Іисуса Христа. Но этому свободному и трезвому пониманію взаимныхъ отношеній синоптическихъ Евангелій Златоустъ остается повидному невѣрнымъ, когда въ своихъ толкованіяхъ на Ев. Матеея, въ которыхъ онъ не пропускаетъ и параллельныхъ повѣствованій Марка и Луки, старается представить между ними полную гармонію,—попытка, которая приводитъ его часто къ натянутымъ объясненіямъ. Что его попытки примирить разногласія въ повѣствованіяхъ евангелистовъ не всегда были доказательны, можно видѣть изъ слѣдующихъ примѣровъ. У Марка (2, 25) первосвященникъ, давшій Давиду хлѣбы предложенія, названъ Авіафаромъ, а въ 1 кн. царствъ (21, 5) этотъ первосвященникъ именуется Авимелехомъ. Златоустъ удерживаетъ за этимъ первосвященникомъ то и другое названіе. „Маркъ, говоря, что это случилось при первосвященникѣ Авіафарѣ, не противорѣчитъ исторіи, но показывая, что онъ имѣлъ два названія, присовокупляетъ, что онъ далъ ему хлѣбы предложенія <sup>15)</sup>). У Матеея въ 12 гл. 10 ст. говорится:

<sup>14)</sup> 1 бес. на Мѣ. 10 стр.

<sup>15)</sup> 39 бес. на Мѣ. 186 стр.

что іудеи спрашивали Христа, можно ли испѣлять въ субботу, между тѣмъ какъ по Марку предлагаетъ этотъ вопросъ Іисусъ Христосъ. Златоустъ и здѣсь удерживаетъ и то и другое повѣствованіе, говоря: вѣроятно то и другое было. Ибо іудеи, будучи нечестивы, и зная, что Онъ непременно приступитъ къ испѣленію, спѣшили предупредить его вопросъ. Но Онъ самъ предупреждаетъ ихъ и спрашиваетъ съ своей стороны <sup>16)</sup>. И еще. У Матѳея (20, 74) сказано, что пѣтухъ однажды только прокричалъ, когда уже Петръ трижды отрекся отъ Христа, между тѣмъ у Марка (14, 66) сказано, что Петръ отрекся уже послѣ того, когда пѣтухъ пропѣлъ дважды. И это разногласіе Златоустъ примиряетъ такъ: пѣтухи въ каждое пѣтоглашеніе обыкновенно кричатъ по 3 и 4 раза. На это-то и указываетъ Маркъ, когда говоритъ, что крикъ пѣтуха не удержалъ Петра отъ паденія и не привелъ ему на память обѣщанія его; такимъ образомъ и то и другое справедливо. Ибо прежде нежели пѣтухъ успѣлъ окончить первое пѣтоглашеніе, Петръ отрекся трижды <sup>17)</sup>.

Если въ такихъ попыткахъ примирить разногласія въ повѣствованіяхъ евангелистовъ, (попыткахъ, не претендующихъ на всеобщее ихъ признаніе какъ несомнѣнно вѣрныхъ), нужно видѣть стремленіе Златоуста сохранить объективное достоинство и историческую достовѣрность Евангелій, то очевидно также и то, что онъ склоненъ принимать эти разногласія за человѣческій продуктъ и признать за Евангеліями человѣческія условія ихъ происхожденія. Толкованія его на посланія ап. Павла, въ которыхъ онъ обнаруживаетъ интересъ историческаго разсмотрѣнія посланій этого апостола, служатъ объясненіемъ упомянутой теоріи вдохновенія. Еслибы Златоустъ признавалъ механическую теорію вдохновенія, по которой человѣкъ представляется пассивнымъ органомъ дѣйствія Св. Духа, то невозможно было бы найти у Златоуста ни удивительнаго и вѣрнаго взгляда на организмъ посланій, ни тонкихъ замѣчаній на характеристическія особенности одного посланія сравнительно съ другимъ, ни правдивой критики, ни осмысленной вѣскости сужденій, что встрѣ-

<sup>16)</sup> 40 бес. на Мѳ. 196 стр.

<sup>17)</sup> 85 бес. на Мѳ. 450 стр.

чается у Златоуста, какъ и у другихъ представителей антиохійскаго направленія довольно часто. Но при всемъ признаніи необходимости историческаго разсмотрѣнія Св. Писанія, Божественный характеръ Писанія всегда является у Златоуста болѣе возвышеннымъ, чѣмъ человѣческая сторона. Библия, какъ написанная Духомъ Святымъ, у него все-таки является единственною книгою, въ которой нѣтъ ничего не необходимаго и излишняго.

Но при всемъ этомъ признаніи сокровища за Священнымъ Писаніемъ и его пользы, Златоустъ не приписываетъ ему абсолютной необходимости для насъ. „По настоящему намъ не слѣдовало бы имѣть никакой нужды въ помощи Писанія, говоритъ онъ, а вести жизнь столь чистую, чтобы вмѣсто книгъ служила душамъ нашимъ благодать Св. Духа, и какъ тѣ чернилами, такъ сердца наши всѣ исписаны были Духомъ. Но поелику мы отринули сію благодать, то не оставимъ хотя втораго пути <sup>18)</sup>. Отсюда Библия имѣетъ величайшее значеніе въ дѣлѣ умственнаго и нравственнаго возвышенія человѣчества. Библия даетъ познаніе о Богѣ и Его законахъ, потому что она представляетъ любовь и благодать Божію, Его могущество и силу, Его мудрость и промышленіе. На всѣ отношенія жизни она даетъ намъ знаніе и всѣ ея повѣствованія приносятъ намъ величайшую пользу. Невозможно, чтобы душа, которая занята Библиею, была побеждаема страстями. Если мы не хотимъ изнемогать въ трудностяхъ жизни, мы должны внимательно читать или слушать Священное Писаніе. И чѣмъ болѣе кто старается вникать въ оное, тѣмъ болѣе можетъ въ немъ усматривать сокровище и приобрѣтаетъ изъ него великое и несказанное богатство <sup>19)</sup>. Поставляя цѣлюю обоимъ завѣтовъ — исправленіе людей, Златоустъ съ настойчивостію распространяетъ идею Божественнаго снисхожденія какъ на Ветхій такъ и на Новый Завѣтъ. Такъ въ исторіи о твореніи міра Златоустъ усматриваетъ челоуѣколюбіе и благодать Божію. „Смотри на челоуѣколюбіе Господа, когда Онъ учитъ насъ о всякомъ твореніи своемъ въ порядкѣ и послѣдовательности. Сперва Онъ показалъ намъ, какъ своимъ повелѣніемъ

<sup>18)</sup> 1 бес. на Мс. 1 стр.

<sup>19)</sup> 13 бес. на Вит. 201 стр.

возбудилъ Онъ землю къ произращенію плодовъ, потомъ и т. д.<sup>20)</sup>. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: видишь, какое снисхожденіе показалъ Божественный Духъ, Который устами пророка хотѣлъ научить родъ человѣческій — {знать порядокъ творенія, кто творецъ всего и какъ каждая вещь произошла? Такъ какъ родъ человѣческій былъ тогда еще слабъ и не могъ понять совершеннѣйшаго ученія, то Духъ Святой, двигавшій устами пророка, говоритъ обо всемъ приспособительно къ слабости слушающихъ<sup>21)</sup>. Такое Божественное снисхожденіе Златоустъ видитъ не только въ словѣ, но и въ дѣлахъ. „Если кто спроситъ, почему Адамъ созданъ послѣ, если онъ превосходитъ всѣхъ этихъ твореній, я скажу: по справедливой причинѣ: Богъ, намѣреваясь поставить какъ бы царя и владыку надъ всѣмъ земнымъ, сперва устроилъ для него: небо, землю, море и т. д. и такимъ образомъ на самомъ дѣлѣ показалъ, какой чести Онъ удостоиваетъ это животное<sup>22)</sup>. Человѣколюбіе и снисхожденіе Божіе Златоустъ видитъ и въ самомъ наказаніи Божіемъ Адама. „Ты возлюбленный и здѣсь усматривай неизреченное человѣколюбіе Божіе, какъ Адамъ всецѣло нарушилъ заповѣдь и преступилъ законъ, а Богъ, человѣколюбивый и побѣждающій благостію наши прегрѣшенія, не всю честь отнялъ у него и не вовсе лишилъ его владычества, но тѣхъ только животныхъ изъясъ изъ подъ власти его, которыя не весьма полезны ему для жизни<sup>23)</sup>. Это человѣколюбіе Божіе, выразившееся какъ въ снисхожденіи къ чувственнымъ представленіямъ человѣчества, такъ и въ дѣлахъ, Златоустъ распространяетъ и на Новый Завѣтъ. „Богъ никогда не взираетъ на свое достоинство, но всегда на нашу пользу. Если Отецъ не взираетъ на свое достоинство, когда лепечетъ вмѣстѣ съ дѣтьми, то тѣмъ болѣе Богъ. Онъ самъ прежде попускалъ имѣть о Немъ неточныя и недостойныя Его понятія и т. д.<sup>24)</sup>. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: Павелъ, бесѣдуя съ аѳинянами, называетъ Его (І. Х.) только мужемъ, но ничего не

<sup>20)</sup> 7 бес. на Быт. 102 стр.

<sup>21)</sup> 3 бес. на Быт. 33 стр.

<sup>22)</sup> 8 бес. на Быт. 118 стр.

<sup>23)</sup> 9 бес. на Быт. 137—138 стр.

<sup>24)</sup> 3 бес. къ Титу.

говорить ни объ образѣ Божіеомъ, ни о равенствѣ Его съ Отцемъ, ни о томъ, что Онъ есть сіяніе славы Его. Такъ и слыдало: ибо тогда не время было для такого ученія <sup>25)</sup>). Такое же снисхожденіе Златоустъ видитъ и въ Евангеліи. Почему напр. І. Христосъ не прямо высказалъ Никодиму свое Божественное достоинство и равенство съ Отцемъ, когда тотъ высказалъ о Немъ человѣческое понятіе? Златоустъ отвѣчаетъ: Онъ не открылъ этого потому, что это еще было недоступно для слушателя и преждевременно <sup>26)</sup>).

Но при всей приспособительности Св. Писанія къ человѣческому пониманію какъ книги, предназначенной для нравственнаго усовершенствованія человѣчества, оно во многихъ случаяхъ темно и загадочно. Священное Писаніе, говоритъ Златоустъ, скрываетъ глубокое содержаніе подъ параболами, отъ чего оно становится загадочно и темно, но не безъ основанія. Оно хочетъ этимъ пробудить нашу внимательность<sup>27)</sup>. И въ другомъ мѣствѣ. „Какъ Иисусъ Христосъ во всемъ Евангеліи, такъ и пророки говорятъ иносказательно. И не напрасно благодать Духа установила это; во-первыхъ, чтобы слово сдѣлать болѣе выразительнымъ и очевиднѣе представить то, о чемъ говорится. Ибо умъ, занятый образами изъ обыкновенныхъ предметовъ, больше возбуждается, и видя какъ бы на картинахъ изображенія, болѣе увлекается ими. Во-вторыхъ для того, чтобы усладить рѣчь и чтобы сказанное лучше утвердилось въ памяти. Ибо простыя изреченія не такъ легко усвоятся и не такъ привлекаютъ вниманіе большинства слушателей какъ изложеніе ихъ при помощи предметовъ видимыхъ“. Этою особенностію Священнаго Писанія Златоустъ между прочимъ и объясняетъ трудность проникать отъ буквы въ глубину его содержанія.

Впрочемъ сравнительную темноту Ветхаго Завѣта Златоустъ простираетъ не на весь Ветхій Завѣтъ, а только на то, что относится къ будущему и указываетъ причину этого. Такъ какъ въ сказаніяхъ о будущемъ предсказывается іудеямъ много бѣдствій: и то, что они будутъ отвергнуты, а мы приняты—и то, что храмъ ихъ будетъ разрушенъ, а Іерусалимъ падеть и что

<sup>25)</sup> 3 бес. на Іоанна 47 стр.

<sup>26)</sup> 3 бес. на Іоанна 411 стр.

огняты у нихъ будутъ и пророчества и жертвы и священство и царство, посему, чтобы іудеи, ясно услышавъ объ этомъ въ началѣ не умертвили тѣхъ, которые говорили, предсказанія открыты неудобовразумительностію, и событія оставлены въ великой темнотѣ, дабы неясность сказаннаго доставила безопасность говорившимъ<sup>27)</sup>. Такою осметрительностію пророковъ-писателей онъ объясняетъ грубостію нравовъ еврейскаго народа. Іудеи, говоритъ онъ, всегда были неистовы и звѣроправны. Это народъ, всегда жаждущій крови пророковъ; руки ихъ навывали къ убіенію святыхъ<sup>27)</sup>. Но при этомъ Златоустъ не оставляетъ безъ рѣшенія и другаго вопроса: почему не весь Ветхій Завѣтъ теменъ? „Еслибы все было не ясно, отвѣчаетъ Златоустъ, то напрасно было бы и возвращать тогдашнимъ людямъ. Но въ пророчествахъ говорится и о временныхъ тогдашнихъ войнахъ, о моровыхъ язвахъ, говорится и о томъ, что происходятъ нынѣ, о призваніи церкви, отверженіи синагоги, отмѣненіи закона. Богу угодно было, чтобы о послѣднемъ іудеи не знали, а о первомъ—знали. Ибо, еслибы они сначала знали, что законъ данъ на время, то конечно стали бы презирать его“ и т. д.<sup>28)</sup>.

Златоустъ указываетъ и другую причину, по которой Ветхій Завѣтъ представляется если не темнымъ и непонятнымъ, то по крайней мѣрѣ трудно понимаемымъ. „Ветхій Завѣтъ, который мы имѣемъ, написанъ не на нашемъ природномъ нарѣчій: онъ написанъ на одномъ языкѣ, а мы читаемъ его на другомъ; въ началѣ онъ написанъ на языкѣ еврейскомъ, а мы приняли его на языкѣ греческомъ. Но когда съ одного языка переводятъ на другой, тогда встрѣчаютъ много трудностей. Свѣдущіе во многихъ языкахъ хорошо знаютъ, какъ неудобно передавать со всею ясностію рѣчь природнаго своего языка при переводѣ на другой языкъ. Это и было причиною трудности Ветхаго Завѣта“<sup>29)</sup>.

Если Ветхій Завѣтъ Златоустъ признавалъ темнымъ и поэтому труднымъ для пониманія, то Новый Завѣтъ онъ признавалъ болѣе яснымъ и болѣе поэтому легкимъ для пониманія, хотя и вѣщаетъ онъ о предметахъ болѣе важныхъ -- о царствіи

<sup>27)</sup> Бес. на разныя мѣста Св. Писанія, 10—11 стр.

<sup>28)</sup> Бес. на разныя мѣста Св. Писанія, 22 стр.

<sup>29)</sup> 2 бес. на разныя мѣста Св. Писанія 32 стр.



небесномъ, о воскресеніи тѣлъ и о неизъяснимыхъ благахъ, которыя даже выше человѣческаго <sup>20)</sup>).

Изъ этого правильнаго воззрѣнія на сравнительную ясность обоихъ Заѣтвъ, Златоустъ могъ точнѣе опредѣлить и самое отношеніе Ветхаго Заѣтва къ Новому.

При всей сравнительной ясности или неясности Ветхаго и Новаго Заѣтва, Златоустъ устанавливаетъ полную гармонію между тѣмъ и другимъ Заѣтвѣми. Эту гармонію Златоустъ доказываетъ тѣмъ, что одинъ есть виновникъ того и другаго Заѣтва— Богъ <sup>21)</sup>, и выводитъ изъ согласія нравственныхъ законовъ <sup>22)</sup> и мыслей ветхозаѣтвѣныхъ, при различіи послѣднихъ въ формѣ выраженія <sup>23)</sup>. Но при этой гармоніи Златоустъ удерживаетъ и различіе между ними, отдавая превосходство Новому Заѣтву и признавая Ветхій Заѣтвъ только сѣнію будущихъ благъ, прообразомъ, а не самою истинною, открывшеюся въ Новомъ Заѣтвѣ. „Законъ, говоритъ Златоустъ, не могъ преподавать ученія совершеннаго, наполненнаго любознательствомъ, ибо народъ израильскій не могъ понять его. Ветхій Заѣтвъ имѣетъ только покрывало, приспособляясь къ іудеямъ, а для насъ соблюдая все богатство сокровища“. И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „такъ какъ родъ человѣческій былъ тогда еще слабъ и не могъ понять совершеннаго ученія, то и Духъ Святой, двигавшій устами пророковъ, говоритъ намъ обо всемъ приспособительно къ слабости слушающихъ. А чтобы увѣриться тебѣ въ этомъ, посмотри на Сына Грома, какъ онъ, когда родъ человѣческій сдѣлалъ успѣхи въ добръ, ведетъ слушателей къ высшему ученію, когда говоритъ въ началѣ бѣ Слово и прибавляетъ къ этому: бѣ Свѣтъ истин-

<sup>20)</sup> Ibid.—11 стр.

<sup>21)</sup> Ветхій и Новый Заѣтвъ происходятъ отъ одного и того же Духа, одинъ и тотъ же Духъ, глаголавшій въ первомъ, глаголавъ и въ послѣднемъ. Бес. на 115 пс., 94 стр.

<sup>22)</sup> Слова Давида: «гнѣвайтесь и не согрѣшайте» напоминаютъ апостольскую заповѣдь и евангельское мудрое наставленіе: «гнѣвайся на брата своего всуе, повинень есть гееннѣ огненной». Бес. на 4 пс., 42 стр.

<sup>23)</sup> 4 ст., 2 гл., Исаин: «и судити будетъ посредѣ языкъ» сноситъ съ новозаѣтв. мѣстами апостола Павла: «въ день егда судитъ Богъ тайная челоѣкошъ» и словами Спасителя: «не Азъ сужу васъ»... и при этомъ замѣчаетъ Златоустъ: «хотя слова различны, но мысли одинаковы». Ibid. 49 стр.

ный, иже просвѣщаетъ всякаго человѣка грядущаго въ міръ<sup>44</sup>. Но если законъ не могъ преподавать совершенной истины, то онъ дѣлалъ способными принять эту истину и такимъ образомъ служилъ единственнымъ дѣловодителемъ во Христу. Эту исходную точку, съ которой должно разсматривать весь Ветхій Завѣтъ, можно указать въ слѣдующихъ словахъ: „если кто порицаетъ ветхій законъ за то, что въ немъ предписывается мечь, говоритъ Златоустъ, тотъ, по моему мнѣнію, вовсе не имѣетъ понятія о мудрости, приличной Законодателю, не соображается съ обстоятельствами времени. Ибо если ты размыслишь, кто были слышавшіе сіе и каково было расположеніе ихъ духа, и въ какое время они приняли сей законъ, то признаешь мудрость Законодателя. Еслибы Онъ сіи высокія и великія заповѣди предложилъ съ самаго начала, то іудеи не приняли бы ни сихъ заповѣдей, ни прежнихъ. Еслибы не предшествовало этихъ законовъ, то не столь бы легко было принять Христово ученіе“<sup>45</sup>). Превосходство Новаго Завѣта предъ Ветхимъ обнаружилось еще и въ томъ, что первый снова возвратилъ падшему человѣку величайшую честь и господство, данное ему при твореніи и материнное имъ вслѣдствіе своего паденія, содѣлавъ его братомъ, сонаслѣдникомъ и тѣломъ Христа. „То что ветхозавѣтный человѣкъ потерялъ по собственному нерадѣнію, Онъ возвратилъ тебѣ потерянное. Ты потерялъ рай, Онъ далъ тебѣ небо, ты осужденъ на трудъ временный и удостоенъ жизни вѣчной“<sup>46</sup>). Именемъ Христа разрушена смерть, связаны бѣсы, отверзто небо, открыты двери рая, ниспосланъ Духъ, рабы сдѣлались свободными, враги — сынами, чужіе наследниками, люди ангелами. Мало этого: Богъ сталъ человѣкомъ и человѣкъ Богомъ; небо приняло естество земное и земля приняла сдѣлашаго на херувимахъ среди воинствъ ангельскихъ<sup>46</sup>).

Наконецъ различіе обоихъ Завѣтовъ и превосходство Новаго Завѣта предъ Ветхимъ видно изъ самаго рода сообщенія того и другаго. „Законъ данъ былъ въ пустынѣ, говоритъ Златоустъ, на горѣ Синаѣ, въ дымѣ и огнѣ, исходящемъ отъ горы, при

<sup>44</sup>) 18 бес. на Мѡ. 367 стр.

<sup>45</sup>) Бес. 2 о пророчествахъ Ветхаго Завѣта, 37 стр.

<sup>46</sup>) Бес. на 8 пс., 167 стр.

трубиномъ звукѣ, среди громовъ и молній, по вѣществіи Моисея въ самый мракъ, а Новый не въ пустынѣ, не на горѣ, не среди дыма и мрака и бури, а при началѣ дня въ домѣ, когда все сидѣли вмѣстѣ; здѣсь Духъ Святой сошелъ тогда, когда наше естество вознеслось на небо или на самый царскій престолъ и апостолы не съ горы сѣли, неся въ рукахъ каменные доски, подобно Моисею, но обносѣ въ душахъ своихъ Духа и заключаѣ въ себѣ нѣкое сокровище и источникъ догматовъ, даровъ духовныхъ и всякихъ благъ, они проходили всюду, бывъ по благодати Божіей одушевленными бнигами и законами <sup>27)</sup>).

При этомъ правильномъ воззрѣніи Златоуста на свойство Священнаго Писанія того и другаго Заветовъ, на ихъ единство и различіе, можно уже ожидать и разумнаго истолкованія Свящ. Писанія.

Иное, говоритъ Златоустъ, должно понимать въ двоякомъ смыслѣ, чувственномъ и въ духовномъ, какъ напримѣръ въ событіи съ смыномъ Авраамовымъ, мы видимъ, что сынъ былъ приносимъ въ жертву, но подъ этимъ дѣйствіемъ съ смыномъ разумѣемъ и нѣчто иное таинственное, именно крестъ. Также въ арицѣ египетскомъ мы должны видѣть образъ страданій Христовыхъ. Точно также въ таинственномъ смыслѣ должно понимать слова: „вся языцы восплещите руками“. Пророкъ здѣсь говоритъ не объ арибахъ и другихъ сосѣдственныхъ народахъ, но призываетъ вся языцы <sup>28)</sup>). Когда Моисей принявъ на горѣ сиріяли, сходилъ оттуда, то отъ лица его сходила такая неизреченная дивная слава, что никто изъ народа не могъ подходить къ нему и бесѣдовать съ нимъ. Посему, чтобы не быть совершенно недоступнымъ для народа, онъ налагалъ на лице свое покрывало, а когда обращался къ Богу, опять отвлекалъ его. Это происходило какъ для того, чтобы получить довѣріе отъ тѣхъ, которые имѣли получить принесенный имъ законъ, такъ и для того, чтобы въ немъ предначертанъ былъ образъ истины и преднаписана причина домостроительства Христова <sup>29)</sup>). Такую,

<sup>27)</sup> 1 бес. на Мс., 6 стр.

<sup>28)</sup> Бес. на 46 ис., 371 стр.

<sup>29)</sup> 1 бес. о пророчествахъ Ветхаго Завета, 23 стр. (бес. на разныхъ мѣстахъ Св. Писанія).

а не иную судьбу Іосифа Богъ допустилъ для того, чтобы обнаружилось и благорасположеніе Іосифа къ братьямъ и убійственное злоумышленіе ихъ противъ него. А кромѣ того, въ этомъ случаѣ былъ и образъ будущаго, и событія эти были какъ бы тѣнію, въ которой предначертаны были истинныя дѣла Новаго Завѣта. Какъ Іосифъ посѣтилъ братьевъ, но они не уваживъ ни братства, ни причины его посѣщенія, сперва хотѣли было убить его, а потомъ продали его иноземцамъ: такъ и Господь нашъ, по челоуѣколюбію своему, явился между челоуѣками, принялъ намъ свойственную плоть, но неблагодарные іудеи замыслили умертвить Врача душъ и тѣлесъ нашихъ и привели въ исполненіе свой убійственный замыселъ <sup>40)</sup>.

Во всѣхъ этихъ и другихъ мѣстахъ предположенъ буквальный смыслъ, на которомъ уже покоится типическій, выражающійся посредствомъ лица или вещи, если только онъ имѣетъ много признаковъ сходства съ обозначаемымъ. Отсюда уже можно вывести опредѣленіе типа или теорію типическихъ объясненій.

Типическій смыслъ, который содержится въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта, имѣетъ историческій или буквальный смыслъ, который лежитъ въ словѣ и служитъ основаніемъ и предположеніемъ перваго. Этотъ типическій смыслъ не есть буквальный, но другой высшій, къ которому буквальный смыслъ относится какъ знакъ къ обозначаемому. Слѣдовательно типическій смыслъ не есть второй буквальный смыслъ, но чрезъ него выраженный смыслъ вещи.

Типическій смыслъ, когда имѣетъ сходство параллельное, фигуральное и символическое указаніе на первообразъ, онъ называется параллельнымъ, типическимъ и образнымъ <sup>41)</sup>. Если не достаетъ ему сходства, то не можетъ быть и рѣчи о типѣ.

Типъ никогда не содержитъ въ себѣ полной истины, но только часть, темный образъ, тѣнь истины <sup>42)</sup>, поэтому онъ выражается темно и загадочно и называется сокровеннымъ, мистическимъ, высшимъ смысломъ, выраженіемъ, указывающимъ на новозавѣтное содержаніе. Типическое лице или событіе, какъ прообразы

<sup>40)</sup> Вес. 61 на Быт., 351 стр.

<sup>41)</sup> Вес. на 8 гл., 32 ст. посл. къ Римл., 122 стр.

<sup>42)</sup> 61 бес. на Быт., 351 стр.

пророческаго содержанія, не суть внѣшнія приспособленія къ сходнымъ отношеніямъ, но какъ уже предположенныя для изображенія ихъ<sup>43)</sup>.

Богѣе ясно Златоустъ высказалъ свой взглядъ на существо типа и изложилъ теорію типа при объясненіи 10 главы 1 посланія къ Коринтянамъ. Въ этомъ классическомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „образъ не долженъ быть совершенно чуждымъ истинѣ, иначе онъ не будетъ образомъ истины; но съ другой стороны онъ не долженъ быть и равнымъ истинѣ; иначе онъ будетъ самою истинною, — а долженъ оставаться въ своихъ предѣлахъ и не имѣть всего и быть лишеннымъ всего, что имѣетъ истина. Ибо еслибы онъ имѣлъ все, то былъ бы самою истинною; а если будетъ лишенъ всего, то не можетъ быть образомъ; но онъ долженъ одно имѣть, а другое оставить истинѣ<sup>44)</sup>“.

Но какъ ни правильно и строго понималъ существо типа Златоустъ, тѣмъ не менѣе онъ не могъ избѣжать и крайностей и натяжекъ, усвоивъ такимъ ветхозавѣтнымъ лицамъ или событіямъ прообразовательное значеніе, которыя едва ли можно считать прообразами или типами. Такъ напримѣръ переселеніе евреевъ въ Египетъ со времени патріарха Іакова и возвращеніе ихъ оттуда при Моисеѣ, Златоустъ разсматриваетъ какъ прообразъ бѣгства Іосифа и Маріи или Іисуса Христа въ Египетъ и возвращеніе ихъ оттуда<sup>45)</sup>. Къ числу натянутыхъ типическихъ объясненій можно отнести и то мѣсто, гдѣ онъ разсматриваетъ Руѳъ и Вооза какъ типъ церкви и ея жениха Христа. „Обрати вниманіе и на то, пишетъ Златоустъ, что въ приключеніяхъ Руѳъ сходно съ нашими. Она была чужестранка и доведена до крайней бѣдности, впрочемъ увидѣвшій ее Воозъ не презрѣлъ ея бѣдности и не возгнущался низкимъ ея происхожденіемъ. Такимъ же образомъ и Христосъ, воспринявшій церковь иноплеменную и обнищавшую, сдѣлалъ ее участницею великихъ благъ. И какъ та никогда не вступила бы въ такое супружество, еслибы не

<sup>43)</sup> Ibid. 352 стр., срав. 47 бес. на Бит., 122 стр.

<sup>44)</sup> Послѣ того какъ за судьбою Іосифа призналъ прообразовательное значеніе, Златоустъ продолжаетъ: «видишь ли, что все происходило такъ, что только образъ истины въ тѣни скрывался; а между тѣмъ истина въ немъ соблюдалась», 61 бес. на Бит., 352 стр.; 8 бес. на Мѣ., 151 стр.

<sup>45)</sup> Бес. на разныя мѣста Свящ. Писанія, 547 стр.

оставила напередъ отца и не презрѣла дома, рода, отечества и сродниковъ: такъ и церковь, когда оставила отеческіе нравы, тогда содѣлалась любовною жениху <sup>46)</sup>).

Кромѣ этихъ мессіанскихъ типовъ Златоустъ съ словомъ типъ соединяетъ значеніе фигуры, образа, символа и противобобра въ самомъ обширномъ смыслѣ. Здѣсь можетъ типъ относиться и къ настоящему и къ прошедшему и будущему. Напримѣръ миндальный посохъ, который видѣлъ Іеремія (1 гл. 11) разсматривается какъ типъ священства; алтарь, отъ котораго серафимъ взялъ уголь и прикоснулся устамъ Исаи, разсматривается какъ образъ новозавѣтнаго алтаря. Слова апостола Павла: тайна уже дѣется беззаконія, точію держай нынѣ, дондеже отъ среды будетъ, Златоустъ относитъ къ Нерону, какъ типу антихриста. Впрочемъ подобные типы находятся у Златоуста весьма рѣдко, и за исключеніемъ этихъ немногихъ уклоненій и произвольныхъ аллегорическихъ объясненій, онъ остается вѣрнымъ антиохійской школой.

Не трудно теперь представить, какъ понималъ Златоустъ пророчество. Пророчество по Златоусту есть полученное посредствомъ божественнаго освѣщенія откровеніе о сокровенныхъ вещахъ, которыя касаются настоящаго, прошедшаго и будущаго, почему онъ и называетъ и Моисея и Давида пророками <sup>47)</sup>. „Дѣло пророковъ, говоритъ Златоустъ, преимущественно состояло въ томъ, чтобы предсказывать будущее: какъ радостное такъ и при-скорбное, дабы однихъ ободрить, а другихъ удержать отъ нечестія страхомъ. Но пророчеству свойственно говорить не только о будущемъ, но и о прошедшемъ, какъ это встрѣчается у Моисея. Когда онъ повѣствуетъ о небѣ и землѣ, то, хотя говоритъ о прошедшемъ и сокрытомъ временемъ, но изрекаетъ объ этомъ пророчество. Ибо какъ пророчеству свойственно говорить о томъ, что еще не было и что еще неизвѣстно, свойственно пророчеству говорить и о настоящемъ, когда что нибудь есть, но срывается какъ напр. было съ Ананією и Сапфірою <sup>48)</sup>. И отсюда уже видно, что Златоустъ пророчества относитъ не только ко Христу

<sup>46)</sup> 3 бес. на Мѡ., 48 стр.

<sup>47)</sup> 3 бес. на Быт., 83 стр.; срав. бес. на 44 ис., 82, 823 стр.

<sup>48)</sup> Бес. на Св. Пис., 426.

и Его церкви, но и къ другимъ событіямъ Ветхаго и Новаго Завета.

Впрочемъ такое строгое разграниченіе пророческихъ мѣстъ отъ остальныхъ историческихъ не повсюду встрѣчаются; большею частію пророческія и историческія рѣчи у пророковъ смѣшаны однѣ съ другими. „И въ историческихъ сказаніяхъ, говорить Златоустъ, можно находить пророчество, и отъ пророковъ можно услышать много историческихъ разсказовъ; равно и правоучительный и увѣщательный видъ можно встрѣчать въ томъ и въ другомъ, и въ пророчествѣ и въ исторіи“<sup>49)</sup>. Этимъ смѣшеніемъ историческаго и пророческаго въ рѣчахъ пророковъ и отличаются пророки отъ евангелистовъ, которыми свойственно говорить обо всемъ по порядку, въ различіе отъ пророковъ, которые упоминаютъ только о немногихъ событіяхъ и то прикровенно<sup>50)</sup>. Пророчества различаются отъ Евангелій еще тѣмъ, что они составлены не въ одно время, а находились сначала въ отрывкахъ, изъ которыхъ только впоследствии составлены были цѣлыя книги, между тѣмъ какъ Евангелія и посланія апостоловъ составлены и написаны были почти одновременно. Этимъ одновременнымъ написаніемъ пророческихъ рѣчей и составленіемъ ихъ въ одну книгу Златоустъ объясняетъ различный характеръ отдѣльныхъ частей ихъ. Такъ онъ различаетъ 1 гл., кн. Исаіи отъ 2. „Такъ какъ пророчества были собраны въ различныя времена, посему и настоящее слово (2 гл.) онъ начинаетъ особымъ предисловіемъ и не поэтому только, но и по самому предмету, о которомъ онъ намѣревается говорить и который весьма отличенъ отъ предыдущаго и гораздо возвышеннѣе его“<sup>51)</sup>. Въ рѣчахъ пророческаго содержанія пророки пользовались фигурами, тропами и метафорами, чтобы чрезъ это скрыть мессіанскія предсказанія. Пророки отсюда имѣющее случиться съ одними лицами предсказывали подъ другими и одни времена употребляли вмѣсто другихъ. Если пророкъ Исаія, говоря о призваніи язычниковъ, говорить Златоустъ, объ открытіи проповѣди, о распространеніи вѣдѣнія по всей вселенной, о водвореніи мира на землѣ

<sup>49)</sup> Обзорніе книгъ Ветхаго Завета, 424 стр.

<sup>50)</sup> Бес. на 44 пс., 821. стр.

<sup>51)</sup> Толков. на 2 гл. кн. Исаія, 37—38 стр.

и упоминаетъ объ Іудей и Іерусалимѣ,—это нисколько не странно. Такъ и Давидъ, приступая къ составленію 71 псалма, написалъ его о Соломонѣ, но далѣе изрекъ видѣнія, которыя гораздо важнѣе достоинства Соломонова и даже природы всѣхъ людей. Также поступилъ и Іаковъ, когда предсказывалъ повидимому о томъ, что случится съ Іудею, но предсказалъ и о томъ, что имѣлъ совершить Христосъ<sup>52)</sup>. Съ этою же цѣлію пророки полагали прошедшее время за будущее и будущее описывали какъ прошедшее—и эту особенность пророчества Златоустъ возводитъ въ общій законъ пророчества<sup>53)</sup>. Этотъ сигуральный образъ рѣчи, по Златоусту, заключаетъ опредѣленный извѣстный смыслъ, если кто умышленно не захочетъ признать объясненія самаго Писанія и не обратитъ вниманія на текстъ, контекстъ и связь предложеній, на намѣреніе пророка, мѣсто, время и состояніе, когда оно написано и на дѣйствительное его исполненіе. Въ такомъ случаѣ даже и самые іудей не могутъ истолковать въ дурную сторону и безстыдно законъ пророчества<sup>54)</sup>. Такимъ образомъ Златоустъ признаетъ за пророчествомъ объективный характеръ.

Отъ изложенія ученія о типѣ и пророчествѣ мы перейдемъ къ теоріи Златоуста о формахъ, видахъ и распространеніи смысла Писанія. По признакамъ библейской формы представленія Златоустъ различаетъ два смысла Писанія: 1) простой, ясный и легко понимаемый и 2) образный, темный и трудный. Первый находитъ Златоустъ по преимуществу въ дидактическихъ и историческихъ книгахъ Св. Писанія и у пророковъ въ рѣчахъ историческаго содержанія; потому что эти книги и мѣста Писанія, какъ изложенныя простымъ языкомъ, легки для пониманія, хотя содержаніе ихъ часто очень глубоко; второй въ книгахъ параболическихъ и пророческихъ, которыя вслѣдствіе параболическаго, тропическаго и типическаго образа рѣчи тяжелы и загадочны, но если протѣсниться сквозь это явнѣе покрывало, содержаніе ихъ ясно и легко для пониманія.

Этимъ разумнымъ различеніемъ смысла въ Писанія и огра-

<sup>52)</sup> 2 бес. на Ис., 38 стр.

<sup>53)</sup> Бес. на 3 пс., 75 стр.

<sup>54)</sup> 2 бес. на Ис., 39 стр.



ниченіемъ аллегорическаго смысла только нѣкоторыми мѣстами пророческихъ книгъ и притчами Златоустъ полагаетъ тѣсныя границы аллегорическому смыслу. Но и у пророковъ преимуществуетъ все таки буквальный смыслъ. Это мнѣніе Златоустъ очень ясно и опредѣленно высказалъ въ бесѣдахъ о темнотѣ пророчествъ Ветхаго Завета. Богъ имѣлъ двоякую цѣль въ Писаніяхъ Ветхаго Завета. Прежде всего Онъ хотѣлъ привести іудеевъ къ единобожію, улучшить ихъ нравственность, сдѣлать опоспособными принять Мессію и возвѣстить историческія событія, которыя происходили тогда, потомъ достигнуть приготовленія и введенія Новаго Завета, уничтоженія закона въ его прообразовательныхъ частяхъ и провозвѣщенія мессіанскаго царства. Вслѣдствіе такого правильнаго воззрѣнія на Св. Писаніе мистическое толкованіе у Златоуста слишкомъ ограничено; большею частью онъ довольствуется историческимъ и дидактическимъ смысломъ. Напримеръ 46 псаломъ онъ объясняетъ сначала исторически. Объясняя 1 ст.: вси языци восклещите руками, онъ говоритъ: дѣйствительно на войнѣ и въ сраженіи есть такой обычай, т.-е. восклицать и рукоплескать, чтобы устрашить непріятелей. Псаломъ призываетъ къ тому и другому, къ рукоплесканію и восклицанію и означаетъ ничто иное, какъ радость и побѣду. Впрочемъ можно разумѣть этотъ псаломъ и въ переносномъ смыслѣ, возвышаясь надъ историческими событіями. Ибо хотя пророкъ и начинаетъ рѣчь съ чувственныхъ изображеній, но онъ руководитъ слушателя къ духовнымъ предметамъ и дагѣ видитъ въ этомъ мѣстѣ пророка Давида предвозвѣщеніе Евангелія<sup>55)</sup>. И еще: объясняя 22 ст., 1 гл. пророка Исаіи: серебро ваше не искушено, корчемницы ваши мѣшаютъ вино съ водою, онъ соединяетъ съ словами серебро и вино корыстолюбіе и сребролюбіе<sup>56)</sup> и отдаетъ предпочтеніе моральному смыслу предъ мистическимъ, который связывали съ этими словами нѣкоторые изъ толкователей, вѣроятно, александрійской школы. „Нѣкоторые, продолжаетъ Златоустъ въ указанномъ мѣстѣ, принимаютъ эти слова въ переносномъ смыслѣ. Великій и возвышенный Исаія, говорятъ они, не сталъ бы говорить о плутовствѣ мѣнякъ и

<sup>55)</sup> Бес. на 46 пс., 369—370 стр.

<sup>56)</sup> 1 бес. на Ис., 28 стр.

обманъ барышниковъ, но серебро здѣсь означаетъ изреченія Божія и вино—ученіе, которое они искажали прибавленіемъ своихъ собственныхъ мнѣній. Я не отрицаю и этого объясненія, но говорю, что другое болѣе справедливо. Говорить о такихъ предметахъ не только не недостойно пророка, но даже достойно и его и человеколюбія Божія<sup>57)</sup>. Болѣе же смѣлыя и произвольныя толкованія аллегористовъ, которые, смущаясь человекообразными выраженіями Писанія, прибѣгали при объясненіи тѣхъ мѣстъ къ аллегорическому толкованію, Златоустъ не только не одобрялъ, но и объяснялъ эти мѣста разумно и основательно, удерживая за ними буквальный смыслъ, какъ единственно вѣрный и полезный. Такъ при объясненіи словъ: и насади Богъ рай во Едемѣ, онъ говоритъ: „нѣкоторые любящіе пустословить говорятъ, что рай не на землѣ, а на небѣ и бредятъ подобными сказками; но мы заградимъ слухъ свой для всѣхъ такихъ лжеучителей и послѣдуемъ правилу Святаго Писанія“—и далѣе, удержавъ за этимъ мѣстомъ буквальный смыслъ, объясняетъ человекообразность выраженія божественнымъ происхожденіемъ къ дѣтскому пониманію человечества<sup>58)</sup>. Чтобы понять, насколько Златоустъ, удерживая въ Писаніи мистическій смыслъ, могъ выполнять задачу экзегета, которая состояла въ томъ, чтобы проникнуть въ смыслъ, правильно устранивъ покрывало буквы, достаточно обратить вниманіе на тѣ правила, которыми онъ руководился въ своемъ стремленіи найти правильное познаніе образно выраженныхъ мѣстъ Писанія. Правила эти слѣдующія: 1) Писаніе само учитъ насъ, когда тѣ или другія мѣста Писанія должно понимать аллегорически и само себя изъясняетъ и не даетъ слушателю заблуждаться<sup>59)</sup>. Пророкъ Исаія по употребленіи множества переносныхъ выраженій: виноградъ, столпъ, предточилиіе для того присоединилъ слова: виноградъ бо Господа Саваоа домъ Израилевъ есть, чтобы никто изъ тогдашнихъ людей неразумныхъ не подумалъ, что все это говорится о виноградѣ. Въ настоящемъ случаѣ Писаніе о виноградѣ, огражденіи и точилѣ не оставило на произволъ слушателя прилагать

<sup>57)</sup> Ibid.

<sup>58)</sup> 13 бес. на Бит., 207 стр.

<sup>59)</sup> Толк. на 5 гл. пр. Исаіа, 109 стр.

сказанное къ какимъ угодно предметамъ или лицамъ, но потомъ объяснило себя сказавъ: виноградъ Господа Саваоа домъ Израилевъ есть. Также Іезекиль, изображая орла великаго и великокрылаго восходящимъ на Ливанъ и обрывающимъ вершину кедра, не представляетъ произволу слушателей объяснять эту переносную рѣчь, но самъ же говоритъ, кого онъ разумѣть подь орломъ и кого подь кедромъ. И вездѣ въ Писаніи таковъ законъ: когда оно употребляетъ переносную рѣчь, то предлагаетъ и изъясненіе переносной рѣчи, дабы необузданный произволъ желающихъ объяснять въ переносномъ смыслѣ не блуждалъ и не носился вездѣ просто и какъ случится <sup>60</sup>). 2) Точное познаніе образной рѣчи Златоустъ старается получить изъ разсмотрѣнія отдѣльныхъ словъ съ самими собою и изъ сопоставленія со сходными мѣстами Новаго Завѣта. 3) Чтобы найти правильный смыслъ того или другаго мѣста онъ разсматриваетъ мѣсто во взаимной его связи. „Не достаточно, говорить оъъ сказать о чемъ-нибудь, что оно написано въ Писаніяхъ и не должно прямо выхватывая слова и отрывая члены отъ тѣла богодуховенныхъ Писаній брать ихъ отдѣльно безъ всякой связи и произвольно исказать ихъ <sup>61</sup>). 4) Должно разсматривать подлѣ текста и контекста исполненіе образныхъ пророчествъ. Приступая къ объясненію 44 псалма, надписаніе котораго начинается такъ: о возлюбленнѣмъ, Златоустъ говоритъ: этотъ псаломъ написанъ о Христѣ, ибо Христосъ совершилъ въ насъ великую перемѣну и во всѣхъ дѣлахъ переворотъ и измѣненіе <sup>62</sup>).

Этими правилами Златоустъ руководился при объясненіи и другихъ мѣстъ Св. Писанія. Когда Писаніе говоритъ, что волки и агнцы будутъ пастись вмѣстѣ, что свиснетъ Богъ мухамъ и пчеламъ и наведетъ на іудеевъ рѣку сильную, то Златоустъ разумѣть подь названіями волковъ и агнцевъ звѣрскіе и вроткіе нравы людей, подь мухами безстыдство египтянъ, подь рѣкою стремительность непріятельскаго войска <sup>63</sup>). Также подь образомъ горы Сіонской онъ разумѣть церковь и ея непоколеби-

<sup>60</sup>) Ibid. 109—110 стр.

<sup>61</sup>) Бес. на 10 гл., 37 ст. Іеремія, 307 стр. Бес. на раз. мѣст. Св. Пис. 2 кн.

<sup>62</sup>) Бес. на 44 пс., 312 стр.

<sup>63</sup>) Толков. на 2 гл. кн. Ісаія 42—43 стр.

мое ученіе <sup>64)</sup>). Точно также и слова Исаи: отъ Сіона изыдетъ Законъ и Слово Господне изъ Іерусалима онъ понимаетъ въ переносномъ смыслѣ, видитъ въ нихъ указаніе на Новый Завѣтъ. Противъ такого объясненія, говоритъ онъ въ этомъ мѣстѣ, и безстыднѣйшіе сыны іудейскіе не могутъ рта открыть. Ибо, что здѣсь говорится о Новомъ Завѣтѣ, это можно видѣть и изъ мѣста, и изъ времени, и изъ того, кто принялъ законъ, и изъ самыхъ дѣйствій по принятіи закона и изъ всего вообще. „И дагдѣ раскрываетъ подробно свои положенія“. Законъ Моисеевъ данъ былъ на горѣ Синаѣ, а не отъ Сіона. Не довольствуясь этимъ пророкъ присоединилъ и время. Не сказалъ изыде законъ, но изыдетъ, что относится къ будущему времени и къ предмету еще не бывшему. Здѣсь онъ съ точностію показываетъ намъ и отличительный признакъ Новаго Завѣта. Дѣйствительно Христосъ преподавалъ высшія и достойныя небесъ заповѣди то сидя на горѣ, то находясь въ Іерусалимѣ. Сказавъ о мѣстѣ и времени пророкъ прибавляетъ и то, кто приметъ законъ, именно происходящіе изъ язычниковъ. По сему и прибавляетъ: и судити будетъ посередѣ языкъ. Наконецъ, что здѣсь рѣчь идетъ не о Ветхомъ Завѣтѣ, ясно и изъ самыхъ дѣйствій. Мы не соблюдаемъ субботы, не принимаемъ ни обрѣзанія, ни праздниковъ ихъ и проч. <sup>65)</sup>).

Изъ этихъ приведенныхъ нами примѣровъ видно, что Златоустъ если и допускаетъ аллегорическое толкованіе или вообще допущеніе двойнаго смысла въ Писаніи, онъ твердо полагаетъ границы этому толкованію и не допускаетъ никакого смѣшенія значеній, стараясь строго отличить историческій смыслъ отъ духовнаго. Слѣдуя вышеупомянутымъ правиламъ Златоустъ становится въ прямое противорѣчіе методу тѣхъ, которые во всѣхъ предсказаніяхъ старались находить двойной смыслъ: 1) низшій и историческій и 2) высшій, пророческій, типическій смыслъ. Какъ скоро духовное пониманіе совершенно отрѣшается отъ исторической почвы и необходимыхъ границъ, которыя полагаютъ само Священное Писаніе, Златоустъ не считаетъ его правильнымъ. Такъ напр. объясняя 6—7 ст. 6 главы пр. Исаи:

<sup>64)</sup> Тожков. на 2 гл. Исаи 41 стр.

<sup>65)</sup> 2 бес. на кн. прор. Исаи 48 стр.

говорить: нѣкоторые говорятъ, что это прообразы будущихъ таинствъ: и этотъ алтарь и разложенный огонь, и служебная сила и прикосновеніе къ устами и очищеніе грѣховъ; но мы обратимся къ исторіи и скажемъ для чего это происходило. Пророкъ имѣлъ быть посланъ къ народу іудейскому — возвѣстить нѣчто страшное и невыносимое. Посему посылается Серафимъ, чтобы исполнить его и страха и дерзновенія. И дабы онъ не ссылался, подобно какъ Моисей ссылался на свою гугнивость и Іеремія на свою молодость, часто, что онъ имѣетъ нечистыя уста и не можетъ исполнить сказаннаго, приступаетъ Серафимъ и очищаетъ грѣхи его <sup>66)</sup>.

Чтобы понять, насколько Златоустъ правильно могъ понимать параболическую и фигуральную рѣчь Писанія, какъ удачно угадывалъ значеніе приточныхъ сказаній можно видѣть изъ слѣдующаго мѣста, въ которомъ онъ сгруппировалъ по возможности всѣ значенія, въ кановыхъ употребляется слово притча. Опредѣливъ притчу какъ загадку, которая сама по себѣ представляетъ одно, а даетъ разумѣть другое <sup>67)</sup> или какъ придорожное изреченіе, переносящее наши мысли отъ чего-нибудь одного ко многому <sup>68)</sup>, Златоустъ придаетъ притчѣ нѣсколько значеній. Притча означаетъ молву и порицаніе, какъ напр. когда говорится: положилъ еси насъ въ притчу во языцѣхъ; притчею называется загадочная рѣчь, которую многіе называютъ вопросомъ, требующимъ разрѣшенія, когда она выражаетъ нѣчто, но изъ самыхъ словъ неясна, заключая въ себѣ сокровенный смыслъ, какъ напр. слова Сампсона: отъ ядущаго ядомое изыде и отъ крѣпкаго изыде сладкое (Суд. 14, 14) и Соломона: уразумѣть же притчу и темное слово (Притч. 1, 4). Называется же притчею и подобіе: ину притчу предложи имъ, глаголя: уиодобна царствіе Божіе чловѣку сѣявшу доброе сѣмя (Мт. 13, 23). Называется же притчею и переносное выраженіе, напр. сыне чловѣчъ рци притчу: орелъ великій великокрылый (Іезек. 17, 1—3). Притчею называется прообразъ и предначертаніе, какъ показываетъ Павелъ, когда говоритъ: вѣроу, приведе Авраамъ Исаака ислу-

<sup>66)</sup> Бес. на 6 гл. кн. пр. Исаія 137—138 стр.

<sup>67)</sup> Обзорніе книги Притчей Солом. 532 стр. Бес. на Св. Пис. 1 томъ.

<sup>68)</sup> Ibid. 539 стр.

знаемъ, и едиnorodнаго приношаше, обѣтованія пріемный: тѣмъ же того и въ притчи пріять, т.-е. въ прообразъ и въ предначертаніи <sup>69)</sup>). Но какъ ни сильно было желаніе Златоуста держаться средины между крайнимъ рационалистическимъ направленіемъ Θεодора Мопсуетскаго и Оригеновымъ направленіемъ, онъ не вездѣ могъ удержать за собою эту средину. Увлеченный стремленіемъ найти въ Ветхомъ Заветѣ доказательства за христіанское ученіе вообще и за догматъ триничности въ частности, защитить то и другое вопреки лжеученіямъ еретиковъ и іудеевъ и доказать историческое явленіе Христа, какъ уже ясно предначертанное въ Ветхомъ Заветѣ, уклонившись отъ строгого историко-грамматическаго принципа антиохійской школы, соединялъ иносказательный смыслъ съ такими мѣстами, которые могутъ съ правомъ удержать за собою одно буквальное пониманіе безъ допущенія таинственнаго. Такъ при объясненіи 44 пс. 9 стиха „смирна и стапки и касія отъ ризъ твоихъ“ приводитъ объясненія другихъ толкователей, изъ которыхъ одинъ въ этихъ словахъ видитъ указаніе на погребеніе Христа, а другой—выраженіе особаго рода помазанія и соглашается съ тѣмъ и другимъ объясненіемъ <sup>70)</sup>). Или объясняя слова 49 пс. 15. ст.: и призови мя въ день скорби Твоя измута и прослави мя—злыми пожеланіями, которыя внушаетъ чловѣку діаволь, говоритъ: не погрѣшитъ и тотъ, кто скажетъ, что днемъ скорби пророкъ называетъ здѣсь и будущій день, въ которой будетъ скорбь непрестанная, ибо пламень будетъ дѣйствовать постоянно <sup>71)</sup>). Или еще при объясненіи 2 и 3 ст. 7 пс., въ которыхъ пророкъ молить о избавленіи своего сына отъ всѣхъ его гонящихъ и чтобы левъ не похищалъ души его, св. Іоаннъ Златоустъ приводитъ изъясненія толковниковъ александрійской школы, которые подъ словами левъ и гонящіе разумѣли діавола и злыхъ духовъ, соглашается съ ними только на томъ основаніи, что въ Свящ. Писаніи діаволь часто называется львомъ <sup>72)</sup>). Произвольнымъ толкованіемъ можно назвать и то объясненіе мѣста пророка.

<sup>69)</sup> Бес. на 48 пс. 406 стр.

<sup>70)</sup> Бес. на 44 пс. 346 стр.

<sup>71)</sup> Бес. на 49 пс. 458 стр.

<sup>72)</sup> Бес. на 7 пс. 40 стр.

Исаи, гдѣ онъ слѣдующія за предсказаніемъ объ Еммануилѣ слова: масло и медъ съѣсть, понимаетъ какъ указаніе на чело-вѣческую природу во Христѣ. „Дабы кто-нибудь, слыша объ Еммануилѣ не впалъ въ ересь Маркіона и въ болѣзнь Валентина касательно домостройства, пророкъ указываетъ на пищу, говоря: масло и медъ съѣсть. А это свойственно не Божеству, но нашей природѣ. Посему Онъ непросто вселился въ чело-вѣка, созданнаго Имъ, но зачался, былъ носимъ во чревѣ въ теченіе девяти мѣсяцевъ, переносилъ и рожденіе, и пелены и пищу приличную первому возрасту, дабы всѣмъ этимъ заградить уста тѣмъ, которые держаютъ отвергать воплощеніе Божіе. Такимъ образомъ пророкъ, удалена провидя это, говоритъ не только о зачатіи и дивномъ рожденіи, но и о пищѣ перваго возраста, которою Христосъ питался въ пеленахъ и т. д. <sup>73)</sup>).

Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что подобныя уклоненія отъ строгаго историко-грамматическаго принципа антихійской школы довольно рѣдки и что такимъ толкованіямъ по большей части онъ не придавалъ объективной цѣны и не считалъ обязательнымъ принятіе ихъ. Такъ напр. отношенія слова Давида: сѣлъ еси на престолѣ, судяй правду, запретилъ еси явкомъ и погубе нечестивый, имя его потребишь еси въ вѣкъ и въ вѣкъ вѣка и проч. къ іудеямъ, прибавляетъ: впрочемъ оставимъ дѣлать такія предположенія любознательнымъ. Или объяснивъ 2 ст. 43 пс. отцы наша возвѣстивша намъ дѣло, еже содѣлалъ еси во днехъ ихъ во днехъ древнихъ—вспоминаніемъ Давида событій, происходившихъ нѣкогда въ Египтѣ, въ пустыняхъ и землѣ Ханаанской, онъ продолжаетъ: можно разумѣть эти слова и въ отношеніи къ намъ въ переносномъ смыслѣ, относя ихъ къ дѣйствіямъ Божественной благодати; къ тому, что мы возведены на небо, что мы удостоились царства, что Богъ содѣлалъ чело-вѣкомъ разрушивъ средостѣніе ограды <sup>74)</sup>). Соединяя съ такими болѣе или менѣе произвольными толкованіями только относительную цѣну, считая ихъ только не безполезными къ назиданію вѣрующихъ, св. Іоаннъ Златоустъ не только не навязывалъ ихъ своимъ слушателямъ какъ вѣрныя толкованія, но

<sup>73)</sup> Толк. на 7 гл. кн. пр. Исаи 165 и 166 стр.

<sup>74)</sup> Бес. на 43 пс. 284 стр.

не давалъ полную свободу слушателямъ раздѣлять или не раздѣлять, принимать или не принимать его объясненія. Такъ напр. въ своей бесѣдѣ на 43 пс. онъ предлагаетъ произволу слушателей объяснять разрушеніе Іерусалима въ переносномъ смыслѣ. „Если хочешь, говоритъ онъ въ этомъ мѣстѣ, это понимать въ переносномъ смыслѣ, то представь превосходныхъ учителей церкви, употребляющихъ слово вмѣсто трубы и разрушающихъ стѣны противниковъ и народы всеоружіемъ. А седмичное число дней предсказываетъ намъ разрушеніе субботы <sup>75)</sup>“. Отсюда очевидно, что Іоаннъ Златоустъ если и увлекался иногда аллегорическими толкованіями, то его увлеченіе аллегоріей отличается отъ Оригеновскаго тѣмъ, что при немъ аллегорическій смыслъ становился все-таки не на первомъ планѣ, а на второмъ и къ нему обращался онъ только въ цѣляхъ сообщенія словамъ своимъ большей назидательности. Самые лучшіе друзья антїохійскаго принципа, какъ напр. Іеронимъ, Августинъ, Григорій Великій не могли избѣжать совершенно склонности къ аллегоризму; но эта склонность проявлялась опять-таки въ интересахъ назидательности, а не изъ пренебреженія къ прямому буквальному смыслу Писанія. Самъ Исидоръ, жившій послѣ Іоанна Златоустаго, не считаетъ бесполезнымъ подобныя аллегоріи, но и беретъ на себя защиту ихъ вопреки пресвитеру Валентину, строгому послѣдователю историко-грамматическаго метода. „Кажется, пишетъ Исидоръ Валентину, ты нисколько не одобряешь тѣхъ, которые при чтеніи Св. Писанія прибѣгаютъ къ изслѣдованію мистическаго смысла; ибо, говоришь ты, они считаютъ себя въ этомъ случаѣ мудрѣе самого Писанія и перенося одно слово на другое приводятъ своихъ слушателей къ заблужденію. Но я не могу обвинить ихъ, когда они общаваются найти въ что разумное, не навязывая тебѣ вопреки твоей воли свои аллегоріи <sup>76)</sup>“.

Но Іоаннъ Златоустъ, увлеченный стремленіемъ доказать Новый Завѣтъ Ветхимъ, стремленіемъ, благодаря которому онъ невольно долженъ былъ стать на скользкій путь аллегорій, которыхъ не избѣгли всѣ толкователи умѣреннаго антїохійскаго

<sup>75)</sup> Ibid. 289 стр.

<sup>76)</sup> Khin. 139 стр.



направленія, оставался все-таки вѣрнымъ послѣдователемъ аѳихійской школы, поставляя главную задачу свою въ изслѣдованіи буквального смысла Писанія. Далекое уклонившись отъ Феодора Мопсуетскаго въ своихъ типическихъ объясненіяхъ, Іоаннъ Златоустъ тѣсно сходится съ нимъ въ строгомъ вниманіи къ буквальному смыслу Священнаго Писанія и къ связямъ мыслей. Іоаннъ Златоустъ, называя антропоморфизмъ дѣломъ неразумія <sup>77)</sup>, а произвольный аллегоризмъ опаснымъ для самой вѣры, касательно связи мыслей писалъ: не надобно просто схватывать слова Писанія и отрывая ихъ отъ тѣла богодухновенныхъ Писаній, брать ихъ отдѣльно и безъ взаимной ихъ связи и произвольно и безотчетно показывать ихъ. Не достаточно сказать о чемъ-нибудь, что оно написано въ Писаніи, но должно читать въ цѣлой связи рѣчи; потому что, если мы будемъ разрывать совокупность и связь изреченій между собою, то произойдутъ многія дурныя мнѣнія <sup>78)</sup>. Руководясь этимъ разумнымъ воззрѣніемъ, Іоаннъ Златоустъ, прежде чѣмъ объяснять самую книгу, считалъ необходимымъ предисылать ей введеніе, въ которомъ должно сказать о писателѣ, о времени написанія и цѣли написанія. „Прежде чѣмъ истолковать книгу, говоритъ онъ въ первой бесѣдѣ на Дѣянія апостольскія, нужно напередъ узнать, кто написалъ эту книгу, потому что таковъ порядокъ лучшаго изслѣдованія. Итакъ нужно изслѣдовать, кто писатель той книги, когда онъ написалъ, о чемъ и для чего, и затѣмъ нужно изслѣдовать, почему она имѣетъ такое надписаніе; ибо и надписаній не должно оставлять безъ вниманія и не вдругъ обращаться къ началу сочиненія, но напередъ должно разсмотрѣть надписаніе книги <sup>79)</sup>. Признавши вышесказанный способъ истолкованія Свящ. Писанія самымъ лучшимъ, онъ во 2 бесѣдѣ на эту книгу занимается рѣшеніемъ слѣдующихъ вопросовъ: почему книга Дѣяній повѣствуя о Петрѣ и Павлѣ, не носитъ соответствующаго самому содержанію надписанія <sup>80)</sup>? Кто писатель этой книги? и приведши при этомъ различныя мнѣнія о писателѣ этой книги.

<sup>77)</sup> 8 бес. на Быт. 120 стр.

<sup>78)</sup> Бес. на 10, 23 Іерем. 306 стр. Бес. на разн. мѣст. Св. Пис. 1 т.

<sup>79)</sup> Ibid. 2 т. 236 стр.

<sup>80)</sup> 2 бес. на Д. ап. 361 стр.

онъ очень основательно приписываетъ ее евангелисту Луку находя въ самомъ Писаніи и даже въ первыхъ словахъ этой книги доказательство въ пользу своего рѣшенія <sup>81)</sup>. Въ вступительной бесѣдѣ на посланія апостола Павла къ коринтянамъ, Іоаннъ Златоустъ рассказываетъ исторію города Коринѳа, объ его значеніи въ торговомъ и умственномъ отношеніи, о насажденіи между ними ап. Павломъ христіанства, объ образованіи между ними партій, объ участіи ихъ въ яденіи идоложертвеннаго и первыя два событія рассматриваетъ какъ поводъ къ написанію посланія. Въ предисловіи своемъ къ истолкованію посланія ап. Павла къ евреямъ, Іоаннъ Златоустъ занимается рѣшеніемъ такого вопроса, почему апостолъ Павелъ, не будучи учителемъ іудеевъ, пишетъ къ нимъ посланіе; сообщаетъ свѣдѣнія о мѣстѣ написанія, о характерѣ посланія и проч. <sup>82)</sup>. Въ предисловіи къ истолкованіямъ посланія къ римлянамъ, онъ пишетъ о цѣли написанія, о времени написанія, причемъ, на основаніи 15 гл. 25 и 26 и 6 гл. 4 ст. 1 Кор. онъ совершенно правильно полагаетъ, что это посланіе написано послѣ посланія къ коринтянамъ и прежде посланія къ колоссяамъ, которое онъ относитъ ко времени узъ ап. Павла въ Римѣ. Къ этому же времени онъ относитъ и посланія ап. Павла къ Филимону, ефесеямъ, филиппейцамъ и Тимоѳею, изъ которыхъ первое посланіе онъ признаетъ, что оно написано ранѣ посланія къ колоссяамъ <sup>83)</sup>, а послѣднее, на основаніи 2 посланія къ Тимоѳею 6 гл. 6 ст., онъ считаетъ послѣднимъ изъ всѣхъ посланій апостола Павла. Предпосылая цѣлымъ книгамъ такія введенія, въ которыхъ рассматриваетъ онъ время, мѣсто и цѣль написанія и содержаніе книги, Іоаннъ Златоустъ показываетъ и причину, почему онъ держится такого метода изслѣдованія. „Никто не думай, говоритъ онъ, что трудъ сей излишенъ, и что такое изслѣдованіе есть дѣло пустаго любопытства. Напротивъ время посланій не мало служитъ намъ къ объясненію посланія. Такъ примѣчаю, что Павелъ къ римлянамъ и колоссянамъ пишетъ хотя объ одномъ и

<sup>81)</sup> 2 бес. на Д. Ап. 262 стр. Бес. на раз. мѣст. Св. Пис. 2 т.

<sup>82)</sup> Предисл. къ толк. на посл. къ Евр. стр. 6.

<sup>83)</sup> Предислов. къ истолкованію на посл. къ Римл. стр. 4—6 снес. пред. къ Евр. стр. 6.

томъ же, впрочемъ неодинаково. Къ римлянамъ онъ пишетъ съ большимъ снисхожденіемъ, а къ колоссянамъ съ большею свободою. Выявнувъ же въ причину такой разности нахожу оную не въ иномъ чемъ, какъ во времени обстоятельствъ<sup>44)</sup>.

Послѣ предисловія и введенія въ книги Писаній, посредствомъ которыхъ Іоаннъ Златоустъ вѣрнѣе могъ объяснить и освѣтить и отдѣльныя мѣста книгъ, слѣдуетъ уже самое объясненіе текста въ порядкѣ главъ и стиховъ В. Завѣта по переводу 70 толковниковъ, которому онъ отдавалъ преимущество предъ всѣми другими переводами. Такъ напр. по поводу неточности этихъ переводовъ, въ которыхъ слово. Дѣва (Ис. 7, 14) переведено словомъ *γαρίας* (женщина), Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „мы напередъ скажемъ, что семьдесятъ толковниковъ по справедливости предъ всѣми прочими заслуживаютъ большее вѣроятіе“. Іоаннъ Златоустъ указываетъ и причину, почему онъ считаетъ этотъ переводъ заслуживающимъ большее вѣроятіе. Ибо тѣ переводчики переводили, продолжаетъ Іоаннъ Златоустъ, и послѣ пришествія Христова оставаясь іудеями; а потому справедливо можно подозрѣвать, что они сказали такъ больше по враждѣ и съ наиреніемъ затемнили пророчество. Семьдесятъ же, которые за сто или болѣе лѣтъ до пришествія Христова такимъ большимъ обществомъ приступили къ сему дѣлу, свободны отъ всякаго подозрѣнія; они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласію преимущественно заслуживаютъ вѣроятія.

Но при всемъ глубокомъ уваженіи къ переводу семидесяти какъ къ переводу богодухновенному, Іоаннъ Златоустъ считалъ не лишнимъ и даже необходимымъ подлѣ текста семидесяти толковниковъ приводить еврейскій текстъ, какъ онъ написанъ былъ греческими буквами въ гепзаплахъ Оригена. Но его цитированіе еврейскаго текста, при недостаточномъ знаніи еврейскаго языка, ограничивалось только однимъ приведеніемъ его, безъ соединенія съ нимъ какихъ-либо замѣчаній. Такъ напр. относительно техническаго надписанія 2 псалма Іоаннъ Златоустъ ограничивается только тѣмъ, что послѣ текста семидесяти приводитъ онъ еврейскій текстъ: *ο δε εβραϊος λαμνασσιθ α αραβιθ*. Точно также поступаетъ и при надписаніи 11 псалма. Іоаннъ Златоустъ очевидно

<sup>44)</sup> Предислов. къ послан. къ Римл. 6 стр.

здѣсь впадаетъ въ ту ошибку, что видитъ въ этихъ и подобныхъ надписаніяхъ псалмовъ не музыкальное техническое выраженіе, но оглавленіе содержанія. И при приведеніи еврейскаго текста Іоаннъ Златоустъ старается найти въ немъ только обоснованіе и доказательство тексту 70 толковниковъ. Такъ напр. 3 ст. 44 псалма приводитъ онъ сначала по семидесяти, и потомъ по еврейскому тексту и давши объясненіе по переводу перваго, онъ прибавляетъ: то же выражено и еврейскимъ словомъ фарисей (φαρῖς), которое привели для васъ въ чтеніи текста <sup>85)</sup>.

Но св. Іоаннъ Златоустъ, сознавая свое безсиліе въ знаніи еврейскаго языка, никогда не произноситъ рѣшительнаго суда о еврейскомъ текстѣ Библии. Такъ напр. при объясненіи 1 гл. 8 ст. онъ говоритъ: хорошо знакомые съ еврейскимъ языкомъ говорятъ, что слово небо у евреевъ употребляется во множественномъ числѣ; это же подтверждаютъ и знающіе сирскій языкъ. „Никто, говорятъ, на ихъ языкѣ не скажетъ небо, но небеса“ <sup>86)</sup>. Или при объясненіи 7 гл. 18 ст. Ис. „и пчелъ яже есть во странѣ ассирійстѣй“, Іоаннъ Златоустъ говоритъ: въ сирскомъ еврейскомъ текстѣ, какъ говорятъ, сказано: не пчелъ, но осамъ (σφικας) <sup>87)</sup>. Такая нерѣшительность Іоанна Златоуста въ употребленіи и объясненіи еврейскаго текста объясняется тѣмъ, что знаніе еврейскаго языка онъ приобрѣлъ только изъ толкованій греческихъ, хотя по мѣсту рожденія — въ Антиохіи, гдѣ простой народъ говорилъ по-сирски, онъ могъ знать сирскій языкъ, сродный съ еврейскимъ. Занятый исключительно греческою ученостію, онъ не могъ такъ хорошо понимать духъ еврейскаго и сирскаго языковъ, какъ понималъ его Ефремъ сирянинъ, а потому по необходимости держался преимущественно греческаго перевода. Притомъ незнаніе еврейскаго языка было всеобщимъ почти явленіемъ между отцами Востока и Запада. Не говоря уже о Западѣ, на долю котораго не досталось ни оригинала Ветхаго Завѣта, которымъ бы онъ могъ пользоваться, такъ какъ знаніе еврейскаго языка тамъ совершенно исчезло, ни оригинала новозавѣтныхъ книгъ, такъ какъ греческій языкъ

<sup>85)</sup> Бес. на 44 пс. 393 стр.

<sup>86)</sup> 4 бес. на Быт. 53 стр.

<sup>87)</sup> Бес. на 7 гл. Ис. 171 стр.

паль тамъ вмѣстѣ съ еврейскимъ, даже Востокъ не могъ похвалиться экзегетическими трудами, хотя и имѣлъ подъ руками оригинальный текстъ новозавѣтныхъ Писаній, а Ветхій Завѣтъ могъ замѣнить буквальнымъ греческимъ переводомъ. Знаніе оригинальнаго текста было необходимо, но благодаря недостатку вспомогательныхъ средствъ серьезное толкованіе не могло сразу возвыситься надъ модною аллегоріею и освободиться изъ-подъ вліянія богословскихъ споровъ. Причина, почему экзегесъ стоялъ такъ низко, почему лучший методъ не могъ найти себѣ прочнаго мѣста, лежитъ въ духѣ и отношеніи стараго вѣка и въ его господствующемъ экзегетическомъ вкусѣ. Духъ полемики, продолжавшейся цѣлыя столѣтія, воодушевлялъ людей и впуывалъ въ споры, которыми интересовались тогда, почему и при истолкованіи Священнаго Писанія смотрѣли на побѣду въ диалектикѣ какъ на единственную цѣль экзегеса. Находили въ Библии только то, что хотѣли находить и должны были находить въ видахъ побѣды. И эта-то жаркая полемика, охватившая почти поголовно весь Востокъ и Западъ, и была причиною ограниченія знанія и тормазомъ серьезнаго научнаго истолкованія Библии. Даже друзья антиохійскаго метода за немногими еимологическими замѣчаніями ограничивались только большею частію перифразомъ. При недостаткѣ знанія еврейскаго языка отцы по необходимости должны были переводъ семидесяти толковниковъ приравнять къ оригинальному тексту Писанія, держаться и полагать въ основаніе своихъ толкованій. А это приравниваніе перевода 70 къ оригиналу конечно не могло не мѣшать развитію свободнаго научнаго экзегеса. Правда переводы на народномъ языкѣ распространялись въ довольно большомъ количествѣ экземпляровъ, но эти переводы нисколько не могли помочь дѣлу экзегеса и могли услужить только развѣ на пути моральной мистики. Вотъ почему и Іоаннъ Златоустъ, раздѣлявшій глубокое уваженіе своихъ предшественниковъ къ переводу семидесяти толковниковъ, какъ къ переводу богодухновенному, при недостаточномъ знаніи еврейскаго языка, не могъ иногда установить ни правильнаго чтенія, ни строго-научнаго истолкованія на Ветхій Завѣтъ. Но уже одно его хотя чистое цитированіе еврейскаго текста наряду съ текстомъ по переводу семидесяти возвышаетъ его надъ всѣми истолкователями предшествующаго

времени, потому что оно громко и краснорѣчиво говоритъ о его сознаніи недостаточности для истолкованія одного перевода семидесяти и о его стремленіи какъ можно ближе къ оригиналу передать текстъ семидесяти толковниковъ. Это желаніе по возможности установить правильное чтеніе текста ветхозавѣтныхъ Писаній видно и изъ того, что онъ переводъ семидесяти толковниковъ, насколько только позволялъ ему бесѣдовательный видъ толкованій, старался сличать съ другими переводами, помѣщенными въ гепзаплахъ Оригена. Но и здѣсь въслѣдствіе недостаточнаго знанія еврейскаго языка, Іоаннъ Златоустъ ограничивался большею частію только однимъ голымъ цитированіемъ, не прилагая къ нимъ никакихъ критическихъ изслѣдованій о сравнительной вѣрности и близости ихъ къ оригиналу и не соединяя съ нимъ никакихъ широкихъ замѣчаній. Такъ напр. при объясненіи 9 псалма Іоаннъ Златоустъ ограничивается только тѣмъ, что приводитъ текстъ сначала по семидесяти, потомъ по Симмаху, Акилы и неизвѣстнаго переводчика и потомъ прямо приступаетъ уже къ объясненію 2 стиха. Точно также поступаетъ Іоаннъ Златоустъ и при чтеніи надписаній 10, 44, 45 и др. псалмовъ, такъ что въ этомъ случаѣ нужно отдать предпочтеніе блаженному Теодориту, который хотя и рѣже приводитъ варианты различныхъ переводовъ, но дѣлаетъ изъ нихъ гораздо лучшее употребленіе, потому что присоединяетъ къ нимъ свои объясненія, чѣмъ они могли послужить и послужили ему. Такъ напр. къ надписанію 9 псалма, которое по переводу семидесяти читается такъ: въ конецъ отъ сына, псаломъ Давида, Теодоритъ прибавляетъ: Симмахъ перевелъ: побѣдная пѣснь о смерти сына, Акила: побѣдодавцу сына юности, а Теодотіонъ о цвѣтущей юности сына и потомъ замѣчаетъ: поелику всѣ, упомянувъ согласно о сынѣ, научаютъ насъ тому, что и сей псаломъ содержитъ въ себѣ пророчество о побѣдѣ надъ смертію Владыки Христа <sup>86)</sup>).

Впрочемъ и Іоаннъ Златоустъ не вездѣ ограничивается при цитированіи другихъ переводовъ однимъ упоминаніемъ ихъ; онъ иногда старается соединить съ ними гораздо большее значеніе,

<sup>86)</sup> Твор. св. отцевъ, изданыя въ Моск. академіи т. 27. Слич. истолков. надпис. 7 ис. 44 стр. *ibid.*

когда приводить ихъ для того, чтобы усилить и доказать свои сужденія. Такъ напр. 3 ст. 11 пс., приведши сначала по переводу семидесяти, а потомъ по переводу Симмаха, даетъ толкованіе текста сначала по переводу семидесяти, которое расширяетъ подробнымъ перифразомъ перевода Симмаха. Если же цитируемый переводъ настолько разнится отъ перевода семидесяти, что вызываетъ на другое объясненіе, Іоаннъ Златоустъ даетъ два объясненія. Приведши напр. 2 ст. 137 пс. по переводу семидесяти, который читается такъ: предъ ангелы воспою тебѣ... а потомъ по переводу Акилы, у котораго слово *ангелы* замѣнено словомъ *богами*, Іоаннъ Златоустъ продолжаетъ: если Давидъ говоритъ объ ангелахъ небесныхъ, то слова его имѣютъ такой смыслъ: постараюсь пѣть вмѣстѣ съ ангелами, буду соревновать имъ, ликовать съ ними. Если же примемъ эти слова по изъясненію другихъ переводчиковъ, то, мнѣ кажется, онъ говоритъ о священникахъ, ибо Писаніе часто называетъ ихъ богами (Исх. 22, 12). Если послѣднее, то сказанное нужно понимать такъ; со священниками и въ ихъ присутствіи воспою тебѣ. Впрочемъ въ подобныхъ случаяхъ Іоаннъ Златоустъ чаще всего даетъ одно объясненіе по переводу 70 толковниковъ.

Этимъ недостаточнымъ знаніемъ еврейскаго языка и мало пригоднымъ пользованіемъ переводами Акилы, Симмаха, Θεодотіана и другихъ неизвѣстныхъ переводчиковъ между прочимъ и объясняется тотъ фактъ, что толкованія Іоанна Златоуста на Новый Завѣтъ, хотя и писанныя по одному и тому же методу, имѣютъ преимущество предъ истолкованіями Ветхаго Завѣта. Основательное знаніе греческаго языка, простиравшееся и на духъ и на формы языка, поставило Іоанна Златоуста на степень самаго превосходнаго толкователя Новаго Завѣта. Онъ былъ руководителемъ и для лексикографовъ и для грамматиковъ и для толковниковъ всего послѣдующаго за нимъ времени. Морисъ говоритъ, что въ Іоаннѣ Златоустѣ было все, что требуется отъ истолкователя грамматика, и Эрнестъ, что вся древность не представляетъ лучше толкованій Златоустаго \*). Тол-

\*) *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana*, G. Rosenmüller 285.

кованія Іоанна Златоустаго показываютъ глубокое пониманіе новозавѣтнаго домостроительства и глубокое проникновеніе въ міръ новозавѣтныхъ идей. Мы впрочемъ ошибемся, если это различіе толкованій на Ветхій и Новый Завѣтъ будемъ объяснять только количествомъ ученыхъ вспомогательныхъ средствъ, какими онъ могъ пользоваться при истолкованіи того и другаго завѣтовъ, ошибемся, если превосходство толкованій на новозавѣтныя писанія предъ толкованіями на ветхозавѣтныя объяснимъ только однимъ знаніемъ греческаго языка. Всякій, думаемъ, согласится, что благодаря одному знанію греческаго языка, Іоаннъ Златоустъ не былъ бы такимъ превосходнымъ истолкователемъ Писанія, какимъ онъ есть и какимъ признаютъ его всѣ. Самое вѣрное и полное знаніе Слова Божія Іоаннъ Златоустъ заимствовалъ изъ духа ученія Христова и Апостольскаго. Вотъ почему самыя лучшія знатоки языковъ, но не усвоившіе духа новозавѣтныхъ писаній, являются еще очень далекими отъ совершенства въ своихъ толкованіяхъ. Тѣмъ болѣе долженъ принадлежать Іоанну Златоусту эпитетъ превосходнаго толкователя, что самъ онъ, зная основанія чистаго греческаго языка, видѣлъ и признавался, что языкъ Новаго Завѣта не есть языкъ чистый, обработанный языкъ греческій, тѣмъ не менѣе объяснялъ его такъ, какъ желали бы объяснять его и другіе, и объяснялъ его такъ потому, что понималъ духъ Христовъ. Чтобы видѣть послѣднее достаточно прочесть первую бесѣду на Евангеліе отъ Маттея и двѣ первыя бесѣды на посланія ап. Павла къ Римлянамъ. Но и въ своихъ толкованіяхъ на Новый Завѣтъ Іоаннъ Златоустъ не вездѣ одинаковъ. Неодинаковое достоинство этихъ толкованій объясняется тѣми различными обстоятельствами, въ которыхъ онъ находился во время своего пастырскаго служенія въ Антиохіи и Константинополѣ. Фотій замѣчаетъ, что Іоаннъ Златоустъ во время занятій дѣлами пастыря не имѣлъ свободы такъ обрабатывать свои толкованія на Апостола, какъ онъ обрабатывалъ ихъ въ Антиохіи. Замѣчаніе справедливое, отвѣчаетъ на это еп. Филаретъ, не только по отношенію ко всѣмъ бесѣдамъ Константинопольскимъ, но и по отношенію ко всему времени пребыванія Іоанна Златоустаго въ Антиохіи <sup>90</sup>). Нѣтъ никакого сомнѣнія, что первое мѣсто между

<sup>90</sup>) Ученіе объ отцахъ церкви еп. Филарета 329 стр.



всѣми его толкованіями на Новый Заветъ занимають его бесѣды на Евангеліе отъ Матѳея. Эти толкованія еще при жизни Іоанна Златоуста переведены были на латинскій и сирскій языки. На первый языкъ переведены были Аніаномъ діакономъ Пелединскимъ, современникомъ бл. Августина. Что касается второго перевода—на сирскій языкъ, то уже Кемаія, сирскій писатель, свидѣтельствуетъ о бесѣдахъ на Евангеліе отъ Матѳея, Іоанна и посланія Павловы <sup>21)</sup>. Не говоря уже о томъ, что въ этихъ толкованіяхъ обращается вниманіе на букввальное значеніе слова, что составляетъ, можно сказать, общую характеристическую черту всѣхъ его толкованій, Іоаннъ Златоустъ занимается при полнотѣ и точности объясненія сличеніемъ повѣствованій евангелиста Матѳея съ повѣствованіями другихъ евангелистовъ, обращаетъ строгое вниманіе на время и случаи событій и чудесъ и т. п. <sup>22)</sup>. Тома Аквинатъ, великій церковный учитель среднихъ вѣковъ, такъ высоко цѣнилъ эти толкованія на Матѳея, что онъ, какъ онъ самъ говорилъ, не промѣнялъ бы ихъ на цѣлый Парижъ <sup>23)</sup>.

Едва ли уступаютъ по своему достоинству и толкованія на посланія ап. Павла. О бесѣдахъ Іоанна Златоуста на посланіе ап. Павла къ Римлянамъ писалъ Исидоръ Пелусіотъ: я такъ думаю, что еслибы божественный Павелъ захотѣлъ языкомъ аттическимъ объяснять себя самого: то онъ не иначе сталъ бы толковать, какъ толковалъ знаменитый Златоустъ: такъ толкованіе его блещетъ анепимемами, изяществомъ и точными выраженіями <sup>24)</sup>.

По точности объясненія словъ Апостола высокое мѣсто занимають объясненія Іоанна Златоуста на посланіе ап. Павла къ Галатамъ. Они болѣе, чѣмъ всѣ другія толкованія Іоанна Златоустаго, приближаются къ подлинному виду комментарий, потому что преимущественно состоятъ изъ объясненія словъ Апостола, безъ уклоненій къ нравственнымъ наставленіямъ. Послѣ истолкованій на посланіе къ Галатамъ, къ лучшимъ тол-

<sup>21)</sup> Ibid. 140 стр.

<sup>22)</sup> Chin. 152 стр.

<sup>23)</sup> 15 бес. на Мѳ. 288 стр.

<sup>24)</sup> Ученіе объ отцахъ церкви Филарета 380 стр.

кованіямъ можно отнести толкованіе его на первое посланіе ап. Павла къ Коринѳянамъ и на посланіе къ Евсеямъ. Да и не удивительно, что толкованіе Іоанна Златоустаго на посланія ап. Павла отличаются большими достоинствами, чѣмъ толкованія на другія книги Писанія, потому что онъ съ величайшимъ прилежаніемъ занимался объясненіемъ Писаній этого апостола. Онъ такъ уважалъ апостола Павла, такъ благоговѣлъ предъ нимъ, что предпочиталъ его всѣмъ святымъ и въ его прекрасной душѣ видѣлъ не просто человѣческую душу, но высшую человѣческой—ангельскую душу. Это свое уваженіе и благоговѣніе къ Апостолу онъ выразилъ въ 7 бесѣдахъ „о похвалѣ ап. Павла“. Люблю, говоритъ Іоаннъ Златоустъ, останавливаться на этомъ мужѣ и созерцать красоту его добродѣтели.

Изъ всѣхъ толкованій Іоанна Златоустаго менѣе всѣхъ отличаются совершенствами его бесѣды на Дѣянія Апостольскія, такъ что на основаніи этого несовершенства нѣкоторые сомнѣвались въ ихъ принадлежности Іоанну Златоусту, наприм. Эразмъ Роттердамскій, который не находитъ ничего въ нихъ достойнаго Іоанна Златоуста \*). Но Фотій, прочитавшій 50 бесѣдъ на Дѣянія Апостольскія, предпочитаетъ ихъ по изяществу стиля бесѣдамъ на книгу Бытія. Іаковъ Билль признаетъ только, что при объясненіи книги Дѣяній Апостольскихъ Іоаннъ Златоустъ короче, менѣе тщателенъ, чѣмъ какимъ онъ является по своему обыкновенію въ другихъ бесѣдахъ. Симонъ Рихтеръ, хотя и говоритъ, что стиль и методъ изслѣдованія не должны быть признаны менѣе тщательными въ этихъ бесѣдахъ, но не отрицаетъ той мысли, что на эти бесѣды Іоаннъ Златоустъ употребилъ менѣе прилежанія, чѣмъ сколько онъ употреблялъ на другія бесѣды. Но если примемъ во вниманіе время написанія этихъ бесѣдъ, намъ будетъ ясно, почему бесѣды на Дѣянія Апостольскія отличаются меньшимъ достоинствомъ сравнительно съ другими бесѣдами. Этотъ недостатокъ во вѣншей обработкѣ объясняется тѣмъ, что онѣ говорены въ смутное время въ жизни Іоанна Златоуста, вслѣдствіе чего Іоаннъ Златоустъ не могъ внимательно просмотрѣть записокъ, писанныхъ со словъ его другими. Притомъ нужно оказать и то, что бесѣды на Дѣянія

\*) Rosenmüller—289 стр.

Апостольскія, если и уступаютъ прочимъ въ красотѣ слога и отчетливости въ толкованіяхъ, то въ нравственныхъ наставленіяхъ онѣ даже превышаютъ нѣкоторыя изъ другихъ толковательныхъ бесѣдъ.

Теперь мы укажемъ самыя правила, которыхъ св. Іоаннъ Златоустъ держался при истолкованіи св. Писанія.

Чтобы удержаться на почвѣ антиохійскихъ началъ, Іоаннъ Златоустъ въ своемъ истолкованіи долженъ былъ держаться какихъ-нибудь общихъ правилъ. Мы разумѣемъ не теоретическія какія-нибудь, а практическія правила, которыми онъ руководствовался въ истолкованіи св. Писанія. Какъ на такія правила мы можемъ указать на слѣдующія:

1) Объясненіе Библии самою Библіею. Всѣ священные писатели, какъ руководимые и вдохновляемые однимъ и тѣмъ же Святымъ Духомъ, различаясь между собою въ формѣ изложенія, естественно должны быть согласны въ своихъ воззрѣніяхъ; поэтому неясное у одного писателя должно объясняться ясными мѣстами другаго писателя.

2) Руководство преданіемъ церкви. Иринеи говорилъ, что въ случаѣ недоумѣнія относительно смысла какого-либо мѣста Писанія, лучше всего должно обращаться за разрѣшеніемъ къ древней церкви, гдѣ есть еще и апостольская кафедра. Серапіонъ епископъ Антиохійскій указываетъ тѣсную связь между св. Писаніемъ и Преданіемъ. „Мы принимаемъ, говоритъ онъ, ап. Петра и другихъ апостоловъ такъ-же, какъ самого Христа; но если нѣчто носитъ фальшивое надписаніе, то мы обратимся къ доброму основанію: мы знаемъ, что мы не получили этого отъ преданія“. Тертуліанъ въ согласіи съ Иринеемъ говоритъ: въ свящ. Писаніи содержится много мѣстъ, которыя можно толковать такъ или иначе; поэтому, чтобы не удалиться отъ настоящаго смысла ихъ, должно держаться того, какъ смотрѣли въ древнѣйшія времена церкви.

3) *Sensus communis ecclesiae*. Что принимается большинствомъ, то истинно, чего напротивъ не принимаетъ большинство, то едва ли можетъ быть вѣрно.

Всѣ эти начала были общими практическими началами у всѣхъ почти экзегетовъ средняго направленія между оригеновскимъ и рационалистическимъ Θεодора Мопсуетскаго, какъ на примѣръ у

Василія Великаго, Григорія Богослова и др. И Златоустъ при своемъ истолкованіи предполагаетъ совершенно православное основаніе экзегеса, — но при этомъ онъ болѣе, чѣмъ всѣ другіе умѣеть удержаться на почвѣ антиохійскихъ началъ и удержатъ за собою свободу изслѣдованія.

Развиваясь съ ранней молодости подъ вліяніемъ Священнаго Писанія и на Свящ. Писаніи, онъ разсматривалъ Священное Писаніе какъ независимый и самъ себя объясняющій источникъ знанія вѣры и истины. Къ этому-то источнику Іоаннъ Златоустъ и хотѣлъ привести каждаго. Тому изъ язычниковъ, котораго призывали къ вѣрѣ и который отвѣчалъ, что они не могутъ знать, что должно принимать за истину, когда такъ много изъ-за этого между христіанами враждующихъ другъ съ другомъ сектъ и что онъ самъ ничего не знаетъ безъ Свящ. Писанія, Іоаннъ Златоустъ говорилъ: еслибы мы говорили, что нужно вѣрить умствованіямъ, то ты справедливо могъ бы смущаться, если же мы говоримъ, что нужно вѣровать Писаніямъ, которыя просты и истинны, то тебѣ легко найти требуемое. Кто согласенъ съ Писаніями, тотъ христіанинъ, а кто не согласенъ съ ними, тотъ далеко отъ истины<sup>96)</sup>. А далѣе прибавляетъ къ этому и основаніе. „А что если язычникъ скажетъ: Писаніе говоритъ такъ, а ты говоришь другое и изъясняешь Писаніе иначе, и извращаешь смыслъ его“? Въмѣсто того, чтобы предлагающаго такой вопросъ отослать къ авторитету церкви и ея преданію, какъ дѣлалъ Августинъ и предшествующіе ему учителя Востока и Запада, онъ поощряетъ только свободное собственное изслѣдованіе, когда на предложенный вопросъ отвѣчаетъ тоже вопросомъ: развѣ ты не знаешь своего ума и разсудка?<sup>97)</sup> Въ спорахъ съ еретиками Іоаннъ Златоустъ точно также совѣтуетъ своимъ слушателямъ опираться не на преданіе, не на авторитетъ церкви, къ которому легче всего можно было бы прибѣгнуть въ этомъ случаѣ, но непосредственно на Священное Писаніе. „Удержи, говорить имъ, языкъ свой, и обуздай, и не позволяй ему удалиться или уклоняться въ лабиринтъ умозаключеній, но держи и поражай не рукою, а словомъ, и не давай ему дѣлать

<sup>96)</sup> 33 бес. на Дѣян. апост. 89 стр.

<sup>97)</sup> Ibid 89 стр.

различенія и извороты, коихъ онъ желаетъ. Отъ того еретикъ и приводятъ въ смущеніе тѣхъ, съ кѣмъ разсуждаютъ, что мы слѣдуемъ за ними, а не законамъ божественныхъ Писаній. Итакъ окружи его со всѣхъ сторонъ стѣною, свидѣтельствами изъ Писаній, и онъ не въ состояніи будетъ и устъ открыть“<sup>99)</sup>. И вездѣ Іоаннъ Златоустъ совѣтуетъ обращаться къ Священному Писанію. „Не ожидай, говоритъ Іоаннъ Златоустъ въ посланіи къ Колоссяамъ, другаго учителя: есть у тебя Слово Божіе, никто не научитъ тебя такъ, какъ оно“<sup>100)</sup>. Владыка у насъ челоуѣколюбивый: какъ увидитъ, что мы стараемся и весьма усердствуемъ объ уразумѣніи божественныхъ словесъ, то не попускаетъ уже намъ нуждаться въ чемъ-либо, но тотчасъ просвѣщаетъ нашъ умъ, даруетъ намъ свое озареніе, и по великой премудрости своей сообщаетъ душѣ нашей истинное ученіе“<sup>100)</sup>. Какой методъ предлагалъ при изъясненіи Священнаго Писанія своимъ слушателямъ, такого же метода держался и самъ въ своихъ объясненіяхъ. Такъ при изъясненіи тѣхъ мѣстъ, на которыя ссылались еретики и при изъясненіи которыхъ, въ оппозицію еретикамъ легче всего можно было бы опираться на авторитетъ церкви, Іоаннъ Златоустъ слѣдуетъ вышесказанному методу. Такъ объясняя 4 стихъ 1 гл. Ев. отъ Іоанна Іоаннъ Златоустъ говоритъ: какимъ образомъ, если Сынъ есть животъ, могло быть когда нибудь время, въ которое Онъ не былъ? <sup>101)</sup> Ибо если Онъ есть животъ, какъ Онъ и дѣйствительно есть, то всѣ согласятся, что жизнь должна существовать всегда, быть безначальною и безконечною. Если же было время, когда его не было, то какимъ образомъ онъ былъ бы жизнью другихъ существъ, не бывъ нѣкогда самъ жизнью и т. д. <sup>102)</sup>. Этимъ воззрѣніемъ на Библию, какъ на единственный источникъ и руководство къ объясненію ея самой и объясняется въ его бесѣдахъ тотъ параллелизмъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ мѣстъ, къ которому онъ при-

<sup>99)</sup> Бес. 1-я о пророчествахъ Вет. Заѣта 8—9 стр. 1 т.

<sup>100)</sup> 9 бес. на посл. къ Колос. 144 стр.

<sup>100)</sup> 24 бес. на Быт. 4 стр. 2 кн.

<sup>101)</sup> Здѣсь Іоаннъ Златоустъ очевидно имѣетъ въ виду выраженіе аріанъ о Сынѣ Божіемъ:  $\eta\nu$ ,  $\delta\tau\epsilon$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\eta\nu$ .

<sup>102)</sup> 4 бес. на Іоан. 65 стр. и 5 б. 75 стр.

бѣгать, какъ къ самому лучшему средству правильного объясненія <sup>103)</sup>.

Итакъ очевидно, что при подобномъ характерѣ объясненій Писанія, преданію, какъ руководству при истолкованіи Писанія, оставалось занять только второстепенное мѣсто <sup>104)</sup>. И у св. Іоанна Златоуста положительныя и непосредственныя истолкованія свящ. текста преданіемъ весьма рѣдки <sup>105)</sup>. Правда Іоаннъ Златоустъ часто дополняетъ свои толкованія толкованіями другихъ экзегетовъ и приводитъ эти толкованія иногда не очень разборчиво, но за то не соединяетъ съ ними и значенія достовѣрнаго объясненія. Иногда онъ приводитъ на одно и то же мѣсто два объясненія, предоставляя имъ обоимъ право наравнѣ съ своими объясненіями. Объяснень 1-й стихъ 3 гл. книги пророка Даниила: „Въ лѣто осмонадесятое Навуходносоръ царь сотвори тѣло (εικονα) злато... и постави е на полѣ Деирѣ“ увлеченіемъ Навуходносора своею гордостію, Іоаннъ Златоустъ приводитъ объясненія и другихъ толковниковъ: „Нѣкоторые утверждаютъ, что онъ вспомнилъ о томъ образѣ, который показанъ былъ во снѣ, а другіе говорятъ, что онъ хотѣлъ возвести себя въ число боговъ <sup>106)</sup>. Но не вездѣ Іоаннъ Златоустъ приведенныя объясненія оставляетъ безъ критики; большею частію въ приведеніи объясненій другихъ экзегетовъ онъ остается вѣрнымъ принципамъ антиохійской школы. Всѣ объясненія, несогласныя съ принципами антиохійской школы, онъ отвергаетъ какъ произвольныя. Наряду съ объясненіемъ Священнаго Писанія самимъ же Свящ. Писаніемъ

<sup>103)</sup> 16 бес. на Мѡ. 380 стр. 341, 347, 17 бес. 364, 398 стр. 18 бес. 447 стр. 39 бес. на Быт. 86 стр. 27, 210 и др. 13 бес. на Быт. 208 стр.

<sup>104)</sup> Правда Златоустъ въ согласіи съ древнимъ убѣжденіемъ церкви объ отношеніи Священнаго Писанія къ преданію, говоритъ въ одномъ мѣстѣ: апостоли написали не все, но многое передали устно, поэтому какъ преданіе такъ и Писаніе равно заслуживаютъ вѣроятія. Поэтому мы держимъ преданіе церкви за достовѣрное. Но заключать отсюда къ равноправности этихъ источниковъ ученія еще нельзя. Всякій конечно согласится, что есть громадное различіе между словами: Писаніе есть Слово Божіе, источникъ вѣри, норма жизни, средство во спасенію и утѣшенію совѣсти, и словами: преданіе достовѣрно. Изъ сопоставленія этихъ мѣстъ можно придти только къ признанію исключительнаго авторитета за Св. Писаніемъ и относительнаго достоинства за преданіемъ.

<sup>105)</sup> 1 бес. на Мѡ. 9—10 стр. 3 бес. 41 стр.

<sup>106)</sup> Бес. на Св. Писаніе 1 т. 353 стр.

и въ рѣдкихъ случаяхъ церковнымъ преданіемъ и авторитетомъ отцовъ, отличающихся благодатными дарами и высокою проницательностію <sup>107)</sup>, Іоаннъ Златоустъ допускалъ въ основаніе своихъ толкованій и научные аппараты и тѣмъ фактически доказалъ, что строго научное толкованіе нисколько не противорѣчитъ церковному принципу. Іоаннъ Златоустъ пользовался реальнымъ знаніемъ вездѣ, гдѣ можно посредствомъ него освѣтить и уяснить самый текстъ Писанія. При этомъ Іоаннъ Златоустъ обнаруживаетъ величайшее знакомство съ религіозно-теократическими постановленіями Іудеевъ, съ ихъ политическими и социальными отношеніями <sup>108)</sup> и съ исторіею Римлянъ, Вавилонянъ и другихъ народовъ, которые упоминаются въ Писаніяхъ. Хронологическія, астрономическія <sup>109)</sup>, географическія и историческія замѣчанія встрѣчаются у Іоанна Златоуста въ каждой бесѣдѣ на всѣ книги Писанія <sup>110)</sup>. При объясненіи библейскихъ событій Іоаннъ Златоустъ выступаетъ изъ своего времени и переносится въ прошлое, чтобы установить правильный взглядъ на библейскія событія и лица. Глубокое основаніе религіознаго чувства, логическій анализъ, психологическій взглядъ и правильный тактъ освѣщаетъ ему задачу толкованія и даетъ возможность мѣтко угадывать мысль автора. Не лишнимъ, кажется, здѣсь привести нѣсколько примѣровъ его объясненій, чтобы показать насколько онъ могъ освѣтить различныя библейскія событія. Приступая къ объясненію библейскаго факта о кровосмѣшеніи дочерей Лота, Іоаннъ Златоустъ говоритъ: посмотри, какъ Писаніе, обо всемъ повѣствуя съ ясностію и давая намъ разумѣть намѣреніе дочерей праведника, представляетъ достаточное оправданіе и для нихъ и для праведника, дабы никто по случаю такого событія не осуждалъ ни праведника, ни дочерей его, какъ будто такое кровосмѣшеніе произошло отъ невоздержанія. Обрати вниманіе на цѣль, и ты освободишь ихъ отъ всякаго осужденія. Они думали, что въ мірѣ все совершенно погибло и уже не осталось

<sup>107)</sup> 1 бес. на Мѡ. 9 и 10 стр., 3 бес. 41 стр. Злат. и т. д. см. внизу.

<sup>108)</sup> 2 бес. на Ис. 50 стр. бес. на 3 гл. Дан. 353 стр.

<sup>109)</sup> Толк. на 2 гл. Ис. 28 стр. 1 т. сл. 25 бес. на Мѡ. 522 стр: Златоустъ нигдѣ впрочемъ не называетъ имени толкователей, комментарія которыхъ въ приводилъ.

<sup>110)</sup> 6 бес. на Мѡ. 105 стр. 9 бес. 164 стр.; 4 кс. 56 стр.; 44, 319.

никого изъ людей; притомъ же видѣли и старость отца, итакъ онѣ говорятъ: чтобы не прекратился родъ нашъ и намъ не остаться безъ имени въ родѣ (ибо древніе болѣе всего заботились о томъ, чтобы чрезъ преемство поколѣній продолжить родъ свой)—*зряди убо* одна другой, чтобы этого не случилось, упоимъ отца нашего виномъ: такъ какъ отецъ нашъ самъ не потерпѣть и слышать объ этомъ. Священное Писаніе оправдываетъ и праведника тѣмъ, что дочери обманули его при помощи вина, почему онъ совершенно *не поразумѣ* случившагося<sup>111)</sup>. Или рассматривая отношеніе Вѣтхаго Завѣта къ Новому и установивъ точку зрѣнія, съ которой должно рассматривать ветхозавѣтныя библейскія событія, онъ говоритъ: самое убійство отъ всѣхъ признаваемое за изобрѣтеніе лукаваго, бывъ произведено въ приличное время, сдѣлало Финееса, совершившаго оное, достойнымъ степени священнической (Числ. 52, 11). А Авраамъ бывъ не только челоуѣкоубійцею, но что еще хуже дѣтоубійцею, симъ самымъ болѣе благоугодилъ Богу. Равнымъ образомъ Петръ двойное учинилъ убійство, но впрочемъ это было дѣломъ духовнымъ (Дѣян. 5, 1 и слѣд.). Поэтому не станемъ просто судить о дѣлахъ, но будемъ тщательно вникать во время, причину, намѣреніе, въ различіе лицъ и во всѣ другія обстоятельства, иначе не можно дойти до истины<sup>112)</sup>.

Св. Іоаннъ Златоустъ повсюду старается проникнуть въ духъ автора, условить ту идею, которая занимала его при написаніи и найти то, что въ текстѣ лежитъ по намѣренію самого автора, однимъ словомъ найти объективный первоначальный смыслъ текста, вотъ что было его руководительнымъ принципомъ энзегеса. Преслѣдуя повсюду задачу отыскать цѣль св. писателя, которая совпадаетъ съ цѣлію самаго Писанія, Іоаннъ Златоустъ ставитъ вопросы: кто говоритъ? о чемъ говоритъ? къ кому говоритъ?— и всегда почти давалъ удовлетворительные отвѣты. Приступая къ 1 гл. 12—14 ст. посланіе ап. Павла къ Титу, онъ говоритъ: здѣсь представляется много вопросовъ: вопервыхъ, кто сказалъ это о Критянахъ, во вторыхъ, для чего Павелъ употребляетъ слова его; въ третьихъ, почему онъ приводитъ такое свидѣтель-

<sup>111)</sup> 44 бес. на Быт. 67 и 68 стр.

<sup>112)</sup> 17 бес. на Мѣ. 362 стр. срав. 16 бес. на посл. къ Рим. 391 стр.



ство, которое заключаетъ въ себѣ неправильную мысль? И объясняетъ слѣдующимъ образомъ: „вышеприведенныя слова сказалъ Эпименидъ, который самъ былъ Критянинъ, но по слѣдующему поводу: Критяне имѣютъ у себя гробницу Зевса съ надписью, „здѣсь лежитъ Занъ, котораго называютъ Зевсомъ“. За такую надпись повѣтъ въ насмѣшку и называетъ Критянъ лжецами; а далѣе еще болѣе усиливая насмѣшку, говоритъ: Критяне устроили тебѣ, царь, гробницу; но ты не умерь, потому что существуешь всегда <sup>113)</sup>. Если свидѣтельство истинно, то, смотри, какая здѣсь опасность. Если повѣтъ, какъ говоритъ апостолъ, справедливо сказавши, что Критяне лгутъ, называя Зевса умершимъ, то здѣсь великая опасность. Повѣтъ сказалъ, что Критяне лгутъ, называя Зевса умершимъ и апостолъ подтвердилъ его свидѣтельство. Слѣдовательно, по апостолу, Зевсъ безсмертенъ; ибо свидѣтельство сіе, говоритъ онъ, истинно есть. Не то сказалъ апостолъ, но онъ взялъ это свидѣтельство только по отношенію къ живому нраву Критянъ; иначе почему онъ и не прибавилъ и слѣдующихъ словъ: Критяне устроили... Такимъ образомъ не то сказалъ апостолъ, но выразилъ, что хорошо сказалъ такой-то, что Критяне живы“ <sup>114)</sup>. Объясняя 9 ст. 4 гл. Быт.: и рече Господь Богъ къ Каину, замѣчаетъ: одно уже то, что Господь удостоилъ бесѣды Каина, показываетъ уже великую Его благость. Если мы часто гнушаемся и подобными намъ людьми, когда увидимъ совершившими такое преступленіе: тѣмъ болѣе должно удивляться Богу, явившему столько терпѣнія <sup>115)</sup>.

Чтобы уяснить и освѣтить библейскія понятія и идеи, Іоаннъ Златоустъ иногда объясняетъ текстъ лексикально-грамматически и логически. Онъ тщательно разсматриваетъ, какое понятіе содержитъ въ себѣ слово, почему это, а не какое-нибудь другое слово здѣсь стоитъ и должно стоять. Пророкъ не сказалъ: „рече сердце мое“, но „отрыгну сердце мое“ (1 ст. 44 пс.), чтобы дать знать, что онъ изрекаетъ не человѣческое, но божественное, не отъ собственнаго изобрѣтенія, но отъ божественнаго

<sup>113)</sup> См. Θεογονίᾳ Ἐπιμενίδα. Тѣже выраженія о Критянахъ встрѣчаются и у Scioda въ Θεογονίᾳ.

<sup>114)</sup> 3 бес. къ Титу 33—34 стр.

<sup>115)</sup> 19 бес. на Быт. 331 стр. 21 бес. на Быт. 367 стр. 22 бес. на Быт. 393 стр.

дѣйствіи <sup>122</sup>). Въ другомъ мѣстѣ, говоря о созданіи человѣка, онъ замѣчаетъ: „усматривай различіе изъ самаго начала рѣчи. Всѣ прѣжнія творенія были созданы однимъ словомъ“, но не такъ онъ говоритъ при созданіи человѣка: „и созда Богъ человѣка“ то-есть образовалъ, изобрѣлъ, какъ напримѣръ художникъ изъ грубой матеріи составляетъ и образуетъ статую <sup>123</sup>). Или объясняя заповѣдь Божию Адаму не ѣсть плодовъ отъ древа познанія добра и зла, <sup>124</sup> говоритъ: не сказано: *привагалъ или повелѣлъ* (*προσέταξεν ἢ ἐκέλευσεν*) но заповѣда еуеталато; *какъ другъ бесѣдуетъ съ другомъ, заповѣдуя о чемъ-либо необходимомъ*: такъ и Богъ обращается съ Адамомъ, *какъ бы желая такою честью расположить его къ исполненію заповѣдуемаго имъ* <sup>125</sup>). Іоаннъ Златоустъ не оставляетъ безъ рѣшенія того, о чемъ говорятъ разные выраженія, для чего въ Священномъ Писаніи приводятся сравненія; мало этого, онъ даже объясняетъ и то, почему тотъ или другой предметъ взятъ въ Писаніи для сравненія <sup>126</sup>). При объясненіи словъ: „сынове человѣчестіи, доколы тяжкосердіи“ (4 пс. 3 ст.) Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что подъ сынами человѣчестіи должно разумѣть „людей живущихъ порочно, а подъ жестокосердыми плотскихъ, привязанныхъ къ землѣ, предавшихъя порокамъ и развращенныхъ сладострастіемъ“. Къ слѣдующимъ словамъ этого стиха: „вскую любите суету и ищите жи“ замѣчаетъ: *здѣсь, мнѣ кажется, пророкъ указываетъ и на идолослуженіе и на порочную жизнь; ибо суетнымъ называется все тщетное; что на дѣлѣ не таково, что по названію. Такъ у язычниковъ много боговъ по именамъ, а на дѣлѣ нѣтъ ни одного. При объясненіи 4 стиха: „удиви Господь преподобнаго своего“ Іоаннъ Златоустъ говоритъ: слово удиви значить сдѣлалъ удивительнымъ, известнымъ, славнымъ того, кто былъ преданъ Ему <sup>127</sup>). При этомъ Іоаннъ Златоустъ обнаруживаетъ большое знаніе библейскихъ словоупотребленій. При объясненіи 6 ст. того же псалма: *пожрите жертву правды* онъ замѣчаетъ: *правдою пророкъ здѣсь называетъ не специальную добродѣтель, не частный видъ добро-**

<sup>122</sup>) Бес. на 44 пс. 1 кн.

<sup>123</sup>) 12 бес. на Вит. 193 стр.

<sup>124</sup>) 14 бес. на Вит. 221 стр.

<sup>125</sup>) 2 бес. на 2-ю гл. Ис. 35 стр.

<sup>126</sup>) Бес. на 4 пс. 54—54 стр.

дѣтели, но добродѣтель вообще, равно какъ и праведнымъ чело-  
вѣкомъ мы называемъ того, кто имѣеть всю добродѣтель<sup>127)</sup>. И  
въ 3-мъ стихѣ 3 гл. пр. Исаи слово „отъиму“, приравниваетъ къ  
слову попущу, оставлю. Здѣсь выраженіе „отъиму“, говоритъ онъ,  
значить попущу, подобно какъ апостолъ Павелъ говоритъ: „пре-  
даде ихъ въ неискусенъ умъ“ (Рим. 1 гл. 28 стр. 128).

Чтобы не быть слишкомъ пространными и оучными, мы пе-  
рейдемъ къ грамматическому элементу толкованій Іоанна Зла-  
тоустаго. Здѣсь Златоустъ разсматриваетъ форму именъ и гла-  
головъ, конструцію словъ съ различными падежами и накло-  
неніями, тщательно наблюдаетъ, раздѣляются ли, соединяются ли  
между собою, должно ли поднимать въ связи съ послѣдующимъ или  
съ предыдущимъ, правильно ли связаны слова или кѣтъ и т. п.  
Чтобы не остались наши слова голыми изреченіями, мы приведемъ  
нѣсколько примѣровъ. При отнесеніи словъ прор. Исаи: „отъ  
Сіона изыдетъ законъ и слово Господне изъ Іерусалима“ на ново-  
завѣтное время Іоаннъ Златоустъ осылается въ доказательство  
такого объясненія на то, что глаголъ въ этомъ изреченіи про-  
рока стоитъ не въ прошедшемъ времени, а въ будущемъ: „не  
сказано, говоритъ *изыде*, но *изыдетъ*, т. е. въ послѣдствіи вре-  
мени“<sup>129)</sup>. На томъ же основаніи Іоаннъ Златоустъ видитъ  
указаніе на призваніе язычниковъ въ церковь и въ словахъ  
пророка Исаи: „явлена гора Господня и придуть къ ней всѣ  
языцы“ Здѣсь пророкъ указываетъ не только на призваніе  
язычниковъ, но и на усердное послушаніе; ибо онъ не ска-  
залъ: *приведутся*, но *придутъ*<sup>130)</sup>. Объясняя 18 и 19 стихи  
43 псалма Іоаннъ Златоустъ говоритъ: это противоположеніе-  
мѣ кажется, относится къ вышеоказаннымъ словамъ, въ ко-  
торыхъ описываются бѣдствія: „студъ лица моего погры ми.  
Отъ гласа поношающаго и оклеветающаго: яко смирилъ еси  
насъ“. Если же относить ихъ къ словамъ послѣдующимъ: *укло-  
нилъ еси стези наша отъ нуты твоего*, то здѣсь есть соответ-  
ствіе съ тою мыслию, которую мы высказали<sup>131)</sup>. Относн на-

<sup>127)</sup> Ibid 46 стр.

<sup>128)</sup> Бес. на 3 гл. Ис. 70 стр.

<sup>129)</sup> Толк. на 2 гл. Ис. 43 стр.

<sup>130)</sup> Ibid 45 стр.

<sup>131)</sup> Бес. на 43 ис., 306 стр. Но при всемъ строгомъ обращеніи на составъ

вѣстныя слова пророка Исаи: се Дѣва во чревѣ зачнетъ и родить Сына, и наречеша имя ему Еммануилъ—къ Іисусу Христу, онъ говоритъ: еслибы здѣсь шла рѣчь о женѣ раждающей по закону природы, то пророкъ сказалъ бы просто: се дѣва παρθένος; но онъ сказалъ ἡ παρθένος, прибавленіемъ члена указывая намъ на нѣкоторую, особенную, единственную Дѣву. А что такое прибавленіе выражаетъ именно это, можно видѣть и изъ Евангелій. Когда іудеи послали къ Іоанну спросить: ты кто еси, то не говорили: ты ли Христосъ (Χριστός), но ты ли ὁ Χριστός; не говорили: ты ли пророкъ προφήτης, но ты ли: ὁ προφήτης (Іоан. 19, 25). И въ началѣ Евангелія Іоаннъ не сказалъ: въ началѣ бѣ Слово (Λόγος), но: въ началѣ бѣ о Λόγος и Слово (ο Λόγος) бѣ къ Богу (Іоан. 1, 1)<sup>122</sup>). При этомъ грамматическомъ объясненіи Іоаннъ Златоустъ всецѣло поκειται на греческомъ текстѣ. Отсюда само собою понятно, что такой способъ доказательства, при опущеніи оригинальнаго текста или притомъ мало производительномъ толкованіи имъ, какъ мы указали выше, и самыя объясненія не вездѣ были удачны и основательны. Мы разумѣемъ здѣсь, конечно, его изъясненія ветхозавѣтнаго текста. Извѣстно, что въ еврейскомъ языкѣ сравнительная степень выражается чрезъ положительную съ предлогомъ „мин“, который соотвѣтствуетъ латинскому prae и греческому para, напр. „Іавсѳіаѳта мѣбней адать“... ты красивѣе сыновъ человѣческихъ. Іоаннъ Златоустъ, читая это мѣсто по переводу семидесяти на греческомъ текстѣ: ὤρατος παρά τοῦς υιοῦς τῶν ἀνθρώπων, замѣчаетъ: пророкъ здѣсь говоритъ не сравнительно, ибо не сказалъ прекраснѣе (ωραυτερος), но красенъ (ωραιος para) добротою предъ сынами человѣческими<sup>123</sup>). При грамматическомъ объясненіи Іоаннъ Златоустъ иногда впадалъ

предложеній Іоаннъ Златоустъ является нецѣлымъ и произволомъ, когда части предложеній онъ относитъ къ тѣмъ словамъ или соединяетъ съ тѣми словами, съ которыми они не соединяются. Такъ напр. въ 1 стихѣ, 45 псалма: Богъ намъ приближитъ и сила, помощникъ въ скорбѣхъ обрѣтшихъ ны бѣло, слово мало относится къ слову помощникъ, тогда какъ это слово лучше всего можетъ быть отнесено къ слову обрѣтшихъ. Вес. на 45 пс., 359 стр.

<sup>122</sup>) Вес. на 7 гл. Ис., 162 стр.; слич. 2 бес. на Іоан., 27 стр.; 3 бес. 43 стр. 4 бес. 67 стр.

<sup>123</sup>) Вес. на 44 пс., 3 стр.

въ грамматическую микрологію. Напримѣръ изъясняя 20 ст., 2 гл. Быт: Адаму же не обрѣтется помощникъ, подобный ему, онъ говоритъ: что значить это краткое изреченіе: *Адаму же?* Зачѣмъ прибавленъ союзъ *же?* Изслѣдовать это хотимъ не просто по излишней пытливости, но чтобы тщательно истолковывая вамъ все, научить васъ не пропускать въ божественномъ Писаніи безъ вниманія ни одного краткаго реченія, ни даже одного слога. Сказавши: Адаму же не обрѣтется помощникъ, Писаніе не остановилось на этомъ, но прибавило: *подобный ему*, объясняя намъ этимъ прибавленіемъ причину, по которой оно употребило союзъ. Оно прибавленіемъ члена хотѣло показать намъ, что сколько бы животныя, созданныя для человѣка, ни были полезны намъ на служеніе, но помощь, доставляемая Адаму женою, другаго рода и гораздо превосходнѣе. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что подобныя объясненія рѣдки.

При этомъ грамматическомъ изслѣдованіи Іоаннъ Златоустъ никогда не терялъ изъ виду логической послѣдовательности мыслей. Напр. объясняя 6 и 7 ст., 11 пс.: положуся во спасеніе и не обинюся (6). Словеса Господня, словеса чиста, сребро разжено, искушено земли, очищено седмерицею (7 ст.), онъ говоритъ, что между этими двумя стихами есть великая и непосредственная связь, заключающая въ себѣ доказательство того, что прежде было сказано. Прежде говорилось, что Богъ будетъ защищать смѣло и открыто, такъ въ 7 стихѣ, Онъ какъ бы говорить такъ: не думайте, что это сказано напрасно: слова Его чисты, и чужды лжи<sup>134</sup>). Логическіе моменты текста Іоаннъ Златоустъ узнавалъ мастерски. Онъ различаетъ главное отъ несущественнаго, тему отъ доказательства, основаніе отъ заключенія. Онъ нисколько не отягчается и риторическою одеждою смысла. Онъ находитъ нервъ и зерно рѣчи и объясняетъ стилистическія особенности метафорическихъ и параболическихъ рѣчей. Онъ не упускаетъ безъ вниманія и того, является ли мысль въ формѣ вопроса или утвержденія, совѣта или приказанія и т. п. Онъ не оставляетъ безъ вниманія и того, почему въ Священномъ Писаніи является повтореніе. Смотри, говоритъ онъ, какъ Моисей обратилъ слово къ началу и какъ бы снова хочетъ начать по-

<sup>134</sup>) Толк. на 11 пс., 6—7 ст., 1 т.

вѣствованіе. Для чего и почему? Пророкъ видѣлъ, что уже жившіе дотоѣ показали великую неблагодарность предъ Богомъ и не умудрились даже судьбою первозданнаго, но изринулись даже въ самую бездну зла тотчасъ; ибо сынъ Адама по зависти совершилъ братоубійство, за что и подвергся страшному наказанію; а его потомки впади еще въ большіе грѣхи; онъ видѣлъ, что ихъ развращеніе увеличивается, какъ вредная влага, готовая разлиться по всему тѣлу: повтому и останавливаетъ стремленіе зла и не удостоиваетъ даже упомянуть о поколѣніяхъ, бывшихъ отъ Каина до Ламеха, но какъ будто составляя начало книги и желая утѣшить Адама и Еву въ скорби, которую дерзнулъ причинить имъ братоубійца, вотъ какъ начинается свое повѣствованіе и говоритъ: сія книга бытія человѣка... (5 гл., 1—2). Онъ употребляетъ тѣже самыя слова, которыя употребилъ и въ началѣ, чтобы внушить намъ, что о тѣхъ поколѣніяхъ, какъ непотребныхъ, онъ не удостоиваетъ и упомянуть, но начинается родословіе съ родившагося теперь Сноа и т. д. <sup>133</sup>). Объясняя 9 ст., 4 гл. Бытія: и рече Господь Богъ къ Каину: гдѣ есть Авель, братъ твой?—Іоаннъ Златоустъ говоритъ: поелику благодать Бога безмѣрно велика, то Онъ хочетъ и Каину, совершившему такое беззаконіе явить великое свое челоуѣколюбіе, ибо говоритъ ему: гдѣ есть Авель братъ твой? Челоуѣколюбивый Владыка принимаетъ видъ незнанія для того, чтобы учинившаго такое преступленіе вопросомъ расположить къ исповѣданію грѣха, и чтобы онъ (Каинъ) могъ получить прощеніе и любовь отъ Бога <sup>134</sup>). Если ни само Священное Писаніе, ни ученныя вспомогательныя средства не вызывали Іоанна Златоуста на положительное объясненіе того или другаго мѣста Писанія, онъ выражается предположительно: мнѣ кажется, я думаю, по моему мнѣнію. Объясняя 1 ст., 7 гл. Евангелія отъ Матѣя: не судите да не судими будете, говоритъ: здѣсь, мнѣ кажется, Спаситель и всѣмъ безъ исключенія повѣлываетъ не судить вообще всѣ грѣхи и не всѣмъ вообще безъ исключенія запрещаетъ сіе дѣлать, но только тѣмъ, которые, сами будучи заражены безчисленными грѣхами, порицають другихъ за маловажныя какіе нибудь поступки <sup>137</sup>). Но при этомъ

<sup>133</sup>) Бес. 21 на Быт., 368 стр.

<sup>134</sup>) 19 бес. на Быт., 332 стр.; ср. 14 бес. на Быт., 221 стр.

<sup>137</sup>) 23 бес. на Мѣ., 470 стр.

Іоаннъ Златоустъ высказываетъ и основаніе, по которому онъ приходитъ къ тому или другому предположенію. При объясненіи словъ Ревекки: стужахъ жизнь мою дочерей ради сыновъ хеттеискихъ, онъ говоритъ: мнѣ кажется, она разумѣетъ дурныя нравы женъ Исавовыхъ, которые были причиною многихъ огорченій для Исаака и Ревекки. Ибо выше, прибавляетъ онъ къ этому, божественное Писаніе сказало намъ, что Исавъ взялъ женъ отъ хеттеевъ и евеевъ, и что онъ ссорился съ Исаакомъ и Ревеккою <sup>138</sup>). И вездѣ онъ свои предположительныя объясненія, могущія возбудить сомнѣнія, обосновываетъ или тѣмъ, что прямо ссылается на заимствование основаній къ этому, а не другому предположенію изъ Свящ. Писанія <sup>139</sup>), или подтверждаетъ дѣлымъ рядомъ историческихъ библейскихъ событій, доказывающихъ его мысль <sup>140</sup>). Если же онъ не находитъ никакихъ основаній въ Писаніи къ тому или другому предположительному объясненію, Іоаннъ Златоустъ и самъ отказывается отъ объясненія и другихъ предостерегаетъ отъ излишней пытливости проникнуть въ тайну Писанія. При объясненіи 7 ст., 1 гл. Бытія: и сотвори Богъ твердь... онъ говоритъ: но спроситъ кто-нибудь, что такое эта твердь? Отвердѣвшая вода, или сгустившійся воздухъ или какое нибудь другое вещество? Никто изъ благоразумныхъ прямо рѣшать этого не станетъ. Надобно съ величайшею благодарностію принимать слова Писанія, но не переходить за предѣлы нашей природы и не испытывать то, что выше насъ, а только знать и держать у себя въ умѣ, что по повелѣнію Господа произошла твердь, которая раздѣляетъ воды, и одну часть ихъ содержитъ подъ собою, а другую можетъ носить на верху себя <sup>141</sup>). Особенно онъ считаетъ нужнымъ предостеречь слушателей отъ излишней любознательности и рационалистическаго объясненія догматическихъ истинъ, которыя должно воспринимать только вѣрою. „Не требуй, говоритъ онъ, при объясненіи 19 ст., 1 гл. Евангелія отъ Маттея болѣе того, что здѣсь сказано, не спрашивай, какимъ образомъ Духъ образовалъ мла-

<sup>138</sup>) 54 бес. на Быт., 223—224 стр.

<sup>139</sup>) Бес. на 48 вс., 286 стр.

<sup>140</sup>) Ibid., 387 стр.

<sup>141</sup>) Бес. 4 на Быт., 50 стр.

денца въ Дѣвѣ? Ибо ежели при естественномъ дѣйствіи невозможно объяснить способа сего образованія, то какъ можно объяснить сіе, когда чудодѣйствуетъ Духъ? Ибо ежели никто не можетъ изъяснить сего рожденія, о которомъ есть тысячи свидѣтелей, то крайне безумны тѣ, которые съ любопытствомъ изслѣдуютъ и тщательно стараются постигнуть оное неизреченное рожденіе <sup>142</sup>).

Вотъ какого метода держался св. Іоаннъ Златоустъ при толкованіи Священнаго Писанія. Мы видимъ, что Іоаннъ Златоустъ, при всѣхъ уклоненіяхъ отъ историко-грамматическаго метода объясненія Писанія, заимствованнаго имъ у Діодора Тарсійскаго болѣе чѣмъ всѣ другіе предшествующіе ему могъ удержать подъ собою антиохійскую почву изслѣдованія, и тѣмъ приобрѣлъ себѣ такую славу и такой авторитетъ, что греки въ объясненіи Писанія слѣдуютъ только одному Іоанну Златоусту, экзегетическіе труды котораго составляютъ самое превосходнѣйшее руководство къ правильному разсмотрѣнію и художественному изложенію Писанія. Да и не только греческая, но и римская церковь по справедливости оцѣнила Іоанна Златоуста, объявивъ, что самыя незначительныя труды Іоанна Златоуста, котораго рѣчь, утверждая христіанскую вѣру, обтекла всю вселенную, должны быть прочтаны всеми. И русская церковь не осталась не признательною св. Іоанну Златоусту въ лицѣ своего святителя Дмитрія Ростовскаго, который хотя и кратко, но весьма мѣтко охарактеризовалъ его творенія. „О божественномъ Златоустѣ праведно есть рещи, говорить онъ, яко всѣхъ влдинскихъ мудрецовъ превзыде разумомъ, словомъ и улажденіемъ рѣчи и божественное Писаніе изъясни и истолкова прекрасно“ <sup>143</sup>).

В. Г.—снѣ.

<sup>142</sup>) 4 бес. на Мѣ., 62 стр.

<sup>143</sup>) Чет.-Мин. на 1 янв., 399 стр.



---

## ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ,

ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНИМО-НОВАЯ ВѢРА.

---

в) Графъ Толстой, отрицая въ Богѣ личность, отвергаетъ и вѣру въ него, какъ Творца и Промыслителя вселенной. Для Л. Толстаго представляется не разумнымъ не только исповѣданіе Бога троячнымъ въ лицахъ, но и приписываніе Ему какого бы то ни было свойства, кромѣ безконечности. Сотвореніе Богомъ міра является въ глазахъ графа Толстаго неразумнымъ вѣрованіемъ. Нѣсколько разъ повторяетъ онъ и ту мысль, что нѣтъ вообще рациональныхъ основаній допускать въ мірѣ и въ судьбахъ человѣческой жизни дѣйствіе Промысла Божія и что говорить о какихъ-либо чудесныхъ событіяхъ въ исторіи міра и человѣчества значитъ говорить нелѣпости. Разсуждая такъ, Л. Н. Толстой видимо вдохновляется, какъ мы и замѣчали, Спенсеромъ. Спрашивается: какія же соображенія и доводы приводитъ этотъ англійскій мыслитель въ подтвержденіе своего ученія о томъ, что нельзя представлять Бога существомъ личнымъ и что невозможно мыслить Его Творцемъ и Промыслителемъ міра? Опровергая Спенсера, мы въ то же время будемъ опровергать и Л. Толстаго \*). Сперва обратимся къ тому, во имя чего Спенсеръ ратуетъ противъ признанія Бога личнымъ существомъ?

---

\* См. октябрьскую кн. Правосл. Обзорнія за 1886-й годъ.

\*) Нѣкоторыя независимія отъ насъ обстоятельства доселѣ препятствовали

Въ основаніи высказываемыхъ Спенсеромъ соображеній противъ личности Божества лежитъ известная со времени Спикозы мысль о томъ, будтобы приписываніе Божеству какникъ бы то ни было опредѣленныхъ свойствъ и качествъ necessarily ограничиваеъ его и вводитъ въ рядъ конечныхъ и ограниченныхъ существъ и предметовъ. Усвоивъ Богу личность, мы будтобы тѣмъ самымъ и лишаемъ Его свойственной Ему абсолютности, а чрезъ то поставляемъ Его въ разрядъ существъ относительныхъ, ограниченныхъ. „Сознаніе, являющееся необходимымъ свойствомъ личности, понятно, говоритъ Спенсеръ словами Манселя, только какъ отношеніе: долженъ быть субъектъ сознающій и объектъ, который имъ признается, субъектъ есть субъектъ объекта; объектъ есть объектъ субъекта; ни тотъ, ни другой не могутъ существовать сами по себѣ, какъ абсолютное. Можно на минуту набѣгнуть этого затрудненія, дѣлая различіе между абсолютнымъ по отношенію къ чему-либо другому и абсолютнымъ по отношенію только къ самому себѣ, можно сказать, что сознаніе возможно для абсолютнаго подъ тѣмъ условіемъ, что оно сознаетъ только само себя. Но и эта условія при окончательномъ анализѣ не менѣе другихъ уничтожаются сама собою, объектъ сознанія, будетъ-ли это видъ существованія субъекта или нѣтъ, во всякомъ случаѣ создается въ актѣ и посредствомъ акта сознанія или же существуетъ независимо отъ него. Въ первомъ случаѣ объектъ зависитъ отъ субъекта, и тогда только одинъ субъектъ есть истинно абсолютное. Во второмъ же случаѣ субъектъ зависитъ отъ объекта, и такимъ образомъ только одинъ объектъ есть истинно абсолютное<sup>68</sup>). Тотъ же антагонизмъ мы встрѣчаемъ, продолжаетъ цитруемый Спенсеромъ Мансель, и въ частныхъ приложеніяхъ основныхъ понятій личности. Какимъ образомъ, напримѣръ, безконечная сила можетъ сдѣлать все, а между тѣмъ безконечная благодѣть не въ состояніи сдѣлать ала? Какимъ образомъ безконечное правосудіе требуетъ строжайшаго наказанія за каждый грѣхъ, а между тѣмъ безконечное милосер-

---

намъ продолжать нашу рѣчь объ исповѣди графа Л. Толстаго, и мы лишь теперь получили нѣкоторую возможность исполнить лежащій на насъ долгъ предъ читателями «Православнаго Обзорнія».

<sup>68</sup>) Стран. 43—44 въ сочиненіи: Основныя Начала.

дѣ прощаетъ грѣшника? Какимъ образомъ безконечная мудрость можетъ знать все, что должно случиться, а между тѣмъ безконечная свобода можетъ по произволу пенонить что-либо или удержаться отъ него? Какимъ образомъ можетъ быть совѣщеное существованіе изъ безъ бытія существа безконечно-завершеннаго? Если это существо желаетъ зла, то значитъ въ немъ нѣтъ безконечной благодати, а воля скоро оно не желаетъ зла, то значитъ воля его встрѣчаетъ препятствіе и его сфера дѣйствія ограничена“<sup>69)</sup>. „Абсолютное, какъ мы его понимаемъ,—говоритъ тотъ же авторъ, не только не можетъ имѣть необходимаго отношенія къ чему-либо другому, но по самой природѣ своей не въ состояніи заключать никакого существацнаго отношенія въ себя самою, какъ, напримеръ, цѣлое, сложное изъ частей, какъ субстанція, состоящая изъ атрибутовъ, или какъ сознающей субъектъ въ противоположность объекту.... Единодушное мнѣніе енгельсеи, предлагающей, что абсолютное есть въѣтъ и единое и простое, должно быть принято, какъ голосъ разума, насколько разумъ можетъ имѣть голоса касательно этого предмета<sup>70)</sup>. Напрасно думаютъ, замѣчаетъ Спенсеръ, будто бы отказывать абсолютному въ личности значитъ обречь себя на признаніе абсолютнаго чѣмъ-то неизвѣстнымъ, чѣмъ личность. Напротивъ, отрицавшему въ абсолютномъ личность предстоитъ выбрать нѣчто высшее, чѣмъ она. Развѣ невозможно, предостерегаетъ Спенсеръ, чтобы существовалъ видъ бытія, который настолько же превосходитъ разумъ и волю, насколько эти превосходятъ механическое движеніе? Справедливо, что мы совершенно неспособны понять какой-нибудь подобный вышій видъ бытія. Но это не даетъ основанія подвергать сомнѣнію его существованіе. Пора воздерживаться отъ приниженія абсолютному атрибутовъ, взятыхъ изъ нашей собственной природы: они не возвышаютъ, а унижаютъ его<sup>71)</sup>. Таковы соображенія и доводы, какіе приводитъ Спенсеръ противъ признанія Божества существомъ личнымъ. Разсмотримъ, насколько здѣсь

<sup>69)</sup> Ibid. стр. 45.

<sup>70)</sup> Ibid. стр. 44.

<sup>71)</sup> Ibid. стр. 117 и 118.

повиженно и умственно, резинность и твердость стикъ, собранной и доводной.

Дружко придумать что-нибудь болше нежданое, нима мысль, будто бы приписывать абсолютному, какия-либо определенныя свойства и качества вникать ограничивать его и изводить въ рядъ конечныхъ существъ и предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы хотя малѣйшее основаніе разсматривать свойства и качества, усвоаемыя: назову бы то ни было существу, неизменно и всегда какъ границы его бытія, какъ ограниченіе его? Нѣтъ никакого основанія въ этому ни въ живой дѣйствительности, ни въ здоровой логикѣ. Свойства и качества, какия мы приписываемъ разнымъ вещамъ, указываютъ только на то, что составляетъ необходимую принадлежность ихъ природы, что есть въ нихъ существеннаго, специфическаго, что отличаетъ ихъ одну отъ другой. Когда же имѣется въ виду указать границы или ограниченія того или иного предмета, того или другаго существа, тогда обращается вниманіе уже на то, чего не достаетъ имъ, чего они лишены, что отсутствуетъ въ нихъ. Поясимъ нашу мысль примѣромъ. Желая обозначить отличительныя принадлежности человѣческой природы, мы говоримъ о свойственныхъ ей разумѣ, свободной волѣ, нравственномъ чувствѣ. Напротивъ, имѣя въ виду указать на границы или ограниченіе природы животныхъ сравнительно съ людьми, мы говоримъ, что животныя лишены разума въ его специфическомъ смыслѣ, лишены свободы воли, лишены нравственнаго чувства. Черезъ приписываніе человѣческой природѣ этихъ атрибутовъ или свойствъ мы не только отличаемъ ее отъ природы животныхъ, но и указываемъ на ея меньшую ограниченность сравнительно съ послѣднею, или, что одно и тоже, на ея превосходство предъ природою животныхъ. Но если обладать извѣстными свойствами качествами отнюдь не значить быть чрезъ это непременно ограничиваемымъ, а скорѣе наоборотъ, то и обиліе свойствъ, и качество, приписываемыхъ чему-либо предпочтительно предъ всѣмъ другимъ, указываетъ все на меньшія границы или ограниченія предмета и даже на отсутствіе ихъ въ данномъ отношеніи. Сравните какой бы то ни было минералъ съ человѣкомъ, Всякому очевидно, что послѣдній отличается гораздо большимъ числомъ разнообразныхъ свойствъ и качествъ, чѣмъ какия

обладаетъ первый. Но нужно утратить здравый смыслъ, чтобы утверждать, будто человекъ, какъ обладающій, сравнительно съ минераломъ, наибольшимъ количествомъ свойствъ и качествъ, является болѣе ограниченнымъ, чѣмъ минералъ. Напротивъ, вселеній здравомыслящій согласится, что обиліе свойствъ и качествъ, присущихъ человеку, несомнѣнно возвышаетъ его надъ минераломъ и дѣлаетъ его въ несомнѣнной степени менѣе ограниченнымъ, чѣмъ минералъ. Обращаясь исключительно къ людямъ, мы видимъ, что среди нихъ тѣ наименѣе ограничены въ своемъ бытіи, которые обнаруживаютъ болѣе развитую и болѣе слѣдов. опредѣлившуюся жизнь. Недаромъ же мы называемъ прямо ограниченными людьми именно такихъ, неразвитость духовной жизни въ коихъ бросается въ глаза. А если все это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, то не ясно ли, что абсолютное именно потому, что оно абсолютное, должно обладать не только опредѣленными свойствами и качествами, но всей полнотою самыхъ существенныхъ и опредѣлительныхъ свойствъ и качествъ? Само собою разувѣется, что эти свойства и качества, какъ именно свойства и качества абсолютнаго бытія, и сами должны быть запечатлѣны характеромъ абсолютности. Таково неизбежное требованіе здоровой логики.

Но разсмотримъ дѣло и съ другой стороны. Допустимъ, что Спенсеръ съ уназываемымъ имъ авторомъ правъ, исходя изъ той мысли, будтобы приписываніе абсолютному опредѣленныхъ свойствъ и качествъ непременно ведетъ къ ограниченію его и низведенію въ рядъ конечнаго бытія. Какое отсюда заключеніе слѣдуетъ само собою по отношенію къ абсолютному? Оно неизбежно должно превратиться въ какое-то безсодержательное и пустое бытіе, равное небытію, нулю своего рода. Въ самомъ дѣлѣ, мы можемъ сказать о чемъ бы то ни было, что оно такое и что оно существуетъ, тогда только, когда предметъ открывается намъ съ тѣмъ или инымъ содержаніемъ своимъ, т. е. съ тѣми или иными свойствами и качествами. Попробуйте отнять одно за другимъ свойства и качества, усматриваемыя въ предметѣ, и тогда мало по малу въ нашемъ представленіи исчезнетъ и самый предметъ. То же самое должно сказать и объ абсолютномъ. Устранивши изъ понятія о немъ всякое опредѣленное свойство и качество и лишивши его чрезъ это всякой содер-

жательности, мы превратили бы абсолютное собственно въ какое-то невысказанное ничто. Но развѣ есть какой либо смыслъ въ такого рода представленіи объ абсолютномъ, по которому оно превращается во что-то даже невысказанное? Такое абсолютное, лишенное всякаго содержанія, не только не можетъ быть источникомъ конечнаго бытія, но и само не можетъ существовать внѣ нашей мысли.

Такимъ образомъ представляется совершенно ложною и ведущею къ нелѣпымъ выводамъ самая основная мысль, изъ коей выходитъ отрицаніе личности въ Богѣ, какъ всесовершенномъ личномъ духѣ.

Напрасно Спенсеръ видитъ торжество для своего взгляда въ томъ соображеніи Манселя, что, усвоивъ Богу самосознаніе, мы чрезъ то самое будто бы должны предположить вѣчное же бытіе чего-либо, противостоящаго Богу въ качествѣ объекта и такимъ образомъ служащаго ограниченіемъ его безконечности. На самомъ же дѣлѣ Богъ не нуждается въ существованіи чего-либо, внѣ его лежащаго, чтобы обладать самосознаніемъ. Какъ Существо абсолютное, Богъ долженъ имѣть и самосознаніе, независимое отъ чего бы то ни было. Допустимъ, что мы не въ состояніи объяснить себѣ, какъ возможно въ Богѣ самосознаніе при рѣшительномъ отсутствіи противолежащаго Ему объекта. Наме неумѣнье объяснить это отнюдь не можетъ и не должно служить основаніемъ ни для отрицанія самосознанія въ Богѣ, ни для допущенія совѣчно-противолежащаго Ему объекта, какъ условія появленія этого самосознанія. Между тѣмъ, мы до известной степени способны понять присутствіе въ Богѣ самосознанія, независимое отъ какаго бы то ни было, внѣ Его лежащаго, объекта. Известный германскій мыслитель Лотце совершенно резонно утверждаетъ, что даже въ насъ, въ существахъ ограниченныхъ, самосознаніе возникаетъ вовсе не вслѣдствіе только воздѣйствія на насъ вѣшняго міра. Всѣ попытки, какія только дѣлались для объясненія происхожденія въ насъ самосознанія этимъ путемъ, въ сущности нисколько не достигаютъ своей цѣли. При болѣе внимательномъ психологическомъ анализѣ дѣла, оказывается, что воздѣйствіе вѣшняго міра лишь способствуетъ пробужденію самосознанія въ насъ, но отнюдь не производитъ и не создаетъ его. Самосознаніе есть прирожденная спо-

собности нашего духа, но не навязывается намъ отвѣтъ. Не будь въ насъ таковой способности къ самосознанію, и тогда никакія внѣшнія вліянія не вызвали бы его, какъ они не вызываютъ его въ животныхъ. Простое противопоставленіе того, что мы называемъ нашимъ я, тому, что не есть это я, никакимъ образомъ не способно вести къ самосознанію, если для него нѣтъ основы въ нашемъ духѣ. Существованіе же этой основы не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Въ самую раннюю пору человѣческой жизни она уже даетъ знать себя. Дитя еще не пришло къ представленію о противоположности между я и не-я, но свою самость видимо для всѣхъ обнаруживаетъ въ непосредственномъ самочувствѣ. На различные вѣдѣнія вѣшняго міра дитя отвѣчаетъ чувствами то удовольствія, то неудовольствія, то радости, то страданія. Въ этомъ, очевидно, обнаруживается уже я ребенка, сперва лишь чувствуемое имъ. Вотъ въ чемъ основа человѣческаго самосознанія и его первичный источникъ, а отнюдь не во внѣшнемъ мірѣ и его вліяніи. Внѣшній міръ лишь помогаетъ переходу чувства самости въ ясное и живое представленіе человѣка о себѣ, какъ я, въ противоположность всякому не-я, въ чемъ бы оно ни состояло. Но если поглубже вдуматься въ то, что такое для нашего я, для насъ вообще, внѣшній міръ, не-я, то увидимъ, что онъ не представляетъ собою чего-то такого, что только внѣ насъ лежитъ и насколько не коренится въ я нашемъ. Извѣстно, что всѣ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ и его разнообразныхъ предметахъ и явленіяхъ замечательны характеромъ нашей субъективности. Значитъ внѣшній міръ, какъ онъ представляется нами и мыслится, есть въ извѣстномъ смыслѣ произведеніе нашего я и внутренне связанъ съ послѣднимъ. А если такъ, то выходитъ, что и для человѣческаго самосознанія внѣшній міръ не представляетъ полной и безусловной противоположности, а слѣдовательно не служитъ полнымъ и безусловнымъ ограниченіемъ.

Изъ сказаннаго о человѣческомъ самосознаніи проистекаютъ весьма важные выводы по отношенію къ Божескому самосознанію. Во-первыхъ: коль скоро основа даже человѣческаго самосознанія коренится въ человѣческомъ же духѣ и его самознание лишь раскрывается при содѣйствіи вѣшняго міра, но не творится, то тѣмъ болѣе источникъ самосознанія долженъ

лежать только въ самой природѣ Божества и Богъ долженъ сознавать себя уже безъ всякаго содѣйствія къ тому со стороны чего-либо, внѣ Его лежащаго. Въ томъ-то состоитъ и должно состоять отличие Божеской личности, какъ абсолютной, отъ человѣческой личности, какъ ограниченной, что Божеская личность предполагаетъ самосознаніе, не только вполне самобытное по своему источнику, но и не нуждающееся для своего расширенія въ какомъ-либо внѣшнемъ посредствѣ и содѣйствіи. Во-вторыхъ, если и для человѣка внѣшній міръ есть неополна противоположное ему бытіе, то тѣмъ болѣе не можетъ быть таковымъ міръ для Бога, который создалъ Его по Своимъ идеямъ и присутствію Ему Своей мудростью и силой. Отношеніе Бога къ міру есть въ сущности отношеніе Его къ Своей же идѣ, но по Его волѣ ставшей до извѣстной степени самостоятельнымъ бытіемъ. Но, говорить, Богъ долженъ отличать не себя отъ чего-либо, чтобы имѣть самосознаніе, а слѣдовательно Богу должно изначала противостоять нечто внѣшнее. Это возвращеніе левко разрѣшается само собою. Если мы обратимся къ міру поэтической жизни человека, то увидимъ, что человѣкъ отличаетъ себя въ своемъ самосознаніи не только отъ внѣ его лежащихъ существъ, предметовъ и явленій, но и отъ внутреннихъ проявленій и движеній своего я. Такъ, человѣкъ свое я отличаетъ отъ приобщенія ему ума, воли, чувства. Очевидно, то же самое, вполне мыслимо, когда идетъ рѣчь даже о Богѣ. Онъ также можетъ отличать свое я отъ всѣхъ своихъ свойствъ и дѣятельностей, въ коихъ это я проявляется. Значитъ, для Божія самосознанія нѣтъ никакой надобности во внѣшнемъ объектѣ. Манселъ считаетъ уловкою мысль о томъ, что Богъ сознаетъ себя таковымъ путемъ, если такъ можно выразиться. На самомъ же дѣлѣ здѣсь нѣтъ никакой уловки. Зависимость объекта, т.-е. ума, воли, чувства, отъ субъекта, т.-е. отъ я, есть не иное что, какъ выдумна еямого Манселя. Дѣло въ томъ, что въ Богѣ несравненно болѣе, чѣмъ въ человѣкѣ, простоты и несложности. Строго говоря, Богъ по Своей природѣ есть единственно — простое и несложное бытіе. Отсюда въ Его умѣ, волѣ, чувствѣ и во всѣхъ ихъ проявленіяхъ всецѣло выражается одно и то же простое и несложное я Божеское. А если такъ, то о какой же зависимости объекта отъ субъекта можетъ быть рѣчь, когда имѣется въ



виду природа Бога? Здѣсь можетъ быть только различіе я отъ его проявленій. Различіе же одного отъ другаго отнюдь не есть зависимость чья-либо изъ нихъ а между тѣмъ эти-то разнородныя вещи и смѣшиваетъ цитруемый Спенсеромъ Манселъ. Но недостаточно сказать что Вожесное самосознаніе различаетъ свое я отъ присущихъ Богу разума, воли и чувства съ ихъ дѣятельностью. Коль скоро конечное бытіе обязано своимъ появленіемъ и существованіемъ абсолютному бытію, то этому послѣднему отъ вѣчности была присуща идея міра. Вотъ, если угодно, другой объектъ, отъ котораго и до сотворенія міра отличалъ Богъ свое я, Себя самого. Но существованіе таковой идеи въ Богѣ, вопреки мнѣнію Манселъ, отнюдь не служило, какъ не служило существованіе самого міра, какимъ-либо ограниченіемъ для абсолютнаго. Это очевидно изъ слѣдующихъ соображеній. Сознанію всякаго человѣка присуща въ томъ или иномъ видѣ идея абсолютнаго существа. Однако, благодаря этому, сознаніе человѣка все-таки остается не абсолютнымъ, а условнымъ. Точно также, будучи безусловнымъ по своей природѣ, самосознаніе Бога не становится чрезъ то условнымъ, ограниченнымъ, что ему присуща идея условнаго, ограниченаго бытія. Нельзя, затѣмъ, опускать изъ виду и то, что Богъ сознаетъ условное или ограниченное только Ему одному свойственнымъ образомъ: сознаетъ съ невообразимой для насъ точностью, полнотой и ясностью. Значить, странно и говорить, о какомъ-нибудь ограниченіи абсолютнаго присущей ему идеею конечнаго или условнаго бытія.

Итакъ, вопреки мнѣнію Спенсера, нѣтъ никакого антагонизма между приписываемыми Богу свойствами: абсолютностью и самосознаніемъ. Напрасно онъ также усматриваетъ антагонизмъ и между другими свойствами, приписываемыми Богу общечеловѣческимъ религіознымъ сознаніемъ: въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ таковаго антагонизма между ними, какъ это мы постараемся, хотя и кратко, разъяснить здѣсь.

Какимъ образомъ, спрашиваетъ Спенсеръ, безконечная сила можетъ сдѣлать все, а между тѣмъ безконечная благодѣтельность не въ состояніи сдѣлать зла? Въ самой постановкѣ вопроса нельзя не усматривать нѣкоторой странности. Спенсеръ съ Манселомъ, повидимому, представляютъ дѣло такъ, какъ будто бы разные

свойства въ Богѣ стоять отдѣльно другъ отъ друга, представляютъ разныя части какого-то механическаго цѣлаго и не объединяются въ единствѣ всесовершенной личности Божіей, которая является ихъ носителемъ, ихъ такъ-сказать, субстанціей. Такое представленіе весьма ошибочно. Богъ не есть какое-то цѣлое, сложенное изъ разнородныхъ частей, не есть субстанція, состоящая изъ разныхъ атрибутовъ, враждующихъ между собою. Богъ есть вмѣстѣ и единое, и простое. Тотъ фактъ, что мы приписываемъ Богу и умъ, и волю, и чувство съ ихъ особыми свойствами, отнюдь не противорѣчитъ мысли о Богѣ, какъ единомъ и простомъ. Вѣдь если нашъ духъ, наше человѣческое я, не перестаетъ быть простымъ и несложнымъ изъ-за того только, что онъ проявляется въ дѣятельности, которую мы называемъ то умственной, то волевою, то чувствовательною, то тѣмъ болѣе Богъ не перестаетъ быть единымъ и простымъ по существу своему вслѣдствіе того, что Богъ имѣетъ умъ, волю и чувство и проявляетъ ихъ: умъ, воля и чувство въ Богѣ съ ихъ свойствами не существуютъ сами по себѣ и отдѣльно, какъ разнородныя силы, а существуетъ лишь личность Божія, которая есть вмѣстѣ и умъ, и воля, и чувство и проявляется всецѣло въ каждой изъ этихъ силъ. Поэтому не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо антагонизмѣ между приписываемыми Богу силами и свойствами <sup>72)</sup>. Это будетъ яснѣе видно на разборѣ приводимыхъ Спенсеромъ примѣровъ.

Несомнѣнно, что Богъ, и обладая всемогущею силою, не можетъ, какъ всеблагій, дѣлать зла. Богъ есть существо всесовершенное и не инымъ долженъ мыслиться нами по требованію нашего разума. Отсюда воля Божія должна и можетъ совершать все то, что предполагается всесовершенною природою Бога. Зло же не только не есть какое-либо совершенство, но величайшій изъ недостатковъ, безусловно противорѣчащій совершенству. Значитъ, воля Божія должна быть безусловно далека отъ малѣйшаго зла проявленія. Но, будучи не въ состояніи дѣлать зло, воля Божія отъ этого не только ничего не терять

<sup>72)</sup> У человѣка, при его ограниченности и часто при неправильномъ развитіи его, еще можетъ быть своего рода антагонизмъ между умомъ, чувствомъ и волею, но не у Бога.

въ своей силѣ, но напротивъ отъ этого-то и становится всемогущею. Зло въ сущности служитъ признакомъ слабой волевой силы и вообще ограниченной природы. Не даромъ дѣлающіе злое такъ часто жалуются на свое безсиліе, на свою слабость. Они нерѣдко и хотѣли бы дѣлать доброе, но у нихъ не хватаетъ для этого силы. Но скажутъ, вѣдь и зло можетъ быть грандіознымъ, а слѣдовательно требовать отъ своего виновника громадной силы. Во-первыхъ, громадность силы еще не есть ея безграничность. Во-вторыхъ, зло потому уже, что оно зло, неизбѣжно встрѣчаетъ ограниченіе въ себѣ же самомъ, какъ начало разрушающее, мертвящее, а не созидающее и не животворящее. Затѣмъ, всеобщая вѣра въ торжество добра надъ зломъ служитъ доказательствомъ могущества добра, а слѣдовательно могущества доброй воли. Итакъ, гдѣ же антагонизмъ между благодіемъ Божіимъ и всемогуществомъ Божіимъ? Воля Божія, какъ воля всесовершеннаго Существа, всемогуща въ области благаго, а могущества во. злѣ dico и предполагать въ ней, такъ какъ это значило бы волю Божію ограничивать, признавать ее несовершенною. Могущество воли Божіей въ отношеніи ко злу можетъ и должно состоять лишь въ обузданіи зла и въ наказаніи злыхъ, но это только ей одной *вполнѣ* и *всегда* свойственно. Значить, и въ этомъ отношеніи могущество воли Божіей, какъ святой, остается абсолютнымъ.

Какимъ образомъ, спрашиваетъ далѣе Спенсеръ, безконечное правосудіе требуетъ строжайшаго наказанія за каждый грѣхъ, а между тѣмъ безконечное милосердіе прощаетъ грѣшника? Вдумавшись поглубже въ дѣло, и самъ Спенсеръ не нашелъ бы антагонизма тамъ, гдѣ его нѣтъ. Въ данномъ случаѣ опять именно и нѣтъ никакого антагонизма. Безконечное правосудіе должно быть самымъ совершеннѣйшимъ правосудіемъ, а безконечное милосердіе — самымъ совершеннѣйшимъ милосердіемъ. Будучи принадлежностью единой всесвятой Божіей личности и проявленіемъ Его всесовершенной природы, правосудіе и милосердіе должны находиться въ совершенномъ согласіи одно съ другимъ. Еслибы мы даже не въ состояніи были уяснить себѣ достаточно, какъ это въ Богѣ совершенно примиряются и одно другимъ не нарушаются эти свойства, все-таки изъ этого не выходила бы для насъ необходимость представлять ихъ непре-

мѣнно враждебными одно другому. Между тѣмъ, мы не рѣдко говоримъ даже относительно нѣкоторыхъ людей, что они умѣютъ быть когда и гдѣ нужно и справедливыми и милосердыми. Коль скоро даже людямъ доступно примиреніе требованій справедливости съ требованіями милосердія, то на какомъ же основаніи можно говорить объ антагонизмѣ этихъ требованій въ Богѣ? Вопреки мнѣнію Спенсера, и совершеннѣйшей справедливости не свойственно строжайше наказывать за каждый грѣхъ. Равнымъ образомъ, именно всесовершенному милосердію должно быть не свойственно миловать всякаго грѣшника. Если и по требованію человѣческой справедливости мы нерѣдко не вмѣняемъ нашимъ собратьямъ явные проступки, совершенные ими, то тѣмъ болѣе всесовершенная правда можетъ именно потому что она всесовершенная, не вмѣнять человѣку того или другаго грѣха, смотря по условіямъ и обстоятельствамъ его совершенія. Равнымъ образомъ, если кто-либо изъ людей проявляетъ свое милосердіе къ людямъ, рѣшительно его незаслуживающимъ и только злоупотребляющимъ милостью къ нимъ, то мы не одобряемъ такого человѣка. Неужели же милосердіе даже въ Богѣ должно расточаться еще болѣе непохвальнымъ образомъ? Напротивъ въ Богѣ самымъ совершеннымъ образомъ правда должна проплавляться милосердіемъ, а милосердіе—правдою. Въ дѣйствительности такъ это и есть. Возьмите во вниманіе хотя бы дѣло нашего искушенія, совершенное Господомъ Иисусомъ Христомъ. Здѣсь дѣйствительно, по пророчеству св. Давида, правда и милость встрѣтились и лобзаются (псал. 84, 11), т.-е. примиряются и сливаются самымъ гармоничнымъ образомъ. Прекрасно говорить объ этомъ іерархъ отечественной церкви, митрополитъ Филаретъ, въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „приблизьтесь и рассмотрите грозное лицо правосудія Божія и вы точно узнаете въ Немъ кроткій взоръ любви Божіей. Человѣкъ своимъ грѣхомъ заградилъ отъ себя пріисотекущій источникъ любви Божіей, и эта любовь вооружается правдою и судомъ, но—для того, чтобы разрушить этотъ оплотъ раздѣленія“<sup>73)</sup>. Если же намъ иногда кажется, какъ будто бы въ событіяхъ и судьбахъ жизни отдѣльныхъ ли лицъ или цѣлыхъ народовъ сказывается напр.

<sup>73)</sup> Стран. 30, въ 1 части *Словъ и рѣчей* по 2 изданію.

одно лишь грозное правосудіе Божіе, то это кажется намъ только потому, что нашъ наблюдающій взоръ захватываетъ и не далеко и не глубоко и что мы оцѣниваемъ вещи большей частью слишкомъ субъективно и поспѣшно.

Какимъ образомъ, продолжаетъ спрашивать Спенсеръ, безконечная мудрость можетъ знать все, что должно случиться, а между тѣмъ безконечная свобода можетъ по произволу исполнить что-либо или удержаться отъ него? И въ постановкѣ этого вопроса замѣчается недоразумѣніе, которое безъ особеннаго труда разрѣшается. Что Богъ обладаетъ всевѣдѣніемъ, по коему для него одинаково открыто все: и прошедшее, и настоящее, и будущее, это несомнѣнно и быть иначе не можетъ. Но совершенная воля, будто бы воля Божія, какъ воля всесовершеннаго Существа, можетъ *по произволу* исполнить что-либо или удержаться отъ чего-либо. Воля Божія хочетъ только того и совершаетъ только то, что предполагается премудростью и святостью Бога. О какомъ же произволѣ здѣсь можетъ быть рѣчь? Таковой произволъ возможенъ былъ-бы только въ томъ случаѣ, еслибы воля, какъ таковая, дѣйствовала подъ вліяніемъ случайно пришедшей мысли, подъ вліяніемъ случайно вспыхнувшего чувства и т. д. и еслибы обладатель воли былъ существомъ духовно неустановившимся и неопредѣлившимся. Но Богъ есть какъ разъ противоположное этому Существо. Слѣдовательно, въ Его хотѣніяхъ и дѣйствіяхъ быть не можетъ ничего похожего на произволъ, на случайность. Пусть даже какое-либо изъ дѣйствій или хотѣній Божіихъ намъ представляется какъ произвольное, какъ случайное: изъ этого, однако, отнюдь не слѣдуетъ, будто бы оно и на самомъ дѣлѣ таково. Вѣдь большинству людей кажется же случайнымъ многое изъ происходящаго въ природѣ, а между тѣмъ наука говоритъ иное. Точно также не казались бы и намъ произвольными или случайными тѣ или другія хотѣнія и дѣйствія Божіи, еслибы мы способны были проникать во внутреннюю жизнь Божію и еслибы предъ нами открыто было до очевидности происходившее, происходящее и имѣющее происходить въ мірѣ. Съ другой стороны, отнюдь не слѣдуетъ опускать изъ виду то, что дѣйствія Божіи, касающіяся существъ и предметовъ, находящихся въ условіяхъ пространства и времени, не могутъ не быть запечатлѣны характеромъ временности и пространствен-

ности. Однако, изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы эти дѣйствія были произвольны или случайны, а не отъ вѣчности вѣдомо Богу и predetermined имъ. А если такъ, то для Бога и эти дѣйствія утрачиваютъ тотъ характеръ временности и пространственности, а слѣдовательно какъ бы произвольности и случайности, каковой характеръ они имѣютъ для существъ и предметовъ, живущихъ въ условіяхъ пространства и времени.

Какимъ образомъ, спрашиваютъ, можетъ быть совмѣщено существованіе зла съ бытіемъ существа безконечно-совершеннаго: если это существо желаетъ зла, то, значить въ немъ нѣтъ безконечной благодати, а если оно не желаетъ зла, то, значить, воля Его встрѣчаетъ препятствіе и сфера Его дѣйствія ограничена. Этотъ вопросъ разрѣшается также безъ малѣйшаго ущерба для представленія Бога Существомъ личнымъ и при томъ нравственно-совершеннымъ. Что Богъ не желаетъ зла, этого не нужно и разъяснять. Зло съ христіанско-теистической точки зрѣнія есть произвольное отклоненіе отъ добра со стороны разумно-свободныхъ существъ, созданныхъ Богомъ добрыми. Очевидно, Богъ никакимъ образомъ неповиненъ въ томъ, что эти существа злоупотребили дарованною имъ, для ихъ же блага, свободою. Создать же эти существа такъ, чтобы они никакъ не могли нравственно пасть, значило бы создать ихъ не свободными и слѣдовательно неспособными къ нравственной жизни. Паденіе таковыхъ разумно-свободныхъ существъ отъ вѣчности вѣдомо Богу и Имъ же допущено. Значить, осуществленіе своихъ намѣреній и плановъ касательно міра разумно свободныхъ существъ, Богъ самъ же поставилъ подъ извѣстныя условія. А коль скоро эти условія Богомъ же predetermined, то не логично и говорить, будто бы воля Божія встрѣчаетъ препятствіе со стороны зла и будто бы сфера Ея дѣйствія имъ ограничена. Говорить это тѣмъ болѣе неразумно, что Богъ непрестанно дѣлалъ и дѣлаетъ все, чтобы злые люди вернулись на путь добра и сдѣлались чрезъ то блаженными здѣсь на землѣ, но особенно въ загробной жизни. Говорить это не разумно и потому, что неисправимое и закоренѣлое противленіе Божіей волѣ само жестоко наказываетъ себя особенно въ грядущей вѣчной жизни.

Итакъ, вопреки взгляду Спенсера, понятію объ абсолютномъ нисколько не противорѣчитъ представленіе его личнымъ Суще-

ствомъ, обладающимъ самосознаніемъ и другими свойствами личнаго бытія. Напрасно воображаетъ Спенсеръ, будто бы, приписывая Богу личность, каковая свойственна и нѣкоторымъ конечнымъ существамъ, мы чрезъ то унижаемъ абсолютное и уподобляемъ его конечному. Строго и неуклонно слѣдуя своеобразной логикѣ Спенсера, мы должны были бы отказать абсолютному въ самомъ бытіи. И дѣйствительно, если въ абсолютномъ не должно быть ничего сходнаго или аналогичнаго съ конечнымъ, то мы обязаны отказать абсолютному въ бытіи: бытіемъ вѣдь обладаютъ всѣ конечныя твари, а потому съ точки зрѣнія Спенсера странно приписывать его абсолютному. Но что же? Спенсеръ самъ защищаетъ реальное *бытіе* абсолютнаго и не видитъ въ этомъ ни униженія для него, ни уподобленія его чему бы то ни было условному. Но если такъ, то какимъ же образомъ унижается абсолютное и уподобляется условному, если абсолютному приписываются самосознаніе, разумъ, воля? Понять это не легко для непредубѣжденнаго человѣка. Всякій вѣдь знаетъ, что Богу приписывается не просто самосознаніе, а всесовершенное сознаніе, не просто разумъ, а разумъ всевѣдущій, не просто воля, но всемогущая и святая. Какое же въ этомъ униженіе для абсолютнаго и какое здѣсь приравнваніе его къ условнымъ существамъ и предметамъ? Или, быть-можетъ, самосознаніе, разумъ, воля по самому существу ихъ не могутъ быть таковыми, за каковыя мы принимаемъ ихъ въ Богѣ? Отнюдь нѣтъ. Возьмите, напримѣръ, разумъ. Даже въ человѣкѣ разуму свойственно стремленіе къ всезнанію. Но то, къ чему ограниченное существо лишь стремится и чего оно не можетъ достигнуть, не должно ли реализироваться въ существѣ абсолютномъ? Противъ этого спорить значитъ обрекать себя на неизбѣжное и полное пораженіе.

Но недостаточно сказать, что понятію объ абсолютномъ непротиворѣчить понятіе о немъ, какъ Существѣ личномъ: абсолютное только тогда правильно мыслится и остается абсолютнымъ, когда оно разсматривается нами и въ дѣйствительности есть не иначе, какъ *личный* всесовершенный духъ. Спенсеръ только по легкомыслію въ данномъ случаѣ могъ сказать, будто бы можетъ быть что либо высшее, чѣмъ разумно свободная всесовершенная личность. Напротивъ, мы въ правѣ сказать, что выше таковой личности нѣтъ и быть ничего не можетъ. Въ са-

нельзя думать, что же может быть выше всеведнвня, совершенншаго добра, всемогущей благой воли? Между тмъ, все это *вн* самосознающей личности не может мыслиться и существовать...

Итакъ, призваніе личности въ Богъ не только не противорѣчитъ нашему разуму, но прямо требуется имъ, если этотъ разумъ не хочетъ поирать законовъ логики. Но и тринность лицъ въ Богъ, кажущаяся Л. Н. Толстому столь противоразумнымъ ученіемъ, на самомъ дѣлѣ тоже не только не противорѣчитъ разуму, но предполагается болѣе здравымъ и глубокимъ мышленіемъ объ абсолютномъ. Не даромъ многіе замѣчательнѣйшіе мыслители, сравнительно съ коими графъ Толстой, какъ мыслитель, является пожалуй не болѣе, какъ пигмеемъ, не только признавали тринность лицъ въ Богъ, но и предлагали то тѣ, то другія рациональныя основанія для вѣры въ тринность лицъ въ Богъ. Изъ таковыхъ мыслителей для примѣра укажу хотя бы на Лессинга. Само собою разумѣется, при всемъ напряженіи и при всей изобрѣтательности мысли человеческой тринность лицъ въ Богъ всегда будетъ представлять и таинственный элементъ въ себѣ, проникновеніе въ который и полное уясненіе котораго навсегда останется невозможнымъ для человека <sup>74</sup>). Тмъ не менѣе, уясняя основанія вѣры въ тринность лицъ въ Богъ, разумъ въ состояніи выполнить то, чего отъ него въ этомъ случаѣ требуетъ графъ Толстой въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „я не ищу объясненія всего: знаю, что объясненіе всего должно скрываться, какъ начало всего, въ безконечности. Я хочу понять такъ, чтобы быть приведеннымъ къ неизбежно необъяснимому. Я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таковымъ не потому, что требованія моего ума неправильны (они правильны, и внѣ ихъ я понять ничего не могу), но потому, что я вижу предѣлы своего ума. Я хочу понять такъ, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось мнѣ какъ необходимость разума же“ <sup>75</sup>). Вотъ этому то „хотѣнію“ Л. Толстаго и отвѣчаетъ то, что давно уже предлагалось для рациональнаго обоснованія вѣры въ тринность лицъ въ Богъ и что

<sup>74</sup>) Мы уже имѣли случай замѣтить, что для человека даже окружающее его конечное бытіе представляетъ много загадокъ и таинствъ.

<sup>75</sup>) Стран. 49, въ его «Исповѣди».



мы здѣсь можемъ изложить лишь въ главныхъ и общихъ чертахъ.

Съ какой бы стороны мы ни рассматривали абсолютное бытіе, единство его мы не въ правѣ мѣстовать въ его одинокости или единоличности. Безконечность, которую мы ему усвоимъ, предполагаетъ безграничную полноту бытія и безпредѣльную сферу дѣятельности, не замкнутыя только въ немъ самомъ, а простирающіяся и во внѣ. Что касается этой полноты бытія и безпредѣльной дѣятельности, то проявленіе ихъ во внѣ представляется недостаточнымъ для безконечнаго, если этихъ *внѣ* будутъ лишь существа и предметы, образующіе собою тварный міръ. Этотъ послѣдній, какъ бы съ нашей точки зрѣнія ни былъ необъятенъ и разнообразенъ, все-таки есть міръ ограниченности и конечности. А если это такъ, то полнота бытія безконечнаго и его безграничная дѣятельность, обращенныя ко внѣ, требуютъ объектовъ, запечатлѣнныхъ характеромъ безконечности же. Но если, выходя только изъ понятія о безконечности или безпредѣльности, какъ свойствъ абсолютнаго, мысль наша нудится признать не единоличность абсолютнаго, то къ такому же заключенію неизбежно придемъ, остановившись въ особенности на спеціально нравственныхъ свойствахъ абсолютнаго. Всѣ эти свойства концентрируются въ любви, почему св. апостолъ Іоаннъ и въ правѣ былъ сказать, что Богъ есть любовь (1 посл. 4, 8). Но что же можетъ быть *столь* достойнымъ любви Божіей? Само собою разумѣется, не ограниченныя же существа и предметы міра, а нечто иное. Воплнѣ достойный предметъ Божіей любви, какъ всесовершенной, самъ долженъ быть всесовершеннымъ. Но таковымъ предметомъ можетъ быть только личность съ чисто божескими свойствами. Конечно, Богъ самъ для себя есть воплнѣ достойный предметъ любви и Онъ несомнѣнно любитъ себя самого. Между тѣмъ, всякой личности свойственно стремленіе любить, кромѣ себя, другую соотвѣтственную личность. Такое стремленіе должно быть свойственно и Богу, какъ обладающему любовью. Любовь съ таковымъ приеющимъ ей стремленіемъ и находитъ свое удовлетвореніе въ томъ, что Богъ одинъ по существу, но троиченъ въ лицахъ. Не утрачивая своихъ личныхъ свойствъ, лица Пресвятой Троицы взаимно любятъ одно другое и представляютъ между собою единое не только по сво-

нмъ мыслямъ, чувствованіямъ и хотѣніямъ, но и по характеру своей жизни вообще и по своей сущности. Намъ, вѣроятно, замѣтить, что основываясь на изложенныхъ сейчасъ соображеніяхъ, можете быть рѣчь только о томъ, что Богъ долженъ мыслиться не единоличнымъ, а не о томъ, что въ Богѣ должны быть непременно три, а не менѣе и не болѣе лицъ. Замѣчаніе въ логическомъ отношеніи совершенно резонное, и мы обязаны, насколько возможно, уяснить, почему въ Богѣ должны быть мыслимы именно три лица при единствѣ существа, а не менѣе и не болѣе. Ключъ къ уясненію этой стороны дѣла даютъ намъ до извѣстной степени коренныя свойства, характеризующія собою въ особенности любовь. Любовь, во первыхъ, требуетъ объекта, на которомъ бы она почилла и въ коемъ нашла бы соответственный отзывъ себѣ, а во-вторыхъ, любовь стремится произвести жизнь. Это общій законъ, повсюду наблюдаемый Любовь Бога Отца отъ вѣчности и производить Сына изъ своего Существа, какъ свой совершеннѣйшій образъ и какъ сіяніе Своей славы (Кол. 1, 15 и др.), и низводитъ Духа Святаго, котораго церковь столь точно именуешь Животворящимъ. Вотъ почему лицъ Божества должно быть не менѣе и не болѣе трехъ. Существенно необходимыя свойства любви не нашли бы полного своего выраженія и осуществленія, еслибы было лишь два лица Божества. Но коль скоро ихъ было бы болѣе трехъ, тогда одинъ изъ нихъ необходимо должны были бы являться не инымъ чѣмъ, какъ простымъ повтореніемъ другихъ. Еще Лейбницъ достаточно выяснилъ и доказалъ, что нѣтъ и быть не можетъ даже двухъ вещей, которыя представляли бы собою полное тожество. Это и неоспоримо: откуда взяться не только личности, но даже и индивидуальности, коль скоро какія-либо существа были бы во всемъ тожественными? Бытіе трехъ лицъ въ Богѣ только потому возможно и существуетъ, что каждое изъ нихъ, какъ личность, выражаетъ свою особую идею, какъ это видно изъ ученія православно-христіанской церкви.

Но если Богъ есть личный всесовершенный Духъ, то и вопросъ о происхожденіи міра несоизмѣримо легче разрѣшается и разрѣшеніе его представляется несравненно рациональнѣе, чѣмъ при противоположномъ этому воззрѣнію на Бога. Абсолютное, представляемое лишеннымъ всякихъ опредѣленныхъ

свойствъ, будучи само какою-то безсодержательною пустотой, не только не можетъ дать міру того, чего само не имѣетъ, но не можетъ имѣть даже и мотивовъ къ созданію міра. Напротивъ, Божество, мыслимое какъ безпредѣльно-совершенный личный Духъ, самъ обладая полнотою бытія и жизни, имѣетъ какъ достаточныя побужденія къ сотворенію міра, такъ и неистощимыя средства къ тому, чтобы осуществить свои желанія. Что происхожденіе міра неизяснимо съ пантеистической точки зрѣнія, это впрочемъ сознаетъ и Спенсеръ. Разнымъ образомъ, онъ благоразумно не допускаетъ ни того, что міръ имѣетъ самостоятельное бытіе, ни того, что онъ образованъ Богомъ изъ совѣчной Ему матеріи. Но, весьма резонно опровергая атеистическую, пантеистическую и дуалистическую точку зрѣнія на происхожденіе міра, Спенсеръ находитъ несостоятельнымъ и теистическое ученіе о происхожденіи вселенной. Но какія же основанія приводитъ онъ противъ теистическаго взгляда на происхожденіе міра? Кромѣ обычныхъ указаній на непонятность того, какъ изъ ничего происходитъ что-либо, какъ абсолютное можетъ стать причиной и т. под., Спенсеръ приводитъ доказательства, представляющіяся просто странными и неожиданными. Предположивши даже, говоритъ онъ, что генезисъ вселенной дѣйствительно можно представить въ мысли, какъ результатъ внѣшняго дѣйствія, тайна попрежнему будетъ все такъ же велика, потому что опять возникаетъ вопросъ: какъ могъ явиться внѣшній дѣятель? Для объясненія этого возможны только три гипотезы: самосуществованія, самосотворенія и сотворенія внѣшнимъ дѣтелемъ. Но послѣдняя изъ нихъ бесполезна: она ведетъ насъ къ безконечному ряду такихъ дѣтелей и все-таки оставляетъ насъ тамъ, гдѣ мы были. Вторая гипотеза ставитъ насъ въ такое же положеніе, потому что самосотвореніе предполагаетъ безконечный рядъ потенціальныхъ существованій. Такимъ образомъ мы принуждены ограничиться первой гипотезою, которую обыкновенно принимаютъ и считаютъ удовлетворительною... Но самосуществованіе безусловно немислимо независимо отъ природы существа, которому приписывается самосуществованіе<sup>75)</sup>. Таково странное основаніе, на которое въ концѣ

<sup>75)</sup> Стр. 38 въ цитованномъ сочиненіи.

концовъ опирается критика телстической теоріи у Спенсера. Прежде всего укажемъ всю фальшь такого основанія.

Спенсеръ совершенно ложно утверждаетъ, будто бы самосуществованіе Бога не мыслимо. Напротивъ, и общечеловѣческое, и философское сознаніе всегда признавало и доселѣ признаетъ самосуществованіе Бога такою истиною, въ коей не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Замѣчательно, что въ какія бы формы ни облекали разные народы и люди идею абсолютнаго, они всегда приписывали ему самобытное существованіе. Если же въ нѣкоторыхъ языческихъ мѣлологіяхъ, какъ напр. въ греческой, говорится и о происхожденіи боговъ, то, какъ извѣстно, при этомъ имѣются въ виду только второстепенные и вообще низшіе боги. Но коль скоро все это представляется несомнѣннымъ фактомъ, то откуда же взялъ Спенсеръ, будто бы немыслимо самосуществованіе Бога? Напротивъ, самосуществованіе Бога не только всегда мыслилось и доселѣ мыслится людьми, непопирающими законовъ логики и здраваго смысла, но и должно непремѣнно мыслиться. Зависимое существованіе, т.-е. существованіе, получившее начало и непрестанно нуждающееся въ сторонней мощной поддержкѣ, свойственно лишь ограниченному или условному бытію. Но то, что положило начало этому бытію и что служить опорой его, не можетъ мыслиться ничѣмъ другимъ, какъ только самобытнымъ, т.-е. имѣющимъ источникъ бытія и жизни лишь въ себѣ самомъ. Разсуждая въ данномъ случаѣ иначе, Спенсеръ противорѣчитъ самъ себѣ и чрезъ то опровергаетъ самъ себя. Онъ не разъ повторяетъ, какъ мы знаемъ, въ сочиненіи своемъ: *Основная начала*, что условное бытіе предполагаетъ безусловное и что послѣднее безмѣрно отличается отъ перваго. Въ одномъ же мѣстѣ этого сочиненія Спенсеръ говоритъ слѣдующее: „наше понятіе объ ограниченномъ составлено, во-первыхъ, изъ сознанія о бытіи нѣкотораго рода, а во-вторыхъ—изъ сознанія о предѣлахъ, въ какихъ извѣстно намъ его существованіе. Въ противоположномъ же понятіи—въ понятіи о неограниченномъ—*сознаніе о предѣлахъ уничтожено*, но неуничтожено сознаніе о бытіи нѣкотораго рода“<sup>76</sup>). Но самосуществованіе и есть отсутствіе одного изъ

<sup>76</sup>) Стран. 98 здѣсь же.

предѣловъ, несовмѣстныхъ, по взгляду Спенсера же, съ понятіемъ объ абсолютномъ бытіи. Значитъ, Спенсеръ здѣсь самъ допускаетъ *самосуществованіе* абсолютнаго. И прекрасно: намъ, поэтому, нѣтъ надобности распутывать соеизмы <sup>77)</sup> Спенсера и усиливаться доказывать ясное до очевидности. Обратимся къ другимъ возраженіямъ Спенсера противъ текстическаго ученія о происхожденіи міра, возраженіямъ, хотя и не сполна самостоятельнымъ, но все-таки болѣе осмысленнымъ.

Абсолютное, говоритъ Спенсеръ словами Манселя — уже потому самому, что оно абсолютно, не можетъ быть причиною. Причина существуетъ только по отношенію къ ея дѣйствию, причина есть причина дѣйствія; дѣвствіе есть дѣйствіе причины. Съ другой стороны, понятіе объ абсолютномъ предполагаетъ возможное бытіе въ всякаго отношенія. Мы пытаемся набѣгнуть этого очевиднаго противорѣчія, вводя идею о послѣдовательности во времени. Абсолютное существуетъ-де сначала само по себѣ, а потомъ становится причиною. Но здѣсь мы сталкиваемся съ понятіемъ о безконечномъ. Какимъ образомъ безконечное можетъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ оно не было сначала? Если причинность представляетъ возможный видъ бытія: тогда то, что существуетъ, не будучи причиною, не есть безконечное, а то, что дѣлается причиною, выходитъ за преніе свое предѣлы... Кромѣ того, если состояніе причинной дѣятельности выше, чѣмъ состояніе покоя, то абсолютное, создавши міръ, перешло къ состоянію совершеннѣйшему. Если же состояніе дѣятельности ниже, нежели состояніе покоя, то абсолютное, сдѣлавшись причиною, потеряло прежнее совершенство. Одинаково неизбѣженъ, продолжаетъ уже самъ Спенсеръ, еще одинъ выводъ относительно первой причины. Она должна быть независима. *Если она зависима, то не можетъ быть первой причиною, ибо въ такомъ случаѣ должна быть первая причина, отъ которой она зависитъ* <sup>78)</sup>... Но мыслить о первой причинѣ, какъ

<sup>77)</sup> Таковымъ софизмомъ представляется напр. слѣдующая его мысль: еслии допустимъ, говорятъ онъ, что можетъ существовать нѣчто безпричинное, то нѣтъ основаній предполагать причину и для всего другаго. Забавное разсужденіе, опускающее въ виду *безмырную* разницу между абсолютнымъ и условнымъ...

<sup>78)</sup> Обращаемъ вниманіе читателей на слова Спенсера, напечатанныя нами курсивомъ: этими словами явно допускается самосуществованіе абсолютнаго, от-

вполнѣ независимой, значить мыслить о ней, какъ о чемъ-то существующемъ въ отсутствіи всякаго другаго бытія, потому что, если для ней необходимо присутствіе другаго бытія, то она отчасти зависитъ отъ него и такимъ образомъ не можетъ считаться первой причиною. Первая причина не только должна представлять собою форму бытія, не стоящаго въ необходимомъ отношеніи къ какой бы то ни было другой формѣ бытія, но не можетъ даже имѣть ничего необходимаго въ самой себѣ... Если она заключаетъ въ себѣ нѣчто, налагающее подобную *необходимость* или ограниченіе, то такое нѣчто будетъ тогда причиною вышею, нежели первая причина, а это — нелѣпость... Съ другой стороны, продолжаетъ Спенсеръ словами Манселя, какъ изъ абсолютнаго можетъ возникнуть относительное, изъ безконечнаго — конечное?... Далѣе, нельзя вообще понять *появленіе* относительнаго. Если относительное есть реальность, отличная отъ абсолютнаго, то его слѣдуетъ понимать такъ, что оно переходитъ отъ небытія къ бытію. Но мыслить о предметѣ, какъ несуществующемъ, противорѣчитъ само себѣ, ибо что понимается, то существуетъ, какъ объектъ мышленія, въ самомъ понятіи и посредствомъ него. Наконецъ, говоритъ Спенсеръ, никакъ нельзя понять происхожденіе матеріи изъ ничего и возникновеніе самаго пространства, небытіе котораго мы не можемъ вообразить себѣ никакимъ усиленіемъ ума<sup>19)</sup>.

Требуется не многое сказать, чтобы разъяснить съ одной стороны ненужность, а съ другой, — слабость сгруппированныхъ здѣсь возраженій. Еслибы Спенсеръ съ Манселемъ не забыли христіанскаго ученія о Богѣ, какъ всесовершенномъ существѣ, притомъ троячномъ въ лицахъ, тогда они оставили-бы большую часть изъ этихъ возраженій, какъ неумѣстную, какъ находящую себѣ достаточное разъясненіе въ этомъ единственно-истинномъ ученіи. Упрекая вѣрующихъ въ *мишломъ* перенесеніи на абсолютное свойствъ и качествъ условнаго бытія, Спенсеръ *на самомъ дѣлѣ* самъ-то и приравниваетъ въ свѣдѣхъ возраженіяхъ абсолютное къ условному, а не возвышаетъ без-

---

вергнутое Спенсеромъ въ другомъ мѣстѣ его сочиненія, богатаго самопротиворѣчіями...

<sup>19)</sup> Стран. 37—46 въ цитованномъ сочиненіи.

мѣрно надъ послѣднимъ первое, какъ это дѣлаетъ истинно-христианское мировоззрѣніе. Все это мы увидимъ при возможномъ здѣсь краткомъ анализѣ возраженій Спенсера.

Говоря, будтобы абсолютное, ставши въ известное время причиною бытія условнаго, потерпѣло несвойственное ему измѣненіе и вступило въ противорѣчіе съ самимъ собою, Спенсеръ видимо обнаруживаетъ смѣшеніе того, что требуется понятіями объ а) абсолютномъ и б) условномъ. Въ противномъ случаѣ онъ не ставилъ бы вопросовъ въ родѣ слѣдующаго: какимъ образомъ абсолютное можетъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ оно не было сначала? Абсолютное потому и абсолютное, отвѣтнымы, что для него, какъ вѣчнаго, не существуетъ ни прошедшаго, ни будущаго. Не только идея о мірѣ, но и самый міръ во всей его полнотѣ бытія и во всѣхъ его измѣненіяхъ *существовала всегда одинаково* въ мысли Божества и до творенія міра, и послѣ творенія. Нѣкоторые аналогичные факты даже изъ сферы человѣческой жизни могутъ отчасти объяснить намъ это. Возьмите живописца или архитектора. Художникъ — живописецъ за много лѣтъ до появленія его картины не только можетъ имѣть ясную идею о ней, но и въ состояніи живо представлять ее себѣ во всѣхъ ея малѣйшихъ деталяхъ и штрихахъ. Тоже самое должно сказать и объ архитекторѣ. За десятки лѣтъ до построенія какаго-либо замѣчательнаго памятника онъ можетъ носить въ своей душѣ ясный его образъ и предназначать планъ его во всѣхъ подробностяхъ. Но что возможно для человѣка, то уже необходимо должно мыслиться въ Богѣ, какъ это ему одному, вѣчному и всевѣдущему, свойственно. Но какъ даже съ живописцемъ и архитекторомъ не произошло никакой въ сущности перемѣны, когда обдуманное и созданное ихъ творческимъ гениемъ перешло въ осязательную для всякаго дѣйствительность, такъ еще несоизмѣримо менѣе можно говорить о какой-либо перемѣнѣ въ бытіи и жизни Божества, когда вѣчно присущая ему идея міра осуществилась въ сотвореніи вселенной. Богъ остался тѣмъ же вѣчнымъ и всесовершеннымъ, какимъ былъ и до появленія міра. А что міръ произошелъ не отъ вѣчности, что онъ созданъ Богомъ въ опредѣленное время, это иначе и не должно быть. Причина этого заключается единственно въ природѣ міра, а не въ Богѣ. Самая природа міра такова, что

требуетъ неизбежно происхожденія своего во времени. Мірѣ, какъ конечное бытіе, необходимо подлежитъ процессу развитія: онъ долженъ въ определенное время возникнуть, определенное время продолжать свое развитіе, въ определенное время завершить его. Даже въ человѣческихъ произведеніяхъ мы находимъ нѣкоторое уясненіе того, почему міръ долженъ быть сотвореннымъ не иначе, какъ въ определенное время, по требованію самой природы міра. Возьмите опять хотя бы картину или какой-либо архитектурный памятникъ. Дать обществу картину или поставить и открыть архитектурный памятникъ художникъ *самъ по себѣ* имѣлъ бы возможность несравненно раньше, чѣмъ онъ это дѣлаетъ. И это зависитъ не отъ художника, но отъ свойствъ матеріала, имъ употребляемаго: напримѣръ краски могутъ быть приготовлены и затѣмъ высохнуть только въ определенное время... Богъ же, какъ вѣчный и всемогущій могъ бы создать міръ изначала и въ одно мгновеніе, но это не вышло бы съ понятіемъ о мірѣ и самый міръ одѣлался бы инымъ. Въ самомъ дѣлѣ міръ вѣченъ не только по идеѣ своей, но и по своему появленію, онъ самъ сталъ бы своего рода абсолютнымъ и тогда было бы два абсолютныхъ бытія, а это — дуализмъ, недопускаемый здоровой человѣческой мыслью. Это-то все и опущено изъ виду Спенсеромъ и цитуемымъ имъ Манселемъ. Разсуждая о томъ, что Богъ сталъ причиною въ извѣстное лишь время и что въ актѣ сотворенія міра онъ будто-бы перешелъ изъ одного состоянія въ другое, противоположное состояніе, Спенсеръ опустилъ изъ виду и христіанское ученіе о трехъ лицахъ Божества, съ новой стороны разрѣшающее недоумѣнія и возраженія, высказываемыя по вопросу о мнимой измѣняемости Бога вслѣдствіе творенія. Отъ вѣчности рождая Сына и изводя святаго Духа, Богъ отъ вѣчности же является причинно-дѣятельною силою....

Безъ затрудненій же разрѣшаются и остальные возраженія Спенсера и цитуемаго имъ писателя. Такъ, что касается мысли, будто бы актъ творенія міра ограничиваетъ независимость абсолютнаго, то относительно ея замѣтимъ слѣдующее. На какомъ логическомъ основаніи утверждаетъ Спенсеръ, будтобы мыслить о первой причинѣ, какъ вполне независимой, значитъ мыслить о ней какъ о чемъ-то, существующемъ въ отсутствіи всякаго



другаго бытія? Понять это трудно. Коль скоро Богъ полагаетъ силою своей премудрости и своего всемогущества начало конечному бытію, то, очевидно, не Богъ зависитъ отъ послѣдняго, а послѣднее отъ Бога. Даже въ области человѣческихъ отношеній странно говорить о томъ, что такой-то поэтъ зависитъ отъ своего повѣстическаго произведенія. Если я посажу зерно растенія въ землю и всячески помогаю его нормальному всходу и росту, то развѣ сумасшедшій человѣкъ станетъ утверждать, будтобы я завишу отъ посаженнаго и лелѣемаго мною растенія. Не безмѣрно-ли болѣе дико говорить о зависимости Бога отъ его ничтожнаго самого по себѣ творенія? Но Спенсеръ говоритъ, что, если для Бога *необходимо* присутствіе другаго бытія, то Онъ отчасти зависитъ отъ него. Но откуда же взялъ этотъ англійскій мыслитель, будтобы для Бога *необходимо* конечное бытіе. Эта необходимость не слѣдуетъ ни вообще изъ правильнаго понятія объ абсолютномъ, ни изъ христіанскаго ученія о Богѣ. Богъ, творя міръ, чрезъ то выполняетъ не какую-либо роковую необходимость, а реализируетъ лишь свое желаніе даровать разныя блага творямъ. Что желаніе это и его исполненіе не суть акты необходимыя, а плоды свободы, видно уже изъ самаго сотворенія міра во времени. Пантеизмъ, уничтожающій въ Богѣ и свободу воли, не даромъ не отдѣляетъ бытіе Бога отъ бытія міра и по времени...

Опротечливо спрашиваетъ Спенсеръ и о томъ, какъ изъ абсолютнаго можетъ возникнуть относительное, изъ безконечнаго—конечное? Еслибы этотъ вопросъ былъ обращенъ не къ теистамъ, а къ пантеистамъ, тогда онъ былъ бы умѣстенъ и основателенъ: по пантеистическому воззрѣнію дѣйствительно выходитъ такая нелѣпица, что абсолютное проявляется и раскрывается въ конечномъ, производя послѣднее изъ себя, изъ своей сущности. Теизмъ же училъ и учитъ какъ разъ противоположному, говоря, что Богъ произвелъ конечное не изъ Своего существа, а вызвалъ его къ бытію Своей всемогущею волею. А что всемогущая воля можетъ дать бытіе конечному, въ этомъ не заключается ни самопротиворѣчія, ни чего-либо страннаго и противнаго здравымъ соображеніямъ разума. Напротивъ, для Бога, какъ всесовершеннаго, вполне естественно произвести несравненно низшее Себя бытіе актомъ Своей всемогущей силы.

Если своего рода творчество свойственно даже людямъ въ сферѣ искусства, то полное творчество должно быть *необходимымъ* свойствомъ абсолютнаго Существа. Напрасно при этомъ увѣряетъ Спенсеръ съ своимъ единомышленникомъ Манселемъ, будто бы нельзя вообще понять появленіе относительнаго. Напротивъ, ничего нѣтъ сроднѣ нашей мысли и яснѣ для ней, какъ то, что относительное возникаетъ, получаетъ начало бытія. Человѣкъ постоянно убѣждается тысячью разнородныхъ фактовъ въ этой истинѣ. Не было на свѣтѣ такого-то растенія, такого-то животнаго, такого-то человѣка, и вотъ они возникаютъ или рождаются. Но сдѣлаемъ уступку Спенсеру: допустимъ, что мы вовсе не въ состояніи *понять* <sup>80)</sup> появленія относительнаго. Невозможность понять процессъ перехода отъ небытія къ бытію ничего не говорить ни противъ возможности, ни противъ дѣйствительности такого перехода. Не распространяюсь уже о томъ, что? Спенсеръ, обязанный говорить о *реальномъ небытіи* относительнаго, какъ о чемъ то, немирящемся съ разумомъ, приводитъ доказательство, свидѣтельствующее о *бытіи относительнаго въ нашемъ мышленіи*, а это уже совсѣмъ иное дѣло и противъ возможности появленія относительнаго, которое раньше не существовало, ничего не говорить да и говорить никакъ не можетъ.

Наконецъ, и высказываемое Спенсеромъ возраженіе противъ сотворенія матеріи и пространства изъ ничего не только слишкомъ устарѣло, но и нисколько неопасно для теистическаго ученія о происхожденіи міра. Посмотримъ на дѣло сперва съ отрицательной стороны. Лица, непоставляющія абсолютное въ матеріи, но въ тоже время не допускающія сотворенія ея изъ ничего, неизбѣжно должны стать если не на пантеистическую, то на дуалистическую точку зрѣнія, т.-е. должны признать, что рядомъ съ абсолютнымъ отъ вѣчности существовала матерія. Представляя же матерію безначальною и вѣчною, мы неизбѣжно переносимъ и должны перенести на нее свойства исключительно принадлежащія божеству. А если такъ, то допускается уже два божества или два абсолютныя бытія. Очевидно, это допущеніе

<sup>80)</sup> Полное пониманіе не дается намъ даже относительно самыхъ простыхъ вещей, окружающихъ насъ, а потому здѣсь должна быть рѣчь объ относительномъ пониманіи.

двухъ абсолютныхъ не разумно: одному изъ нихъ не за чѣмъ существовать, такъ какъ по самой сущности дѣла одно изъ нихъ должно лишь *посторять* другое, а существованіе мыслимо на логическомъ основаніи только при различіи. Но коль скоро допускается различіе между матерію и абсолютнымъ, то матерія не должна обладать какими-либо свойствами, исключительно принадлежащими абсолютному, а слѣдовательно должна мыслиться, какъ относительное или условное, которому самобытность или вѣчность не можетъ принадлежать. Съ другой стороны, если допустить, что для произведенія міра абсолютное нуждалось въ отвѣтъ данной матеріи, то значить оно имѣетъ ограниченное могущество, а слѣдовательно не есть и, подлинно абсолютное. Не допускающіе творенія изъ ничего неизбѣжно должны запутаться въ этихъ несообразностяхъ и противорѣчійхъ и лишаютъ себя всякой возможности обойти или устранить ихъ. Говоря это, мы можемъ опереться и сослаться на Спенсера же. Въдъ самъ онъ десятки разъ повторяетъ ту мысль, что абсолютное должно быть только одно и что рядомъ съ нимъ не должно стоять ничто, сколько-нибудь ограничивающее его или одинаковое съ нимъ. Значить, если онъ не хочетъ впасть въ противорѣчіе съ собою и сдѣлаться сторонникомъ столь несостоятельнаго ученія, какъ дуализмъ, то долженъ признать твореніе изъ ничего, тѣмъ болѣе, что самъ же онъ хорошо показавъ неудовлетворительность другой возможной точки зрѣнія—пантеистической. Такимъ образомъ, за сотвореніе міра изъ ничего сильно говорить уже то обстоятельство, что въ противномъ случаѣ дѣло окончательно запутывается и затемняется. Но говорятъ: изъ ничего не бываетъ ничего. Фраза эта издавна и назойливо повторяется противниками христіанскаго ученія о твореніи міра, но повторяющіе не обременяютъ себя столь въ этомъ случаѣ необходимымъ вопросомъ: откуда и какимъ образомъ извѣстно имъ, что изъ ничего всегда не бываетъ ничего? Ссылка на *узкій и поверхностный* опытъ, обыкновенно дѣлаемая ими, ничего окончательно рѣшающаго, въ себѣ не заключаетъ. По этому вопросу мы нарочито приведемъ взглядъ одного изъ выдающихся современныхъ мыслителей и ученыхъ. „Творится ли, говоритъ Навиль, въ настоящее время матерія? Химическіе анализы показали, что въ предѣлахъ нашего опыта никакой элементъ матеріи ип

появляется вновь, ни исчезает. Желудь не творить вещества дуба, которое заимствуется полностью изъ элементовъ почвы и атмосферы. Когда дубовое дерево исчезает въ жару костра или очага, вѣсь этого дерева отыскивается сполна весь въ золѣ и въ элементахъ пламени и дыма. Отъ этого факта, хорошо установленнаго въ предѣлахъ нашего опыта, не имѣютъ однако права заключать, что никакой *новой* матеріи не приходится во вселенной <sup>61)</sup>. Совершенно резонное мнѣніе. Изъ того, что въ предѣлахъ *нашего* узкаго и поверхностнаго опыта не возникаетъ вновь матеріи, не логично заключать вообще къ невозможности творенія матеріи и теперь. Скажутъ, что съ возникновеніемъ новыхъ элементовъ матеріи измѣнилось бы движеніе вселенной. Но развѣ намъ извѣстно во *всей* полнотѣ это движеніе? Но если даже касательно матеріи не логично, на основаніи лишь *нашего* опыта, утверждать невозможность появленія *новыхъ* элементовъ матеріи и теперь, то къ области духовной жизни человѣка еще *меньше* приложимо положеніе: *изъ ничего не бываетъ ничего*, выдаваемое почему-то за аксіому. Духу человеческому свойственно творчество, хотя бы и относительное. Еслибы мы поглубже и безпристрастнѣе обсудили, откуда и какъ берутся и формируются въ человѣкѣ если не всѣ, то по крайней мѣрѣ многія представленія и идеи, то должны бы были придти къ той мысли, что они въ извѣстной степени творятся нашимъ духомъ не изъ чего-либо <sup>62)</sup>. Какъ видимъ, возраженіе Спенсера противъ догмата о твореніи изъ ничего опирается на такое основаніе, которое по меньшей мѣрѣ подвержено сильному сомнѣнію. Но допустимъ, что безусловно вѣрно свидѣтельство *нашего* опыта, что изъ ничего не бываетъ ничего. Развѣ рѣчь идетъ о томъ, что *теперь* происходитъ въ предѣлахъ *нашего* опыта? Дѣло касается *первичнаго* возникновенія матеріи. При чемъ же тутъ ссыла на *теперешній* порядокъ вещей? Если нельзя допустить, чтобы ограниченное бытіе *всегда* существовало или *само себя* произвело, то не остается *ничего другаго*, какъ признать созданіе

<sup>61)</sup> Стран. 101 въ сочиненіи: *Логика гипотезы* (Спб. 1882 г.).

<sup>62)</sup> Если кому-либо покажется наша мысль невѣрною, просимъ опровергнуть ее *серьезно*, и мы тогда откажемся отъ ней, когда увидимъ, что опроверженію насъ мы не въ состояніи противопоставить контр-опроверженія..

его Богомъ изъ ничего. Богу и вполне прилично сдѣлать это. При своемъ всемогуществѣ Онъ есть полнота *всякмихъ*, непротивныхъ Его мудрости и святости, возможностей. Слѣдовательно, Ему *должно* принадлежать именно твореніе изъ ничего въ полномъ и исключительномъ смыслѣ этого слова. Нашему разуму противорѣчило бы ученіе о происхожденіи міра изъ ничего только въ томъ случаѣ, еслибы при этомъ не допускался Нѣкто, по своей природѣ безусловно способный къ произведенію міра изъ ничего.

Къ разсмотрѣннымъ недоумѣніямъ по вопросу о происхожденіи міра графъ Толстой прибавляетъ мысль о невозможности сотворенія міра въ шесть дней <sup>82)</sup>. Сколько мы знаемъ, православная церковь *никогда* не объявляла догматомъ то, будто міръ сотворенъ въ шесть *нашихъ* дней. Анализируя библейское повѣствованіе о твореніи міра, мы также не видимъ *надлежащихъ* оснований къ тому, чтобы всѣ дни творенія понимать такъ, какъ теперь мы понимаемъ дни. Значитъ, съ этой стороны недоумѣніе графа Толстаго само собою падаетъ. Что же касается отношенія библейскаго сказанія о твореніи міра къ естественно научнымъ *догадкамъ* о происхожденіи міра, то мы обращаемъ вниманіе графа Толстаго и его единомышленниковъ на слѣдующій знаменательный фактъ. Весьма многіе первоклассные натуралисты, какъ *напр.* Коперникъ, Ньютонъ, Кеплеръ, Галлеръ, Эйзеръ, Шубертъ, Вагнеръ, Мюллеръ, Гершель, Кювье, Агассисъ, Бэръ, Уоллесъ и другіе, то сполна раздѣляли библейское ученіе о происхожденіи міра, удивляясь высотѣ и вѣрности этого ученія, то по частямъ признавали его, питая надежду на то, что съ дальнѣйшими успѣхами естествознанія и остальные части этого ученія найдутъ полное подтвержденіе въ открытіяхъ естествознанія. Съ своей стороны замѣтимъ, что въ настоящее время общая и главная сторона библейскаго повѣствованія о твореніи находитъ себѣ поразительное подтвержденіе въ естествознаніи <sup>83)</sup>. Но графу

<sup>82)</sup> Удивительно, какъ это опускаетъ и графъ Толстой изъ виду, что сотвореніе міра въ шесть, положимъ, дней приписывается *всегомоущему* Богу, а не кому-либо иному...

<sup>83)</sup> Любопытныхъ отсылаемъ къ нашей статьѣ: *Мухаммеданская космогонія* напечатанной въ 7—8 кн. *Православнаго Обозрѣнія* за 1889 годъ; и изъ этой статьи можно видѣть многое по этому вопросу...

Толстому представляется неразумнымъ не только сотвореніе міра Богомъ изъ ничего, при томъ въ теченіе шести дней, но и существованіе духовъ, именуемыхъ ангелами. Чтобы отвергать бытіе послѣднихъ на *достаточномъ* основаніи, графъ Толстой долженъ бы сперва *узнать*, что они несомнѣнно не существуютъ, что они нигдѣ не обитаютъ и никогда и никакъ не заявляли о своемъ существованіи. Но какъ бы онъ могъ бы это узнать? Для этого требуются *непосредственное* знакомство со *всеми* областями вселенной, даже недоступными человѣческому наблюденію, *самое точное* знаніе всего, что происходило съ людьми и для людей съ первыхъ моментовъ появленія ихъ и до настоящей минуты, и *осязательныя* доказательства ложности библейско-церковныхъ сказаній о явленіяхъ и дѣйствіяхъ ангеловъ. Думаемъ, что даже и Левъ Толстой не отважится признать за собою хотя бы только способность и возможность къ этому. А если такъ, то во имя чего же онъ отвергаетъ бытіе ангеловъ? Очевидно, только во имя *предвзятой и ложной* идеи. Имѣи онъ болѣе трезвое и здоровое понятіе о Богѣ, и тогда онъ понялъ бы по крайней мѣрѣ то, что коль скоро Богъ создалъ а) чувственный и б) духовно-чувственный міръ, то онъ могъ создать и в) специально-духовный міръ, что изъ представителей этого міра, какъ разумно-свободныхъ существъ, нѣкоторые могли нравственно пасть и что какъ оставшимся добрыми, такъ и ставшимъ злыми должно быть свойственно стремленіе вліять на людей, для каковаго вліянія возможны и своеобразные пути и способы. Все это и графъ Толстой нашелъ бы согласнымъ съ разумомъ, какъ находятъ это вполне согласнымъ съ разумомъ милліоны людей, изъ коихъ многіе несравненно больше знаютъ и гораздо основательнѣе разсуждаютъ, чѣмъ онъ.

Легко догадаться, какъ относится Л. Н. Толстой съ своимъ главнымъ руководителемъ и къ общечеловѣческой вѣрѣ въ Промыслъ Божій. Человѣчество всегда вѣровало и вѣруетъ, что Богъ, создавши вселенную, не относится къ происходящему въ ней въ качествѣ безучастнаго зрителя, ничѣмъ и никакъ не воздѣйствующаго на ходъ вещей, а напротивъ хранить свое созданіе и руководить судьбами міра и въ особенности человѣка. Для Спенсера съ Л. Толстымъ мысль о Промыслѣ Божіемъ есть не иное что, какъ порожденіе невѣжества. Съ этой точки зрѣнія, кото-

рая теперь такъ распространена благодаря Спенсеру и его единомышленникамъ, все въ мірѣ и въ человѣческой жизни происходитъ по необходимымъ естественнымъ законамъ и изъясняется изъ естественной связи причинъ и дѣйствій. Отсюда не только для какого-либо чудеснаго событія въ мірѣ, но и для какого бы то ни было „вмѣшательства“ Бога въ ходъ событій въ окружающей человѣка природѣ и въ его собственной жизни не было и нѣтъ мѣста. Обстоятельно опровергать такую антипровиденціальную точку зрѣнія здѣсь не мѣсто, а потому мы скажемъ лишь нѣсколько словъ.

Все заставляетъ насъ сказать, что въра въ Промыслъ Божій, даже независимо отъ неизмѣримо благотворнаго воздѣйствія и вліянія ея на весь строй нашей жизни, представляется несравненно разумнѣе, чѣмъ отрицаніе промышленія Божія о мірѣ. Это отрицаніе Промысла Божія исходитъ непременно изъ односторонняго и ложнаго взгляда на Бога и міръ. Правильное же понятіе о нихъ непременно требуетъ въры въ промышленіе Божіе о мірѣ. Если Богъ есть всесовершенный личный духъ и если міръ есть созданіе Его,—а это, какъ мы видѣли необходимо признать,—то Богъ долженъ и можетъ находиться въ самыхъ живыхъ и непосредственныхъ отношеніяхъ къ міру и человѣку. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ мыслимо на какихъ-либо серьезныхъ основаніяхъ, чтобы премудрая, всеблагая и всемогущая сила, развѣ обнаружившись въ созданіи конечныхъ существъ и предметовъ, затѣмъ навсегда совершенно ушла въ себя и лишь равнодушно взирала на то, что съ ними и въ нихъ происходитъ? Въдѣ не истощилась же эта премудрая, благая и мощная сила въ актѣ творенія и вообще не потерпѣла какого-либо измѣненія. Напротивъ, и по созданіи міра Она осталась такою же, какою была до сотворенія міра. А если это въ всякаго сомнѣнія, то значитъ Богъ, создавши міръ и человѣка, не можетъ предоставить ихъ собственной судьбѣ, если не хочетъ ограничивать своей премудрости, благодати и могущества. Къ такому же ограниченію дѣятельнаго проявленія своей премудрости, своей благодати и своего могущества Богъ не имѣетъ ни малѣйшихъ побужденій не только въ себѣ самомъ, но и въ созданныхъ Имъ мірѣ и человѣкѣ. Всякій знаетъ, что какъ бы ни былъ прекрасенъ міръ, вышедшій, такъ-сказать, изъ рукъ Творца своего, онъ не могъ и не мо-

жать быть вполне совершеннѣе: условность и ограниченность есть неизбѣжный удыль всего тварнаго. Но какъ же можетъ условное и ограниченное существовать, развиваться и достигать предположенныхъ ему цѣлей безъ поддержки, безъ содѣйствія и безъ руководства со стороны самобытнаго всеовершеннаго существа? Понять это невозможно, если смотрѣть на дѣло серьезнѣе. Эта невозможность станетъ еще большею, если мы возьмемъ во вниманіе, что въ составъ вселенной входятъ неизмѣримое множество разумно-свободныхъ существъ, способныхъ по собственной инициативѣ, намѣренно и къ великому своему несчастію уклоняться отъ выполненія возложенныхъ на нихъ долга и задачи и чрезъ то могущихъ вносить разстройство и беспорядокъ и въ окружающую ихъ область условнаго и ограниченаго бытія. Такимъ образомъ, не только понятіе о Богѣ, но и понятіе о мірѣ необходимо требуютъ признанія промышленной дѣятельности Бога во вселенной. Но промышленіе Бога о мірѣ не только требуется правильнымъ понятіемъ о нихъ, но и свидѣтельствуется самымъ фактомъ существованія міра и царствующимъ въ немъ порядкомъ, поддерживаемымъ высшею силою, несмотря на разнородность дѣйствующихъ въ мірѣ силъ и на взаимный антагонизмъ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Мы не забываемъ, что люди, не хотѣщіе признавать дѣйствія промысла Божія въ мірѣ, издавна изнемогали и изнемогаютъ въ усиліяхъ показать, будтобы міръ полонъ всякаго нестроенія и зла. Но мы не забываемъ и того знаменательнаго факта, что другіе изъ ожесточенныхъ противниковъ провиденціализма съ неменьшею настойчивостью и обстоятельностью говорятъ о томъ, будтобы въ мірѣ все само собою идетъ наилучшимъ образомъ и будтобы нестроенія и зло не только составляютъ случайныя и единичныя явленія, но и служатъ переходной ступенію къ большому и большому совершенствованію міра. Очевидно, эти противоположные взгляды ослабляютъ и даже уничтожаютъ одинъ другаго, и потому намъ здѣсь нѣтъ нужды опровергать ихъ. Мы въ правѣ сказать даже: каждое изъ этихъ возрѣвій, очевидно, отъ присущей ему односторонности и соглашеніе съ другимъ, говорить скорѣе не противъ промышленія Бога о мірѣ, а за дѣйствительность этого промышленія....



Что во всеобщей и въ частности въ судьбахъ людей дѣйствуетъ, на ряду съ обычными естественными силами и законами, промыслительная сила Божія, этого не въ состояніи оспорить представители такъ называемаго механическаго мировоззрѣнія и съ Спенсеромъ во главѣ. Чтобы одѣлать это на достаточномъ основаніи, представители механическаго мировоззрѣнія должны показать и доказать, что не только въ области природы, но и въ человеческой жизни *всегда* и во *всѣхъ* безъ исключенія явленіяхъ дѣйствовали и дѣйствуютъ *одни* естественные и именно такіе-то и такіе-то дѣятели. Но кто-же и какимъ-же образомъ можете *узнать* это? Никто изъ представителей естествознанія не можетъ отвѣтить даже на такой вопросъ: почему именно тогда-то и тамъ-то выпалъ дождь или снѣгъ или почему именно въ такомъ-то году преобладали гѣтомъ необычайныя жары, а зимою свирѣпетовали чрезвычайныя морозы. Даже на эти вопросы не въ состояніи давать *точною* и *доказательною* отвѣта естествознаніе. Если же нѣкоторые натуралисты и вичатся тѣмъ, будто бы они изъяснили изъ однихъ естественныхъ дѣятелей даже развитіе всего растительнаго и животнаго царства, то вѣдь это не болѣе, какъ чисто-ребяческое самообольщеніе. На самомъ же дѣлѣ они большей частью лишь запутали, чѣмъ изъяснили трактовавшееся ими дѣло. Что касается до судебъ человечества, отдѣльныхъ народовъ и частныхъ лицъ, то точно также никому историкъ не удавалось и никогда не удастся изъяснить эти судьбы лишь изъ необходимой натуральной связи причинъ и дѣйствій. Въ этой области даже еще менѣе, чѣмъ въ области природы, возможно такое изъясненіе. Гдѣ дѣйствуютъ существа, одаренныя свободою воли, тамъ, строго говоря, нельзя даже говорить о существованіи какихъ-либо необходимыхъ законовъ, которымъ-бы подчинялась жизнедѣятельность ихъ.... Не имѣя основаній вообще отвергать дѣйствіе промысла Божія въ мірѣ, представители механическаго мировоззрѣнія не имѣютъ достаточныхъ основаній враждовать и противъ допущенія чудесныхъ или чрезвычайныхъ проявленій промысла Божія о мірѣ. Если человекъ разными путями и способами воздѣйствуетъ на природу, намѣняетъ ея предметы и разнообразно утилизируетъ ее для своихъ цѣлей, пользуясь законами же и силами природы, то не тѣмъ болѣе ли Богъ, Творецъ природы и виновникъ ея силъ

ти законѣ, можетъ, въ виду важныхъ религіозно-нравственныхъ цѣлей, совершать въ мірѣ необычайныя дѣйствія свои, принося что новое, но пользуясь этими же силами и законами, хотя и недоступнымъ нашему знанію образомъ<sup>85)</sup>. Между тѣмъ, люди въ родѣ графа Л. Толстаго признають за человѣкомъ возможность самаго широкаго и глубокаго воздѣйствія на природу, но отказываютъ Богу въ особомъ воздѣйствіи на природу и человѣка! Еще болѣе странно это потому, что весьма многія чудесныя явленія въ исторіи составляютъ неоспоримый фактъ. Отрицая воскресеніе Иисуса Христа и другія подобныя чудеса, Л. Толстой не сообразилъ того, что самъ Иисусъ Христосъ есть несомнѣнное чудо своего рода, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ даже враги чудеснаго. Бауръ, Штраусъ, Шварцъ, Ренанъ, Теренціо-Маміани и др., употребивши массу усилій изъяснить личность, ученіе и жизнь Иисуса Христа изъ естественныхъ причинъ и условій, вынуждены были въ концѣ концовъ честно признаться, что Онъ выше этихъ причинъ и условій и неизъяснимъ изъ нихъ.... А если такъ, то на какомъ же вполнѣ разумномъ основаніи вообще отвергается возможность и дѣйствительность чудесныхъ событій въ мірѣ для блага человѣчества и міра? Такихъ основаній мы не знаемъ, сколько ни старались узнать ихъ отъ противниковъ чуда.... Но,—говорять,—если Богъ промышляетъ о мірѣ и человѣкѣ, то почему же самыя горячія мольбы людей, обращенныя къ Богу, не исполняются? Графъ Толстой приводитъ въ примѣръ даже себя самого: онъ-де искренно и пламенно молился нѣкогда, но Богъ не услышалъ и не исполнилъ его мольбы. На это мы отвѣтимъ слѣдующее. Во-первыхъ, было и есть много лицъ, которыя заслуживаютъ полнаго довѣрія и которыя свидѣлствуютъ сами, что именно вслѣдствіе искренней молитвы даровано было имъ Богомъ то или иное просимое благо. Не даромъ же человѣчество издавна молится. Не будь исполненія молитвъ, исчезла бы и потребность въ нихъ. Во-вторыхъ, многіе ли научились молиться такъ, какъ должно? Въ-третьихъ, почему мы можемъ быть увѣрены, что въ своихъ молитвахъ мы

<sup>85)</sup> Болѣе обстоятельное разсужденіе о чудесахъ вообще и о дѣйствительности воскресенія Иисуса Христа смотри въ нашей статьѣ, напечатанной въ 3 и 4 книгѣ «Православнаго Обзорія» за 1886-й годъ.

просимъ именно о томъ, что несомнѣнно служить къ нашему духовному благу или къ истинному благу другихъ людей? Наконецъ, имѣемъ ли мы основаніе утверждать будтобы наша горячая молитва вообще не сопровождается благими послѣдствіями для насъ-ли или для другихъ, за кого мы молимся? Богъ, зная лучше насъ, что наиболѣе благотворно для насъ и для нашихъ ближнихъ, можетъ даровать намъ и, конечно, даруетъ иное, чѣмъ что мы просили. Что касается до молитвы графа Льва Толстаго, о которой онъ говоритъ въ своей исповѣди<sup>66)</sup>, то пусть самъ читатель рѣшить, взявши во вниманіе весь рассказъ автора не была ли эта молитва скорѣе богохульною.... Закончу рѣчь о молитвѣ словами Дживонса: „есть ученые люди, которые утверждаютъ, что провидѣніе невозможно и молитва безцѣльна, потому что законы природы неизмѣнны. Отрицательныя заключенія относительно стремленій и надеждъ человѣка выводятся не столько изъ частныхъ наукъ, сколько изъ логической природы самой науки. Но я могу сказать, что мои собственные занятія логикою поколебали мою увѣренность въ этихъ отрицательныхъ выводахъ. Законы природы суть единообразія, существованіе которыхъ мы наблюдали въ дѣйствіи извѣстныхъ матеріальныхъ агентовъ, но логически невозможно доказать, что и всѣ другіе агенты должны дѣйствовать такъ-же, какъ эти“<sup>67)</sup>.

А. Гусевъ.

*(До слѣдующей книжки).*

<sup>66)</sup> Страница 39—40.

<sup>67)</sup> Стран. 685 въ сочиненіи „*Основы Науки*“ (Спб 1881 г.).

---

# ЧТО БУДЕТЪ СЪ ЗЕМЛЕЮ?

(Эсхатологическій опытъ)

...«Земля и всѣ дѣла на ней сторгать..  
воспламененныя небеса разрушатся, и  
разгорѣвшіяся стихіи растаютъ... Ожи-  
даемъ новаго неба и новой земли»...  
(2 П. III, 10. 12. 13).

Задача этого очерка: показать правильное и осмысленное отношеніе христіанскаго ума къ философскимъ и естественно-научнымъ гипотезамъ о судьбѣ земли, появляющимся массами въ разныхъ изданіяхъ заграничной печати. Лучшее средство къ этому не столько изложеніе и критическій разборъ всѣхъ этихъ гипотезъ, сколько обстоятельное по возможности раскрытіе и выясненіе христіанскаго ученія о концѣ земли, занимающаго далеко не случайное и не послѣднее мѣсто въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія; а это обстоятельство, а также и другія соображенія даютъ основаніе думать, что христіанское ученіе о послѣдней судьбѣ земли можетъ представлять интересъ для всѣхъ образованныхъ, интересующихся богословскими вопросами.

## I.

## Обзоръ и характеристика главнѣйшихъ философскихъ и научныхъ гипотезъ о концѣ земли.

Важность эсхатологій вообще и вопроса о судьбѣ земли въ частности. — Три типа гипотезъ. — Механическія гипотезы. — Кантъ, Секки и вептунисты. — Эволюціонизмъ и позитивизмъ: Герб. Спенсеръ, Лятре и Кантъ. — Мифыя древнихъ о концѣ земли. — Э. Гартманъ.

Въ изысканіяхъ, относящихся къ будущему, къ послѣднимъ судьбамъ міра и человѣка, Св. Писаніе не видитъ простой празднои пытливости, напротивъ, тамъ и сямъ оно поощряетъ эти изысканія, приглашаетъ къ занятію пророческимъ словомъ; такъ ап. Петръ говоритъ: „...вы хорошо дѣлаете, что обращаетесь къ пророческому слову, какъ къ свѣтильнику, сіяющему въ темномъ мѣстѣ“ (2 П. 1, 19), а св. Іоаннъ Богословъ считаетъ счастливыми читающихъ и слушающихъ написанный имъ Апокалипсисъ, т.-е. откровеніе о судьбахъ церкви и міра: *блаженъ, говоритъ онъ, читающій и слушающій слова пророчества сего* (Апк. 1, 3). Отцы церкви никогда не чуждались эсхатологическихъ изслѣдованій; они всегда признавали за ними важное практическое значеніе, такъ какъ эсхатологическія убѣжденія непременно дѣйствуютъ опредѣляющимъ образомъ на наше нравственное поведеніе. Неудивительна послѣ этого та настойчивость у нѣкоторыхъ св. отцевъ, съ какою они рекомендуютъ эсхатологическія занятія, такъ напр. св. *Ефремъ Сиринъ* говоритъ: „не преставай испытывать Божественныя Писанія, не преставай вопрошать матеръ свою—церковь, когда прійдетъ желанный Женихъ; разспрашивай и развѣдывай о знаменіи Его пришествія.. Не преставай вопрошать, пока въ точности не узнаешь; не преставай прибѣгать къ помощи знающихъ о семъ въ точности“<sup>1)</sup>. По практической важности вопросъ о судьбѣ этого видимаго міра, нашей планеты стоитъ наряду почти съ вопросомъ о безсмертіи. Въ самомъ дѣлѣ, кому не важно знать, что будетъ съ землею? Неужели она когда-нибудь прекратитъ свое существо-

<sup>1)</sup> Тв. св. о. въ русск. перев., изд. при М. Д. А. т. XV, стр. 133.

ваніе? Неужели какая-нибудь случайно натолкнувшаяся на землю комета положить конец всему... *всему*? Легко сказать! Всему, чѣмъ жило, чѣмъ дышало, къ чему стремилось столько тысячелѣтій бѣдное человѣчество?! Тогда всемірная исторія — только пустая всемірная трагикомедія; цивилизація, прогрессъ, всякія высшія культурныя стремленія — жалкая дребедень, жизнь на землѣ теряетъ смыслъ и привлекательность, надо всѣмъ стоять мертвящее, убійственное „къ чему?“. Мѣсто энергіи заступаютъ апатія и квіетизмъ, жизнь превращается въ скучный и печальный сонъ. Съ другой стороны, такихъ же результатовъ для жизни можно ожидать и отъ противоположнаго убѣжденія, что земля наша будетъ существовать вѣчно, неизмѣнно пребывая такою же, какою она была искони и продолжаетъ быть, будетъ существовать вѣчно со своимъ бесплодіемъ, со своими громадными ледяными и знойными пустынями, бездождіемъ, засухой, голодомъ, наводненіями, землетрясеніями, изверженіями вулканическими, болѣзнями, губительными эпидеміями и проч.; вѣчно будетъ ареною кровопролитныхъ войнъ, вѣчной взаимной борьбы населяющихъ ее людей, „борьбы за существованіе“ со всѣми ея отвратительными атрибутами — несправедливостью, жестокостью, вѣроломствомъ и проч.; вѣчно будетъ свидѣтельницею до приторности однообразной сутолоки человѣческихъ надеждъ и разочарованій, лѣни и труда, разныхъ порывовъ и страстей, смѣха и слезъ и т. п.; словомъ — постоянного круговорота тѣхъ до безконечности разнообразныхъ явленій, изъ которыхъ слагается такъ-называемая всемірная исторія. Земля въ ея настоящемъ видѣ непривлекательна, она не можетъ быть названа удобнымъ для человѣка жилищемъ. Человѣкъ не можетъ выполнить своего человѣческаго призванія при тѣхъ условіяхъ существованія, какія предлагаетъ ему земля: съ него слишкомъ много требуется и почти ничего не дается; трудъ, постоянный трудъ нуженъ ему, но трудъ этотъ не можетъ быть благодарнымъ: зломъ, нестроеніемъ, которыми заражены природа и люди, отравляется этотъ трудъ. Тошно жить на землѣ при такихъ условіяхъ и безъ всякой надежды на лучшее будущее, на радикальное измѣненіе природы; тогда и рѣчи не можетъ быть о какомъ-нибудь прогрессѣ. Прогрессъ — пустое слово, когда самая жизнь становится для насъ бременемъ. „Самое лучшее — это.

вовсе не рождаться и не видѣть солнечнаго свѣта, а родившемуся самое лучшее пройти двери смерти и ада и лечь въ могилу“ (Феогнисъ). „О, смерть! поспѣшай къ намъ, вѣрнѣйшій врачъ нашихъ болѣзней, лучшее пристанище въ буряхъ нашихъ скорбей“! (Плутархъ) — вотъ какъ должны чувствовать себя и говорить всѣ, лишенные, подобно Феогнису и Плутарху, всякой надежды на лучшее будущее! Наука, искусства, политика... какое удовольствіе во всемъ этомъ могутъ находить люди въ родѣ этихъ мудрецовъ? Вообще, что хорошаго можно ждать для цивилизаціи, для успѣховъ соціально-культурнаго существованія отъ убѣжденія, что „что пользы человѣку отъ всѣхъ трудовъ его, какими онъ трудится подъ солнцемъ?... Что было, то и будетъ; и что дѣлалось, то и будетъ дѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ... Суета суеть, все—суета“! (Еккл. I, 2. 3. 9)? Все это ведетъ насъ къ признанію громадной важности за вопросомъ о судьбѣ земли. Лишне, кажется, и говорить, что умъ человѣческой съ давнихъ поръ стремился, какъ говорятъ, приподнять хоть маленькій край таинственной завѣсы будущаго, пробовалъ и продолжаетъ пробовать свои силы и на этомъ вопросѣ и, кажется, исчерпалъ уже всѣ возможныя рѣшенія по этому вопросу. Всѣ существующія рѣшенія и гаданія о судьбѣ земли можно свести къ тремъ видамъ или группамъ. Въ однихъ обѣщаютъ въ будущемъ полное прекращеніе міровой жизни, совершенное уничтоженіе земли (по однимъ оно совершится при помощи какой-нибудь астрономической или геологической катастрофы случайно и внезапно, а по другимъ это уничтоженіе будетъ подготовлено постепенно, неустанно работою цѣлыхъ вѣковъ и даже тысячелѣтій въ исторіи природы и человечества); другіе предсказываютъ лучшее будущее для земли, видятъ въ исторіи постоянный и непрерывный прогрессъ, постоянную и постепенную побѣду хорошаго надъ дурнымъ, добра надъ зломъ, совершающуюся тихо и мирно по основному закону всякой жизни и развитія, закону эволюціи. Наконецъ мы находимъ и среднее между этими двумя рѣшеніе о послѣдней судьбѣ міра: оно признаетъ и истребленіе земли, предполагаетъ въ концѣ міровой жизни великую катастрофу, и въ то же время оставляетъ мѣсто надеждѣ на обновленіе, улучшеніе земли, признавая за катастрофой, очевидно, лишь очистительное значеніе

(для новаго, лучшаго нужно истребленіе стараго, дурнаго; отсюда понятнымъ становится, почему по послѣднему мнѣнію главную и существенную роль въ катастрофѣ играетъ огонь: только ему принадлежитъ, предпочтительно передъ прочими стихіями, истребляющая и очистительная сила). Мысль о случайномъ, внезапномъ и неразумномъ прекращеніи міровой жизни должна бы, собственно, принадлежать только тѣмъ, которые раздѣляютъ механическое воззрѣніе матеріалистовъ на вселенную, по которому все во вселенной и сама вселенная въ цѣломъ обязана своимъ прохожденіемъ и образованіемъ слѣпому случаю и счастливой игрѣ силъ природы, случайно удачной комбинаціи атомовъ, матеріальныхъ элементовъ, по которому, слѣдовательно, не представляется ничего неестественнаго въ мысли о случайномъ концѣ вселенной отъ какой-нибудь механической причины, возникшей совершенно случайно, или отъ другихъ случайныхъ обстоятельствъ (не вѣчно же игра силъ въ природѣ можетъ быть счастливою: шансы равны и за и противъ такой игры...); но эту мысль раздѣляютъ и нѣкоторые изъ астрономовъ и естествоиспытателей, не держащихся матеріалистическаго міровоззрѣнія. Въ основѣ всѣхъ (а ихъ много) гипотезъ такого рода о концѣ міра лежитъ та вѣрная мысль, что для человѣка, выдающаго во вселенной лишь слѣпую игру одного случая и какой-то судьбы, не признающаго надъ вселенной властной и мудро правящей руки Всемогущаго, ничто не можетъ поручиться за цѣлость и безопасность вселенной. Кто можетъ поручиться намъ, что пути, по которымъ движутся планеты и другія тѣла небесныя, въ самомъ дѣлѣ такъ математически строго рассчитаны, соразмѣрены? Можно ли, не будетъ ли много чести для случая возлагать на него такія большія надежды въ разсужденіи прочности устройства вселенной? Масса астероидовъ, которые, говорятъ, суть обломки разрушившихся планетъ, эта громадная масса обломковъ, можетъ-быть цѣлыхъ міровъ, наполняющая пространство между Марсомъ и Юпитеромъ, можетъ ли поселить въ насъ слишкомъ большую увѣренность въ безопасности? Пути кометъ могутъ быть безконечно громадны, земля наша, нѣтъ ничего невѣроятнаго, не всѣ ихъ видѣла; до сихъ поръ ей сходили хорошо эти посѣщенія хвостатыхъ свѣтилъ. А что, если вдругъ когда-нибудь ей собственнымъ тяжелымъ опытомъ придется дознаться,



что въ этомъ стройномъ теченіи свѣтилъ небесныхъ, въ этомъ гармоническомъ, искусномъ распорядкѣ, размѣщеніи ихъ, которыми мы такъ любуемся, на самомъ-то дѣлѣ не все такъ гладко и складно?... Раздѣляющіе материалистически-механическое міровоззрѣніе правы съ своей точки зрѣнія; другіе выводы и соображенія насчетъ конца міра для нихъ были бы невозможны, неправильны. Гипотезъ о механическомъ, случайномъ концѣ вселенной много—столь же много, сколько много можетъ быть для нея опасностей въ природѣ. По Канту, послѣ можетъ-быть миллионѣвъ лѣтъ, надобно ждать паденія земли, а также и другихъ планетъ нашей солнечной системы на солнце вслѣдствіе постепеннаго, микроскопически-нарастающаго ослабленія центробѣжной силы (замѣчено, что черезъ 1000 лѣтъ происходитъ замедленіе въ осевомъ движеніи земли на  $\frac{1}{1000}$  секунды); отъ механическаго столкновенія тѣлъ произойдетъ сразу температура той степени, при которой возможно лишь газообразное существованіе тѣлъ: вся солнечная система превращается такимъ образомъ въ одно громадное раскаленное тѣло. Возможно предположить и такой конецъ для нашей земли послѣ миллионѣвъ лѣтъ: заоченіе, превращеніе въ мертвое, лишенное жизни тѣло—безъ воздуха, воды, свѣта, тепла, растеній, животныхъ, словомъ—безъ всякой жизни (образецъ—луна, которая нѣкогда, можетъ-быть, подобно нашей землѣ пользовалась жизнію; это своего рода естественная, обычная, говорятъ, смерть для всѣхъ небесныхъ тѣлъ); произойдетъ это отъ совершеннаго недостатка свѣта и тепла на землѣ<sup>2)</sup>, который непремѣнно послѣдуетъ въ будущемъ: солнце со временемъ потухнетъ (Секки въ качествѣ доказательства уменьшенія солнечнаго свѣта указываетъ на солнечныя пятна, которыя по его мнѣнію ничто иное, какъ разрывы въ огненной оболочкѣ твердаго ядра солнца, черезъ которые это ядро и свозитъ черными, темными пятнами), а земля, внутри которой теперь развивается громадной высоты температура, совершенно охладится тоже чрезъ миллионы лѣтъ. Эти двѣ гипотезы представляютъ тѣ выгоды, что онѣ не совсѣмъ

<sup>2)</sup> По нѣкоторымъ отъ механическаго и химическаго поглощенія земною кою кислорода, углекислоты и воды, см. Zittel «Aus der Urzeit» München 1878, p. 18 (перевед. на русск. яз. проф. Иностранцевымъ).

механичны, допускають даже возможность вычислений, математики, случайное въ нихъ не такъ рѣзко выступаетъ, какъ въ другихъ; но неудобство ихъ въ милліонахъ лѣтъ, которыми конецъ какъ-то отодвигается въ неопредѣленную безконечность, самая возможность и реальность конца, завершительнаго акта міровой жизни дѣлается чѣмъ-то неосязаемымъ, не реальнымъ, чувствуется такъ, какъ будто и не будетъ этого конца. Представимъ гипотезы безъ этого неудобства. Случай выступаетъ въ нихъ грубо и рѣзко. Вотъ примѣръ. До сихъ поръ по одной счастливой случайности всегда выходило такъ, что огнедышашія горы поднимались гораздо выше уровня воды, хотя подобныхъ горъ много, напр. въ Тихомъ и Восточномъ Океанѣ; земля, по увѣренію одного англійскаго ученаго <sup>3)</sup>, непременно погибнетъ отъ взрыва, когда кратеръ какого-нибудь вулкана придется ниже уровня воды (взрывъ вслѣдствіе соединенія лавы и воды) <sup>4)</sup>. Въ этомъ же родѣ убѣжденіе многихъ ученыхъ и неученыхъ, что земля погибнетъ отъ лавы, которая когда-нибудь выступитъ изнутри наружу (а для этого непременно нужно случиться такъ, чтобы кратеры у нынѣ дѣйствующихъ и потухшихъ вулкановъ засорились и чтобы въ дѣятельности подземнаго огня наступилъ болѣе или менѣе продолжительный періодъ затишья; тогда отъ громаднаго накопленія внутренняго огня и напора его земля сразу въ нѣсколькихъ мѣстахъ разорвется; хлынетъ огонь на поверхность земли черезъ эти свижины и естественныя, прежнія отверстія (кратеры вулкановъ) — и земля погибнетъ въ этомъ огненномъ потоцѣ). Что касается оцѣнки этого рода гипотезъ, то должно замѣтить, что онѣ ничто болѣе, какъ игра ученой фантазіи въ случай и даже не могутъ быть названы въ точномъ смыслѣ научными гипотезами, всегда имѣющими дѣло съ неизмѣнными фактами и законами природы, а не со случаемъ: здѣсь все построено на „если“ (если обстоятельства сложатся такъ-то, то будетъ вотъ то-то), но дѣйствительность и необходимость этихъ „если“ нисколько не доказывается.

Типъ теорій, утверждающихъ медленную и постепенную под-

<sup>3)</sup> Взрывъ земли пророчить въ недалекомъ будущемъ и французскій ученый Викторъ Герольтъ (Herault). См. «Конецъ земли» въ Нивѣ 1879 г. № 13.

<sup>4)</sup> Проф. въ Лондонѣ Лумисъ. См. «Воскресн. Досугъ» 1870 г. № 30.

готовку міровой гибели въ самомъ процессѣ міровой жизни, можно видѣть въ ученіи Э. Гартмана о концѣ міра. По своему направленію Гартманъ принадлежитъ къ школѣ такъ называемыхъ пантеистовъ, т.-е. философовъ, отрицающихъ независимое, отдѣльное отъ міра существованіе Бога и представляющихъ себѣ Его не личнымъ Существомъ, а какою-то таинственною сущностью, загадочнымъ принципомъ, душою міровой жизни, развивающейся изъ него, точнѣе — выдающихъ въ самой міровой жизни-то жизнь этого таинственного существа, которое у Гартмана называется: „безсознательное“. Міръ или жизнь этого безсознательнаго вонѣ есть слѣдствіе случайно возникшей въ безсознательномъ, прежде бывшемъ въ себѣ, жившемъ внутреннею жизнію, жажды жить, т.-е. обнаружить внѣшнимъ образомъ себя; міръ—продуктъ инстинктивнаго, слѣпаго и неразумнаго (такъ какъ въ безсознательномъ желаніе не могло быть актотъ сознательнымъ) порыва безсознательнаго къ жизни, оттого-то онъ такъ и вышелъ плохъ. Только впоследствии, когда безсознательное мало-помалу стало приходить къ сознанию самого себя (а оно сознаетъ самого себя преимущественно въ людяхъ), оно стало замѣчать неразумность жизни; выражаясь образно, безсознательное сначала сдѣлало, а потомъ подумало, какъ говорится. Но сознаніе неразумія жизни въ безсознательномъ (или въ человѣчествѣ) еще борется съ жаждою жизни, вся исторія человѣчества зиждется на этой глухой, неустанной борьбѣ разума съ инстинктомъ, съ безотчетнымъ стремленіемъ къ жизни. Знаніе и жизнь, разсудокъ и воля жить — непримаримые враги: зло и неразуміе жизни слишкомъ очевидны, чтобы они не могли быть замѣчены разсудкомъ; оттого, по мѣрѣ все большаго и большаго увеличенія сознанія, знанія, интеллигенціи въ безсознательномъ (человѣчествѣ) все болѣе и болѣе ослабѣваетъ желаніе жизни. Вся задача, весь смыслъ и суть міроваго процесса, міровой исторіи состоятъ въ накопленіи знаній, развитіи интеллекта въ ущербъ жадѣ къ жизни, чтобы въ концѣ концовъ получились полная эмансипація разсудка отъ воли, полное отвращеніе къ жизни, полная рѣшимость и нехотѣніе болѣе жить. Міръ обязанъ своимъ бытіемъ хотѣнію безсознательнаго (человѣчества) жить и наоборотъ, онъ безусловно исчезнетъ, когда исчезнетъ въ безсознательномъ (человѣчествѣ) хотѣніе жить.

Хотѣніе жить, бессознательно присутствующее во всѣхъ тваряхъ — даже неодушевленныхъ, совершенной, полной и самой интенсивной формы достигаетъ лишь въ человѣкѣ, въ человѣчествѣ. Отъ неразумныхъ и неодушевленныхъ тварей нельзя ждать нежеланія жить (ибо у нихъ нѣтъ сознанія), нельзя ждать отъ нихъ спасенія міру, т.-е. содѣйствія къ его прекращенію нехотѣніемъ жить. Остается, слѣдовательно, человѣчество: откажись оно отъ жизни — и міру конецъ, ибо въ немъ главнымъ образомъ бьется пульсъ мировой жизни, въ немъ сконцентрирована жажда жизни, хотѣніе жить, по своей интенсивности безконечно превышающее силу хотѣнія жить, заключающуюся въ природѣ. Жизнь когда-нибудь такъ опротивѣетъ людямъ, что они сразу рѣшатся покончить съ нею, насильственнымъ образомъ, всѣ вдругъ по взаимному согласію; съ этимъ универсальнымъ актомъ самоубійства наступитъ окончательное прекращеніе мировой жизни: отъ міра не останется никакого слѣда.

Перейдемъ къ теоріямъ второй категоріи, утверждающимъ въ будущемъ обновленіе земли, по крайней мѣрѣ измѣненіе порядка вещей теперь существующаго къ лучшему, но отрицающимъ при этомъ надобность въ какихъ-нибудь чрезвычайныхъ событіяхъ, — катастрофахъ и т. п. Теоріи эти теперь находятъ свою естественную защиту и основаніе въ получившей широкое признаніе къ наукѣ и популярности (распространенности) въ образованномъ обществѣ идея эволюціи, прогресса, блестящимъ представителемъ которой является теперь извѣстный всему образованному міру Гербертъ Спенсеръ. Сущность теоріи эволюціи какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи заключается въ признаніи постепеннаго и естественнаго перехода вещей отъ низшаго состоянія къ высшему, отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному и т. п. Земля идетъ къ лучшему порядку вещей сама собою, совокупнымъ дѣйствіемъ силъ природы, безъ всякой посторонней помощи, человѣческаго вмѣшательства. Этотъ прогрессъ и это законосообразное усовершенствованіе, эволюція находятъ себѣ мѣсто не въ одной какой-нибудь области явленій, но рѣшительно во всѣхъ: эволюціи подчинены не только явленія астрономическія (теорія Лапласа о происхожденіи вселенной), зоологическія (теорія Дарвина о происхожденіи видовъ) и т. п., но и нравственная. Нравственность постоянно улучшается, лю-

бовъ и справедливость берутъ перевѣсъ надъ эгоизмомъ и неправдою, право силы во взаимныхъ отношеніяхъ все болѣе и болѣе вытѣсняется гуманностію — и наступитъ когда-нибудь пора полного торжества альтруизма надъ эгоизмомъ, добра надъ зломъ; пора эта наступитъ въ свое время и такъ же естественно, какъ приходитъ весна, лѣто, старость и т. п. „Мы полюбимъ тогда человѣчество такъ же, какъ любимъ теперь цвѣты, свѣтъ солнца, пищу“, по Спенсеру<sup>5)</sup>. Позитивизмъ, выходя изъ идеи прогресса, тоже рассчитываетъ на лучшее будущее; горячимъ убѣжденіемъ Литтре всегда было, что непременно когда-нибудь наступитъ время всеобщаго братства, альтруизма, такъ какъ альтруизмъ развивается въ исторіи будто-бы гораздо сильнѣе эгоизма. Много въ этомъ отношеніи надеждъ возлагаютъ позитивисты на науку, просвѣщеніе, будто-бы имѣющія свойство нравственно-облагораживающее, помогающія будто-бы будущему торжеству любви надъ эгоизмомъ. Въ общемъ міровоззрѣніе позитивизма носитъ оптимистическій отпечатокъ: исторія есть непрерывное движеніе впередъ, постоянное улучшеніе. „Два вопроса“, говоритъ Милль<sup>6)</sup>, встрѣчаютъ насъ въ самомъ началѣ“ (соціальной динамики Ог. Конта): „существуетъ ли естественное развитіе въ дѣлахъ человѣчества и представляетъ ли это развитіе усовершенствованіе? Оба эти вопроса Контъ рѣшаетъ утвердительно однимъ и тѣмъ же отвѣтомъ. Естественный прогрессъ общества состоитъ въ развитіи нашихъ человѣческихъ свойствъ, преимущественно передъ животными и часто органическими атрибутами нашей природы; причемъ прогрессъ нашей человѣчности къ преобладанію надъ животностью подвигается все ближе и ближе къ цѣли, хотя и не въ состояніи вполне осуществиться. Таковъ характеръ и направленіе человѣческаго развитія или того, что называется цивилизаціей... На взглядъ Конта главнымъ дѣятелемъ въ прогрессѣ человѣчества представляется его умственное развитіе“. Наука должна создать счастье человѣческое на землѣ: открытія и изобрѣтенія, постоянныя усовершенствованія въ области техники помогутъ чело-

<sup>5)</sup> Изъ реценз. въ Русск. Мысли 1884. III на кн. Фулье: «Critique des systemes de morale contemporaine» Paris 1883.

<sup>6)</sup> «Дж. ст. Милль. Огюсть Контъ и позитивизмъ», перев. Неклюдова и Тиблена, изд. 1867 г. С.-Петербургъ, стр. 90—91.

вѣку окончательно забрать въ свои руки и покорить своей волѣ эту упрямую, теперь пока непокорную природу <sup>7)</sup>. Въ будущемъ теперь беззащитный земледѣлецъ вполне можетъ быть спокоенъ насчетъ того, что трудъ его не пропадетъ: онъ можетъ опереться на агрономію съ ея помощниками — метеорологію, органическую химию и др. Болѣзней тоже нечего будетъ особенно страшиться: будетъ настоящая медицина (развѣ только вотъ отъ смерти не отдѣлаться)... и т. д. Общее наше заключеніе о теоріяхъ, входящихъ изъ идеи прогресса, таково, что въ нихъ дается слишкомъ широкое и притомъ не оправдываемое дѣйствительностью примѣненіе идеи прогресса: этими теоріями природѣ обязательно навязывается то, чего въ ней нѣтъ (откуда видно, напримѣръ, что любовь беретъ перевѣсъ надъ эгоизмомъ?). Все, что говорить намъ теоріи прогресса, прекрасно, какъ *via desideria* — и только. Этихъ *via desideria* и не могло-бы быть, еслибы носители ихъ глубже и яснѣе понимали силу господствующаго въ природѣ зла и безпорядка, передъ которыми ничтожна всякая наука (прошлое холерное лѣто во Франціи, самой позитивной странѣ міра, хорошо показало, много-ли можно ждать отъ науки). Необходимо что-нибудь радикальное, что-нибудь необычайное, что съ корнемъ могло бы вырвать зло; природа требуетъ обновленія, а не мелкихъ палліативовъ <sup>8)</sup>. Необходимость какой-

<sup>7)</sup> См. какъ интересныя иллюстраціи къ этимъ *via desideria* ст. «Прогрессъ въ природѣ» Вухнера и «Что такое прогрессъ?» (Ст. 394—395) въ февр. кн. «Русск. Богатства» 1885 г.

<sup>8)</sup> Правда, мы не можемъ знать, какъ чрезъ какую бы то ни было катастрофу (напр. огненный потопъ) возможно очищеніе и обновленіе земли (ясное представленіе въ этомъ случаѣ требовало бы совершеннѣйшаго ученаго всевѣднія невозможнаго для человѣка); но это нисколько не должно служить сильнымъ возраженіемъ противъ необходимости обновительной и очистительной катастрофы: можно понимать необходимость сильной мѣры, можно и не знать способа приложенія ея къ дѣлу, разъ она будетъ дана намъ. Поэтому нельзя считать особенно нужными попытки нѣкоторыхъ довести до послѣдней степени ясности, почему именно огонь нуженъ и какъ земля можетъ обновиться огнемъ? Въ эсхатологическихъ брошюрахъ нѣкоего Попова проводится мысль, что главная причина разстройства въ природѣ злыя дѣла, оставляющія послѣ себя въ атмосферѣ специфически-матеріальныя, газовидныя осадки (по его мнѣнію добрыхъ и злыхъ людей всегда окружаютъ соответственныя дѣламъ атмосферы): недоброкачественныя эти осадки и должны сжечь огонь (такъ понимается: «всѣ дѣла на землѣ сгорятъ!») «Какъ

нибудь міровой катастрофы для начала лучшаго порядка вещей признавали еще древніе, при чемъ охотно раздѣлялось больше то мнѣніе, что земля погибнетъ, истреблена будетъ огнемъ; *св. Іустинъ философъ* свидѣтельствуетъ:... „Сивилла и Истаспъ говорили, что тѣнное будетъ добычею огня. А такъ называемые стоическіе философы утверждаютъ, что и самъ Богъ разрѣшится въ огонь и, по измѣненіи, говорятъ, будетъ снова міръ“<sup>9)</sup>. Извѣстный нѣмецкій эсхатологъ Шплиттгерберъ (Splittgerber) находитъ слѣды подобнаго ученія у древняго греческаго философа Гераклита и у Сенеки<sup>10)</sup>. Особенно обращаетъ на себя его вниманіе нѣмецкая миеологія заключающимися въ ней эсхатологическими указаніями, которыя очень сходны съ Библейскими. „Замѣчательнѣйшія параллели“, говоритъ онъ<sup>11)</sup>, „къ Библейскому предсказанію о кончинѣ міра и его обновленіи представляетъ намъ нѣмецкая миеологія. По ней „когда-нибудь міръ погибнетъ въ огнѣ... и изъ пепла возникнетъ новый міръ“. Все эти древнія гаданія о міровомъ концѣ получаютъ себѣ подтвержденіе въ христіанствѣ, ученіе котораго о концѣ міра принадлежитъ къ этому послѣднему разряду эсхатологическихъ гипотезъ. Какъ же учить о концѣ міра христіанство?

## II.

### Христіанское ученіе о концѣ міра.

Изложеніе этого ученія въ общихъ чертахъ на основаніи данныхъ Св. Писанія Новаго и Ветхаго Завета. — Сущность этого ученія. — Мнѣнія святыхъ отцевъ о концѣ міра.

Христіанство предсказываетъ міру гибель отъ огня, но не въ смыслѣ окончательнаго истребленія этого міра, а въ смыслѣ его измѣненія, обновленія, возвращенія къ прежнему неповреж-

---

будетъ (измѣненіе земли), сіе должно быть изъято изъ предметовъ нашего любопытства» говоритъ на этотъ случай св. Григорій Нисскій (Тв-ій св. отцевъ томъ XXXVII страница 170).

<sup>9)</sup> Сочиненія св. Іустина въ русск. переводѣ *прот. Преображенскаго*.

<sup>10)</sup> «Tod, Fortleben und Auferstehung» Halle, 19. 1869. S. 176.

<sup>11)</sup> Ibid. S. 175.

денному міру: міровая катастрофа только реставрація, преобразование. Это предсказаніе о конечной міровой катастрофѣ заключается въ книгахъ и Ветхаго и Новаго Завѣта. Полнѣе, шире и яснѣе, чѣмъ гдѣ-либо, оно выражено во 2 Петр. 3, 7, 10, 12, 13. Сомнѣніе въ возможности конца міра, міровой катастрофы, которая не только нарушила бы обычный, твердо установленный порядокъ явленій на землѣ, но и уничтожила бы эту послѣднюю, по апостолу не должно и не можетъ искать себѣ опоры въ этомъ самомъ неизмѣнномъ порядкѣ, круговоротѣ и обычномъ теченіи міровой жизни: и передъ потопомъ люди могли бы говорить:... „съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается также“ (от. 4) но, какъ и оказалось тогда, правильность въ порядкѣ явленій не есть еще ручательство за его неизмѣнность и вѣчность. Значитъ, міровой конецъ наступитъ внезапно; по времени онъ совершенно совпадетъ со вторымъ пришествіемъ Спасителя на землю, — катастрофа разразится надъ міромъ, лишь только явится Славный Судья его — Господь Іисусъ Христосъ. Земля и небо вдругъ будутъ объаты огнемъ <sup>13)</sup>; и небо, и земля разрушатся, но не окончательно, а только для того, чтобы появиться снова — лучшими, обновленными, словно какъ-бы очищенными въ огнѣ: будутъ *новое* небо и *новая* земля, на которыхъ, въ отличіе отъ прежнихъ, будетъ жить правда. Для большаго удостовѣренія во всемъ этомъ ап. Петръ ссылается на обѣтованіе самого Спасителя объ этихъ новомъ небѣ и новой землѣ. Правда, въ евангеліяхъ мы не находимъ записи этого обѣтованія — именно о *новомъ* мірѣ, но зато есть прямые слова Спасителя о концѣ міра. Мысль о концѣ міра Онъ высказывалъ часто и всегда почти въ одной формѣ, такъ въ Мѣ. XXIV, 35: „Небо и земля прейдутъ, но слова мои не прейдутъ“ (ср. Лк. XXI, 33), Лк. XVI: „Скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели одна черта изъ закона пропадетъ“ (ср. Мѣ. V, 18). Смыслъ этихъ изреченій „небо и

<sup>13)</sup> Св. Ефремъ представляетъ себѣ этотъ огонь въ видѣ рѣки, наполненной огненною жидкостью, на основаніи Дан. VII, 9, 10:... «Какъ свесемъ это, братія», говоритъ св. Ефремъ Сиринь, «когда увидимъ огненную рѣку, текущую съ яростью, подобно свирѣпому морю; подающую горы и дебри, пожигающую всю землю и *дѣла яже на ней?*» т. XIII, стр. 381 тв. св. отц.



земля прейдуть“ (т. е. уничтожатся, измѣнятся), „скорѣе небо и земля прейдуть“ яснѣе и лучше можно опредѣлить по срвн. съ Іерем. XXIII, 20—21: „Если можете разрушить завѣтъ мой о днѣ и завѣтъ мой о ночи, чтобы день и ночь не приходили въ свое время; то можетъ быть разрушенъ и завѣтъ мой съ рабомъ Моимъ Давидомъ“ (такъ же ст. 25—26). Правильно повторяющаяся смѣна, неизмѣнный порядокъ и теченіе явленій на небѣ и землѣ могутъ быть признаны образцемъ неизмѣнности и устойчивости (ср. Евкл. I, 4—9); отсюда, чтобы рельефнѣе, рѣзче выразить неизмѣнность какой-нибудь вещи, ей въ этомъ отношеніи дается преимущество даже надъ образцемъ неизмѣнимости — небомъ и землею, — и тогда получаются гиперболическія сравненія, смыслъ которыхъ всегда одинъ и тотъ же: то-то и то-то несомнѣнно, вѣрно, даже болѣе вѣрно, чѣмъ та истина, что небо и земля не прейдуть (скорѣе  $2 \times 2 = 5$ , чѣмъ это не вѣрно). Очевидно, такимъ образомъ, приведенныя мѣста не даютъ мысли объ измѣненіи, уничтоженіи земли, дается мысль даже какъ-будто обратная: устойчивость и неизмѣнимость земли признается даже мѣриломъ, единицею мѣры неизмѣнимости всѣхъ другихъ вещей. Но въ устахъ Спасителя, пользовавшагося этою еврейскою поговоркою въ подтвержденіи неизмѣнности Божіихъ обѣтованій и опредѣленій, о вѣрности Божіей, выраженіе „небо и земля прейдуть“ и др. можетъ имѣть и буквальный смыслъ, ярче выставляя истину неизмѣнимости Божіей. Тогда подобныя выраженія будутъ значить: небо и земля, считающіяся образцомъ неизмѣнимости, и тѣ измѣнятся, ибо они не обладаютъ по себѣ свойствомъ вѣчности, неизмѣнимости: неизмѣнно одно лишь Божество (смыслъ тотъ же, что и въ Ис. 102, 26—27). Въ двухъ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта не дается мысли о катастрофѣ, но прямо обращается вниманіе на результатъ ея (новыя небо и земля) или на обновленіе земли: такъ св. Іоаннъ Богословъ созерцаетъ уже новое небо и новую землю (Ап. XXI, 1). Классическое мѣсто изъ Рм. VIII, гдѣ обѣщается измѣненіе твари въ новое лучшее состояніе, ея освобожденіе отъ настоящихъ страданій, приведемъ здѣсь пока цѣликомъ, безъ особенныхъ объясненій, каковыя будутъ даны ниже въ своемъ мѣстѣ. „Тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ; потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но

по волѣ покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣ въ свободу славы дѣтей Божиихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ; И не только она но и мы сами, имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего. Ибо мы спасены въ надеждѣ“. (Ст. 19—24). Обращаемся въ Вѣтхо-Завѣтнымъ пророчествамъ. Въ 102 пс. ст. 26—27 утверждается невѣчность и будущая гибель міра. Мысль о непрочности міра выражена здѣсь картинно, конкретно, языкомъ ходячей, народной еврейской астрономіи. „Въ началѣ Ты (Господи) основалъ землю и небеса длѣо рукъ Твоихъ. Они погибнуть, а Ты пребудешь; и всѣ они какъ риза обветшаютъ и, какъ одежду, Ты переменяешь ихъ, и измѣнятся. Но ты — тотъ же, и лѣта Твои не кончатся“. Одинъ Богъ вѣченъ и неизмѣненъ; все, получившее бытіе во времени, невѣчно, начавшееся должно и окончиться (а таковы небо и земля). Небо и земля въ сравненіи съ Богомъ то же, что одежда, которая изнашивается и замѣняется новою; земля и небо тоже старѣются и клонятся къ разрушенію, — и наступить со временемъ нужда въ замѣнѣ ихъ новыми, что и сдѣлаетъ Господь. Здѣсь дается, какъ видимъ, мысль о естественномъ одряхлѣніи земли, постепенной подготовкѣ катастрофы, возможность которой заключается уже въ самой сущности земли, какъ бытія тварнаго, конечнаго. Точно то же говорится и у пр. Исаіи въ 51, 6: „Поднимите глаза ваши къ небесамъ, и посмотрите на землю внизъ, ибо небеса исчезнутъ какъ дымъ, и земля обветшаетъ какъ одежда, и жители ея также вымрутъ“...

Въ этомъ мѣстѣ нѣтъ только указанія на обновленіе земли. Самыя яснѣйшія въ Вѣтхомъ Завѣтѣ пророчества о созданіи новаго міра чрезъ истребленіе стараго находятся въ двухъ мѣстахъ пр. Исаіи. Классическое мѣсто—65, 17: „вотъ Я творю новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ воспоминаемы, и не придутъ на сердца“; также: „какъ новое небо и новая земля, которыя Я сотворю, всегда будутъ предъ лицемъ Моимъ, говоритъ Господь, такъ будетъ и сѣмя ваше“ (66, 22). Можно видѣть указаніе на будущую катастрофу и въ 66, 15—16 Ис., также въ Пс. 45, 7: „Всевышній далъ гласъ Свой и растаяла земля“, въ Пс. 49, 3: „грядетъ Богъ нашъ, и не въ без-

могви: предъ Нимъ огонь поѣдающій, и вокругъ Его сильная буря“; довольно ясный намекъ на конецъ заключается еще въ слѣдующихъ словахъ Іова XIV, 12: ...„человѣкъ ляжетъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится, и не воспрянетъ отъ сна своего“. Нѣкоторые <sup>13)</sup> видятъ предсказаніе о послѣдней катастрофѣ въ Ис. 34, 4 и въ томъ мѣстѣ пророческой рѣчи Господа о кончинѣ міра <sup>14)</sup>, гдѣ говорится о великихъ знаменіяхъ на небѣ, послѣ которыхъ явится на землю І. Христосъ судить живыхъ и мертвыхъ (Мѡ. XXIV, 29; Мр. XIII, 24—25; Лк. XXI, 25 — 26). Но кажется, что эти мѣста говорятъ не о послѣдней катастрофѣ, а о явленіяхъ на небѣ и землѣ, о знаменіяхъ предъ этой катастрофою (указаній на нихъ много въ Библии, напр. Іоиль 2, 10; Агг. 2, 6. 21; Ис. 13, 10. 13; 24, 23; ез. 32, 7; Іоиль 3, 15; Дѣян. 2, 20 и др.). Впрочемъ то и другое по времени, можетъ быть, не будетъ очень много раздѣлено и во всякомъ случаѣ тѣ явленія или знаменія на небѣ и землѣ, о которыхъ говорится въ Ис. 34, 4 и Мѡ. 24, 29 и др., какъ бы ихъ ни понимать (а объ этомъ будетъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ), сами по себѣ уже представляютъ начало катастрофы, они — начало разрушенія земли и неба, первые знаки того, что разожившемуся и устарѣвшему міру приходитъ конецъ („*все воинство небесъ, т.-е. звѣзды падетъ, какъ спадаютъ... увядшій листъ со смоковницы*“, читаемъ у пр. Исаи въ 34, 4). Что въ Мѡ. 24, 29 и Мр. 13, 24—25 не имѣется въ виду послѣдняя рѣшительная катастрофа, видно изъ Лк. 21, 11. 25 — 26, гдѣ тѣ же явленія на небѣ и землѣ называются только *знаменіями* (а знаменіе — нѣчто меньшее, чѣмъ фактъ). и изъ сопоставленія съ Ап. VI, 12—15, относящагося къ тѣмъ же явленіямъ: здѣсь, въ ст. 15, говорится, что послѣ того, какъ „произошло великое землетря-

<sup>13)</sup> Напр. Лютардъ въ «Die Lehre von den letzten Dingen».

<sup>14)</sup> Напр. Эрнстъ въ «Die Ewigkeit», Berlin 1870; также между прочимъ и св. Ефремъ Сиринъ знаменія на небѣ, преобразование земли чрезъ огонь и прішествіе Господа сливаетъ въ одно событіе: «вотъ постигнетъ насъ... день, въ который омытся свѣтъ солнечный, и спадутъ звѣзды, въ который небо сіетъ какъ свитокъ,... въ который явится Христосъ»... (XV, 125, Тв. Св. Отц.); еще ясные: «отъ огня сего (огненной рѣки) рѣки оскудѣютъ,... звѣзды спадутъ, солнце померкнетъ, луна мимо идетъ, небо, по написанному, *сіетъ какъ свитокъ*» (Ис. 34, 4) [Тв. Св. О. т. XIII, 381].

сеніе, и солнце стало мрачно, какъ власяница, и луна сдѣлалась, какъ кровь. И звѣзды небесныя пали на землю, какъ смоковница, потрясаемая сильнымъ вѣтромъ, роняетъ незрѣлыя смоквы свои. И небо скрылось, свившись какъ свитокъ; и всякая гора и островъ двинулись съ мѣстъ своихъ“ (ст. 12 — 14), — послѣ всего этого или при всемъ этомъ люди еще имѣли возможность скрываться въ пещерахъ и ущеліяхъ горъ: „и цари земные, и вельможи, и богатые, и тысяченачальники, и сильные, и всякій рабъ, и всякій свободный скрылись въ пещеры и въ ущелія горъ“... Ст. 13 и 14 представляютъ свободный перерывъ Ис. 34, 4<sup>15)</sup>. Болѣе ясныхъ, чѣмъ всѣ эти, предсказаній о преобразованіи настоящихъ неба и земли, въ Библии не находится. Четыре мѣста особенно сильно удостовѣряютъ насъ въ томъ, что нынѣшнія небо и земля не будутъ истреблены огнемъ совсѣмъ, но что они будутъ только измѣнены на лучшія — новыя; это — 2 П. 3, 13 („ожидаемъ новаго неба и новой земли“), Ап. XXI, 1 („и увидѣлъ я новое небо и новую землю; ибо прежнія небо и земля миновали“), Ис. 65, 17 („вотъ Я творю новое небо и новую землю“); 66, 22 („новое небо и новая земля, которыя Я сотворю“). Такъ. Но не будутъ-ли эти новое небо и новая земля совершенно новыми, не имѣющими никакого отношенія къ старымъ, — вновь созданными? Нѣтъ — и на этотъ отвѣтъ уполномочиваетъ насъ не только мысль о премудрости Божіей, съ которой несовмѣстимо было бы истребленіе того, что разъ уже сотворено, но и текстъ самыхъ пророчествъ, выше нами приведенныхъ. Обратимся же къ нему. Въ 102 пс. 26 — 27 послѣ слова „погибнуть“<sup>16)</sup> прибавлено „измѣнятся“; значитъ, погиб-

<sup>15)</sup> Различіе, повидимому даже противорѣчивое, между Ис. 34, 4 и Ап. VI 13—14 заключается въ представленіи о томъ, какъ падутъ звѣзды съ неба. По Исаіи онѣ спадутъ, какъ падаетъ *увядшій* листъ со смоковницы, по Іоанну — какъ падаютъ *незрѣлыя* плоды смоковницы. Но Исаія имѣетъ въ виду одну сторону дѣла, а Іоаннъ — другую: первый обращаетъ вниманіе на естественную необходимость переворота и разрушительныхъ явленій въ мірѣ вслѣдствіе его естественной дряхлости, застарѣлости, а второй — на быстроту, разрушительную силу, съ какою эти явленія совершаются.

<sup>16)</sup> И слово это въ подлинномъ еврейскомъ текстѣ выражено глаголомъ авадь, который не означаетъ совершенной гибели, истребленія, какъ напр. шамадъ, (первое значеніе *блуждать*) относится къ битію измѣнчивому, неустойчивому, преходящему. Точно также думаетъ касательно παρέρχουσαι во 2 П. 3, 10 и др., Эрнстъ въ «Die Ewigkeit» S. 87.

неть только внѣшній видъ, прежняя форма неба и земли. Въ Ис. 51, 6 выраженіе „исчезнуть, какъ дымъ“ не значить истребленія и дѣйствительнаго уничтоженія: по-еврейски это выражено черезъ *маллахъ*, *німлаху*, что правильнѣе передать: разложатся на составные элементы (перв. знач. *разорвать*), развѣются, разсѣются какъ прахъ и т. п. Въ Ис. 65, 17 и 66, 22 слово *новый* выражено чрезъ *хадашъ*, которое не значить: иной, другой, совершенно новый, не имѣющій отношенія къ старому (эти понятія потребовали бы для себя скорѣе сл. *агеръ*, а означаетъ обновленіе стараго и употребляется часто въ значеніи: молодой или помолодѣвшій, свѣжій, напр. Лев. 26, 10; Іов. 29, 20; также въ смыслѣ „неслышанный“, напр. Еккл. 1, 9. 10; Исх. 1, 8; Пс. 33, 3. Въ Ис. 65, 17 слово *творить* выражено черезъ *бара* которое не всегда значить *твореніе изъ ничего*, оно часто употребляется въ создаваніи чего-либо особеннаго, новаго, напр. Іер. XXXI, 22; при томъ же въ 66, 22 пр. Исаиа это же слово творить передано черезъ *аса*, которое значить дѣлать что-либо изъ готоваго матеріала и синонимъ глагола *лааръ*, т.-е. образовывать (ср. Бт. 1, 1. 27; V, 1, 2 съ Бт. 3, 21; VIII, 6; 1 Цр. VIII, 12; Б. 1, 7. 16; 2, 2 и др.). Главное основаніе нашей надежды на новое небо и новую землю—вѣрованіе всей церкви, изреченное въ ней и ясно выраженное на V вселенскомъ соборѣ, осудившемъ мнѣніе Оригена, что внѣшнія небо и земля совершенно уничтожатся и новыя будутъ вновь созданы изъ ничего. Мысль о будущей міровой катастрофѣ вообще и о сущности ея, какъ обновленія міра, встрѣчается у всѣхъ отцовъ и учителей церкви. Укажемъ, какъ она выражена у нѣкоторыхъ изъ нихъ. *Св. Іустинъ Философъ*: „...„Утверждаетъ, что міръ сгоритъ“<sup>17)</sup>. *Св. Иринея*: „не сущность и не вещество творенія упраздняется (ибо истиненъ и силенъ Тотъ, Кто устроилъ его), но переходитъ образъ міра сего, т.-е. то, въ чемъ произошло разстройство... Когда же перейдетъ этотъ образъ и человекъ обновится и возстанетъ отъ мертвыхъ, тогда явятся новое небо и новая земля“<sup>18)</sup>. *Св. Василій Великій*: „...„Міру необхо-

<sup>17)</sup> Апологія. См. соч. Іустина въ р. пер. *Преображенскаго*.

<sup>18)</sup> Противъ ересей (Adv. haer.), сочиненіе св. Иринея, въ р. пер. *Преображенскаго*, V, 36.

димо измѣниться, если и состояніе душъ перейдетъ въ другой родъ жизни. Ибо какъ настоящая жизнь имѣетъ качества сродныя сему міру: такъ и будущее существованіе нашихъ душъ получить жребій, свойственный своему состоянію<sup>19)</sup>. *Св. Макарій Великій*: „Предопредѣлено Богомъ разрушиться сему видному творенью и перейти небу и землѣ“<sup>20)</sup>. *Св. Кирилль Іерусалимскій*: „Будетъ скончаніе міра сего и сотворенный міръ обновится. Поелику развратъ, татѣба и любодѣлія и всякій родъ грѣховъ разліяся на земли, кровь съ кровью (Ос. IV, 2) смѣсилась въ мірѣ: то, чтобы сіе чудное обиталище тварей не осталось навсегда исполненнымъ беззаконія, преидетъ міръ сей, дабы снова явиться лучшимъ... Свѣтъ Господь небеса не для того, чтобы истребить ихъ, но чтобы опять явить ихъ въ лучшемъ видѣ“<sup>21)</sup>. *Св. Ефремъ Сирингъ*: „Въ тотъ день, когда воскреснутъ праведники, обновится небо и земля“<sup>22)</sup>. Онъ же въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „И небо, и землю обновитъ Господь при нашемъ воскресеніи, и тварь освободитъ и возвеселитъ вмѣстѣ съ нами. Земля, мать наша, потерпѣла поруганіе вмѣстѣ съ нами, подверглась проклятію за грѣшниковъ; но за праведниковъ Божій благословитъ нашу питательницу, вмѣстѣ съ чадами ея обновитъ и ее“<sup>23)</sup>. *Блаж. Іеронимъ*: „Ясно показывается, что кончина и погибель міра означаетъ не обращеніе его въ ничто, но измѣненіе въ лучшее. Равнымъ образомъ, и то, что написано въ другомъ мѣстѣ: *будетъ свѣтъ луны, аки свѣтъ солнца* (Ис. 30, 26) значить не погибель прежняго, но измѣненіе въ лучшее. Размыслимъ о сказанномъ: переходитъ образъ, а не существа. Тоже выражаетъ и св. Петръ (2 П. 3, 13)... Не сказалъ: узришь *иныя* небеса и *иную* землю, но прежнія и древнія измѣнятся на лучшія“<sup>24)</sup>. *Св. Григорій Нисскій*, признавая конецъ міра слѣдствіемъ его тварности и считая такъ же непостижимымъ конецъ, какъ непостижимо и начало міра (Евр. XI, 3), говоритъ: ...„въроу руководиться будемъ и слыша глаголъ

<sup>19)</sup> Бес. на Шестодн. I.

<sup>20)</sup> Хр. Чт. 1821 г., IV, 36.

<sup>21)</sup> XV Огл. поуч.—іе.

<sup>22)</sup> Тв—ій Св. Отцевъ т. XVIII, стр. 105.

<sup>23)</sup> Ibid. т. XX, стр. 89, 90.

<sup>24)</sup> Толк. на Ис. LXV.

Божій, возвѣщающій необходимую остановку существъ. А какъ она будетъ, сіе должно быть изъято изъ предметовъ нашего любопытства“<sup>25)</sup>; однако же: ...„какъ признаешь силу Божіей воли достаточною для созданія существъ изъ несуществовавшего; такъ, преобразование созданнаго возводя къ той же силѣ, вѣримъ, не чему-либо невѣроятному“<sup>26)</sup>. Еще: вѣрою „принимаетъ, что вселенная сотворена изъ ничего, и изученные Писаніемъ, не сомнѣваемся, что снова будетъ преобразована въ иное нѣкое состояніе“<sup>27)</sup>. Этотъ сонъ свидѣтелей можно считать достаточнымъ<sup>28)</sup>.

### III.

Связь христіанскаго ученія о концѣ міра съ основными началами христіанства и очеркъ христіанской философіи и исторіи.

Отличіе христіанскаго ученія о концѣ міра отъ всѣхъ другихъ вытекаетъ изъ сущности христіанскаго міровоззрѣнія, которое есть синтезъ пессимизма и оптимизма. — Мрачная сторона христіанскаго вѣрованія на міръ, стоящая въ связи съ догматомъ о грѣхопадѣніи: взглядъ на міръ и исторію на основаніи слова Божія и отцевъ церкви. — Свѣтлая сторона христіанской философіи, стоящая въ связи съ догматомъ объ искупленіи. — Цѣль и смыслъ исторіи. — Евангельскія чудеса и ихъ значеніе. — Важность возстановленія земли. — Связь его съ воскресеніемъ мертвыхъ. — Естественность конца міра. Св. Григорій Нисскій. Гипотеза Опшеля. — Когда міръ кончится? — Вѣкъ нынѣшній и будущій.

Строго говоря, христіанское ученіе о будущей участи земли не особенно нуждается во внѣшнихъ свидѣтельствахъ: оно сразу располагаетъ къ себѣ внутренне-приобщающими ему свойствами истинности, — оно разумно, ибо отвѣчаемъ разумной и не случайной жаждѣ въ человѣчествѣ<sup>29)</sup> лучшаго будущаго; оно такъ

<sup>25)</sup> Сл. «Объ устроеніи человѣка» гл. XXIII, Тв—ій Св. Отцевъ т. XXXVII, стр. 170.

<sup>26)</sup> Ibid. стр. 173.

<sup>27)</sup> Ibid. стр. 175.

<sup>28)</sup> Что есть еще у другихъ отцевъ, см. Православное Догматическое Богословіе пр. Макарія, т. II, изд. 3, 1868 г., стр. 646.

<sup>29)</sup> Нѣмецкій ученый Шплиттгерберъ одно изъ доказательствъ будущаго очу-

необходимо въ системѣ христіанскаго вѣроученія и связь его съ существеннѣйшими чаяніями и вѣрованіями такъ очевидна, что еслибы даже не было внѣшнихъ указаній на это ученіе въ Библии, то и тогда христіане рѣшали бы вопросъ о будущей судьбѣ міра не иначе, чѣмъ какъ велить это ученіе. Попробуемъ показать разумную необходимость этого ученія, дать ему разумное освѣщеніе съ точки зрѣнія основныхъ началъ христіанскаго міровоззрѣнія и основныхъ чаяній христіанскихъ.

Въ концѣ мировой драмы, разыгрывавшейся въ продолженіе тысячелѣтій, разражается надъ міромъ грозная разрушительная катастрофа и изъ обломковъ и пепла стараго, негоднаго міръ возникаетъ въ блескѣ неслыханной красоты міръ новый—таково христіанское ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра, и въ этомъ ученіи, какъ нельзя лучше, выражается истинный характеръ, сущность христіанскаго міровоззрѣнія вообще, которому совершенно чужды узкія крайности и односторонность философскихъ системъ. Христіанство—ни оптимизмъ, ни пессимизмъ—въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понимаютъ: оно выше того и другого въ отдѣльности, въ тоже время оно включаетъ въ себя, миритъ обѣ

щенія и обновленія міра (die Weltverklärung) видятъ въ поэзіи и искусствѣ, которыя, по его мнѣнію, необходимо предполагаютъ, какъ свою основу, потребность человѣчества въ иномъ, лучшемъ мірѣ, иной—высшей и лучшей реальности (дѣйствительности), чѣмъ эта настоящая. Поэзія—инстинктивное предчувствіе лучшаго міра, она своего рода пророчество, только *скрытое* («die stille Prophetie», выражается Шплиттгерберъ), неясное. «Идеальныя созданія живописи и ваянія..., какъ и поразительныя картины природы въ поэзіи едва-ли бы такъ сильно могли дѣйствовать на ваше сердце, еслибы въ нихъ, въ существѣ дѣла, не было бы истины, не содержалось пророчественнаго указанія на высшую дѣйствительность, нѣкогда имѣющую открыться намъ. Когда художнику творческою кистью удастся набросать на полотнѣ ландшафтъ, полный красоты, гармоніи и совершенства, какихъ не найдешь въ дѣломъ мірѣ, тогда развѣ не похоже на первый лучъ утренней зари изъ того міра, то нѣчто идеальное, чѣмъ вѣдетъ отъ этого художественнаго созданія (der ideale Hauch)? Или въ тѣхъ созданіяхъ скульптурныхъ античнаго міра, матеріаломъ которымъ были грубый камень и руда и которымъ не смотря на то мы и теперь еще удивляемся, видя въ нихъ выраженіе идеальной человѣческой красоты,—развѣ можно видѣть что-нибудь иное, кромѣ пророчественнаго намеча на высшую реальность, на просвѣтленную матеріальность (verklärte Leiblichkeit), доступная искусству только именно въ этой формѣ образа (Bild), внѣшности (Schein)». Указанное сочиненіе, стр. 236—237.



эти крайности,— оно есть органической снѣтезъ ихъ. Такимъ христіанство является и въ отношеніи даннаго вопроса: съ одной стороны оно заставляетъ видѣть въ перспективѣ историческаго существованія человѣчества всеобщую грозную катастрофу и такимъ образомъ не позволяетъ мечтать и убаюкивать себя грезами о будущемъ счастьи на землѣ, о имѣющей нѣкогда наступить всеобщей гармоніи, о постоянномъ прогрессѣ—и мало ли еще о чемъ мечтаютъ? Съ другой стороны, признавая возможность возрожденія міра къ лучшему, христіанство этимъ самымъ заявляетъ о несостоятельности пессимистическаго міровоззрѣнія. Міръ не настолько дуренъ и не такъ плохо устроенъ (какъ утверждается механическими теоріями и Э. Гартманомъ), чтобы желать и ожидать лишь только его разрушенія, совершеннаго и окончательнаго истребленія; вмѣстѣ съ тѣмъ не все въ немъ такъ исправно, чтобы не оставалось возможности разрушенія и чтобы лишне было желаніе его исправленія,— таково по существу своему христіанское ученіе о судьбѣ видимаго міра, таково воззрѣніе христіанства на міръ, на исторію. Оно заставляетъ трезво и просто смотрѣть на вещи, не допуская ни преувеличенно розовыхъ, ни преувеличенно темныхъ очковъ и не позволяя увлеченій ни въ сторону исключительно надежды, ни въ сторону исключительно разочарованій и уныло-апатичнаго фатализма.

Міръ долженъ разрушиться, въ настоящемъ своемъ состояніи онъ не можетъ быть ареною человѣческой исторіи, не годится для этого—такова первая половина христіанскаго ученія о судьбѣ видимаго міра, звучащая строгимъ приговоромъ надо всѣмъ, что совершается подъ солнцемъ,—надъ природою и исторіею. Христіанство глубже, шире и яснѣе, чѣмъ какая-либо философія раскрываетъ намъ силу господствующаго въ природѣ и человѣчествѣ зла и нестроенія, и никакой пессимистической философіи не удавалось такъ сильно и глубоко-прочувствованно понять зло. Нѣтъ, христіанство не позволяетъ сердцу человѣческому мириться съ данною дѣйствительностью: этотъ міръ для него *юдоль плача, темница*, скучное и грязное временное жилище, въ которомъ все— „похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская“ (1 Ио. 2, 16), въ которомъ ничего нельзя и не слѣдуетъ любить („не любите міра, ни того, что въ мірѣ“ ст. 15).

Оно заставляетъ насъ смотрѣть на землю какъ на постоянный дворъ, гостиницу, а на себя какъ на *странниковъ и пришельцевъ*, которые случайно и мимоходомъ забрели сюда и спѣшаютъ въ свое настоящее отечество, которое у нихъ не здѣсь, на землѣ а на небѣ (Евр. XIII, 13 — 14; 1 Петр. 2, 11). И въ самомъ дѣлѣ, что привлекательнаго можетъ быть для человѣка въ этомъ мѣрѣ? Вместо счастья не даетъ ли онъ ему безконечную цѣпь страданій — самыхъ разнообразныхъ? Удовлетворяется ли вполнѣ на землѣ хоть одно самое законное, разумное стремленіе духа человѣческаго? Жизнь — одно сплошное разочарованіе, одна скорбь. „Человѣкъ рождается на страданіе, какъ искры, чтобы устремляться вверхъ“ (Іов. V, 7). „Человѣкъ, рожденный женою вратодневенъ и пресыщенъ печалями: какъ цвѣтокъ, выходитъ и опадаетъ; убѣгаетъ какъ тѣнь, и не останавливается“ (Іов. XIV, 1—2). „Всѣ дни его — скорби, и его труды — безпокойство; даже и ночью сердце его не знаетъ покоя“ (Еккл. 2, 23). „Дней лѣтъ нашихъ семьдесятъ лѣтъ; и самая лучшая пора ихъ — трудъ и болѣзнь, ибо проходятъ быстро и мы летимъ“ (Пс. 90, 10). Вся жизнь проходитъ въ борьбѣ и погонѣ за призраками счастья, но на землѣ — все миражъ: и радости мірскія (Еккл. 2, 3, 10, 11; 11, 8), и богатство (Еккл. 2, 4—11); всѣ заветы, всѣ проекты и мысли человѣка о будущемъ лучшемъ — миражъ: „Господь знаетъ мысли человѣческія, что онѣ суетны“ (Пс. 93, 11); ничего новаго для счастья онъ не придумаетъ, и всякій трудъ его въ этомъ отношеніи бесполезенъ (Еккл. 1, 3; 2, 11. 18—23. 26); все въ жизни — суета (Еккл. 1, 14. 2; 2, 17; 12, 10), Ни матеріальныя, ни высшія духовныя потребности здѣсь неудовлетворяются. Человѣкъ долженъ считать себя счастливымъ, если онъ досыта наѣдается и пьетъ, — и это не всегда бываетъ: „не во власти человѣка и то благо, чтобы ѣсть и пить“ (Еккл. 2, 24). Не удовлетворяется и интеллектуальная потребность знанія; она приноситъ болѣе горя, чѣмъ радости человѣку, „потому что во многой мудрости много печали; и кто умножаетъ познанія, умножаетъ и скорбь“ (Еккл. 1, 18) — между прочимъ потому, что жажда знанія только раздражается, а не удовлетворяется; человѣку всегда суждено бродить въ потемкахъ. „Какое же преимущество мудраго передъ глупымъ, бѣдняка, умѣющаго ходить, передъ живущими. Лучше видѣть глазами, нежели бродить душею“

(Еккл. VI, 8—9). Нравственные потребности тѣмъ менѣе удовлетворяются: міръ полонъ неправды и нечестія, зло здѣсь торжествуетъ, а правда принижена. „У сиротъ уводятъ осла, у вдовы берутъ въ залогъ вола. Бѣдныхъ сталкиваютъ съ дороги... Нагіе ночуютъ безъ крова... Отъ горныхъ дождей мокнуть и жмутся къ снагѣ... Отторгаютъ отъ сосцевъ сироту и съ нищаго берутъ залогъ... Заставляютъ ходить нагими и голодныхъ кормятъ колосьями. Въ городѣ люди стонуть, и душа убиваемыхъ вопіетъ“ (Іов. XXIV). „Всему и всѣмъ—одно: одна участь добруму и злему“ (Еккл. VI, 2); „и обратился я, и видѣлъ похъ солнцемъ, что не проворнымъ достается успѣшный бѣгъ, не храбрымъ—побѣда, не мудрымъ—хлѣбъ, и не у разумныхъ богатство, и не искуснымъ благорасположеніе, но время и случай для всѣхъ“ (ст. 11). „И обратился я, и увидѣлъ всякія угнетенія, какія дѣлаются подъ солнцемъ: и вотъ слезы угнетенныхъ, а утѣшителя у нихъ нѣтъ; и въ рукѣ угнетающихъ ихъ—сила, а утѣшителя у нихъ нѣтъ. И ублажилъ я мертвыхъ, которые давно умерли, болѣе живыхъ, которые живутъ доселѣ; а блаженіе ихъ обоихъ тѣ, кто еще не существовалъ, кто не видалъ злыхъ дѣлъ, какія дѣлаются подъ солнцемъ. Видѣлъ я также, что всякій трудъ и всякій успѣхъ въ дѣлѣ производитъ взаимную между людьми зависть“ (Еккл. 4, 1—4). При такихъ условіяхъ нечего и думать объ удовлетвореніи нравственныхъ потребностей; вообще, душа человѣческая не можетъ чувствовать себя здѣсь удовлетворенною,—что бы она ни предпринимала, никогда не подавить ей скуки и тоски недовольства и разочарованія, ѣдкое, гложущее ощущеніе горечи бытія. Этой земли и всего, что въ ней есть, стало бы, пожалуй, на животнаго, но человѣка все то не удовлетворить. Съ горькою ироніею Екклезіастъ замѣчаетъ: „всѣ труды человѣка для рта его, а душа его не насыщается“ (6, 7; тоже въ I, 8). Не темница ли для человѣка послѣ этого земля, которую онъ такъ любитъ, на которой онъ не прочь бы жить вѣчно? Не въ правѣ ли былъ Псалмопѣвецъ видѣть въ этой копошащейся на землѣ жизни одинъ лишь *стонъ узниковъ* (Пс. 101, 21)? Да, міръ въ настоящемъ его видѣ жалокъ, онъ жалокъ, онъ полонъ скорбей и неустройства, „ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится... и не только она, но и мы сами... и мы въ себѣ стенаемъ“ (Рим.

VIII, 22. 23). Этимъ убѣжденіемъ въ испорченности всего существующаго, въ непригодности міра для человѣка проникнуты всѣ истинные христіане. „Въ міръ нѣтъ ничего твердаго и постояннаго“, говоритъ Антоній Великій, „потому что нѣтъ ничего добраго... Вездѣ видны коварство и злоба, вездѣ господствуетъ обманъ... Ивсякля любовь... Искренность почитается за ничто... Смиреніе сдѣлалось постыднымъ... Истина изгнана и ложь царствуетъ на землѣ“<sup>20)</sup>. „По моему мнѣнію“, говоритъ Григорій Богословъ, „мы ничего незначащія однодневныя твари... У вѣхъ (животныхъ) готовая пища, вѣсмъ пиръ даетъ земля... Жизнь ихъ не обременена трудами... Они здоровы, сильны, красивы... Безтрепетно теряютъ жизнь... Звѣрь, умирая, не боится никакого зла. Посмотри же на жалкій родъ человѣческій; тогда и самъ скажешь со стихотворцемъ: „нѣтъ ничего немощиѣе человѣка.. Если вѣрно уставить вѣсы и взвѣсить все, что въ жизни пріятнаго и что непріятнаго, то одна чаша, до верха нагруженная зломъ, пойдетъ къ землѣ, а другая, напротивъ, съ благами жизни, побѣжитъ вверхъ. Война, море, воздѣлыванье земли, трудъ, разбойники, пріобрѣтеніе имущества, опіи имѣній, сборщики податей, ходатаи по дѣламъ, записи, судьи, неправдивый начальникъ—все это еще дѣтскія игрушки въ многотрудной жизни человѣка. Посмотри и на пріятность жизни: пресыщеніе, обремененіе, пѣніе, смѣхъ, гробъ, всегда наполненный соглѣвшими мертвецами; брачныя дары, бракъ, бракъ второй, если расторгся прежній, прелюбодѣи, поимка прелюбодѣевъ; дѣти—тревожная скорбь; красота—невѣрная приманка... все это какъ шаръ летающій изъ рукъ въ руки у молодыхъ людей... Все здѣшнее—смѣхъ, пухъ, тѣнь, призракъ, роса, дуновеніе, перо, паръ, сонъ, волна, потокъ, слѣдъ корабля, вѣтеръ, прахъ, кругъ вѣчно кружащійся, возобновляющій все подобное прежнему, и неподвижный, и вертящійся, и разрушающійся, и непремѣнный—во временахъ года, дняхъ, ночахъ, трудахъ, смертяхъ, заботахъ, забавахъ, болѣзняхъ, паденіяхъ, успѣхахъ... Такова здѣшняя участь“<sup>21)</sup>... Но что говорить о людяхъ?... Все имѣетъ свои го-

<sup>20)</sup> Хр. Чт. XX, 1825 г., стр. 181, 182.

<sup>21)</sup> Сл. «О малоцѣнности вѣшняго человѣка и суетѣ настоящаго», т. IV, стр. 246, 265, 266, 267, 268.

рести. И земля не непоколебима; и ее приводитъ въ содроганіе-вѣтръ. Времена года стремительно уступаютъ мѣсто одно другому. Ночь гонитъ день; буря помрачаетъ воздухъ, солнце затмѣваетъ красоту звѣздъ, а облако—красоту солнца. Луна возрождается вновь. Звѣздное небо видно лишь вполониву<sup>22)</sup> О, какъ продолжительною сдѣлали жизнь бѣдствія! Долго-ли мнѣ сидѣть у гноища?... Ничего нѣтъ для меня новаго, всеѣмъ я пресыщенъ. (Царь мой)! другую даруй мнѣ жизнь и другой даруй мѣръ, для котораго охотно несу всеѣ тяжести трудовъ<sup>23)</sup>. Такова одна сторона христіанскаго воззрѣнія на мѣръ, сторона мрачная, пессимистическая, если можно такъ выразиться; но другою свѣтлою стороною, можно сказать, заслоняется эта темная: зло въ мѣръ, не смотря на всю свою силу, случайно и поправимо, оно можетъ и будетъ исправлено, болѣе: оно уже исправляется—постепенно, правда, невдвугъ, но вѣрно; совершенное искорененіе зла—вотъ конечная цѣль міроваго процесса исторіи, цѣль, къ которой съ каждымъ шагомъ мы подвигаемся все ближе и ближе, хотя время совершеннаго ея осуществленія отъ насъ скрыто. Зло случайно въ мѣръ и не заключается въ первоначальной природѣ вещей, оно — слѣдствіе грѣха: не было бы грѣха, не было бы и нестроенія ни во внѣшней природѣ, ни во внутренней природѣ духа человѣческаго. Любовь Божія совершенно истребляетъ грѣхъ; освобожденіе отъ грѣха начинается съ самаго момента грѣхопаденія и идетъ черезъ всю исторію человечества, употребляя для этого различныя средства (Евр. 1, 1). Но разъ грѣхъ уничтоженъ—уничтожены и все слѣдствія его: ухудшеніе духовной природы человѣка, болѣзни, смерть и т. д., словомъ—все то нестроеніе, которое со грѣхомъ вошло въ мѣръ. Все возвращается человѣку (и съ избыткомъ) что онъ потерялъ черезъ грѣхъ: и добрая совѣсть, и знаніе, и красота, и здоровье, и безсмертіе; ему возвращается во всей красѣ прежній, а можетъ-быть и лучшій, мѣръ (Бт. 1, 31 и Экл. 3, 11), мѣръ, въ которомъ небеса дѣйствительно могутъ повѣдать славу Божию (Пс. 18, 1 и 88, 5), могущество Его

<sup>22)</sup> Сл. 10 «О человѣческой природѣ», ib. 262.

<sup>23)</sup> Ibid. 269. Во всѣхъ этихъ выдержкахъ очень сильно и полно выражается христіанское настроеніе; оттого-то мы и не поскупились на нихъ.

(Пс. 67, 34; Ис. 40, 26), правду (Пс. 49, 6 и 96, 6) и мудрость (Пс. 135, 6; Іер. 10, 12; 51, 15; и Прт. 3, 19); возвращается земля, которая не раститъ уже ему одни „тернія и волчцы“ (Б. 3, 18), на которой человекъ опять можетъ быть полнымъ господиномъ (Б. 1, 28) и пр. Но это въ дѣйствительности пока еще не совершилось: полное уничтоженіе слѣдствій грѣха возможно только съ полнымъ уничтоженіемъ самого грѣха и несовершенства нравственнаго, а эти не могутъ уничтожиться совѣсть, пока человекъ во плоти. Обновленіе и возстановленіе міра, такимъ образомъ, поставляется съ необходимою, тѣсною связью съ воскресеніемъ мертвыхъ: то и другое заканчиваютъ этотъ міръ. Полное спасеніе въ будущемъ, „ибо мы спасены въ надеждѣ“ (Рм. 8, 24). Впрочемъ, начало обновленія міра (хотя только начало) можно видѣть уже въ чудесахъ, которыя совершалъ Господь І. Христосъ во время Своей земной жизни, въ чудесахъ, возвращавшихъ природу на путь ея нормальной дѣятельности; эти чудеса — начало и залогъ освобожденія человека отъ неразумной природы, свободы отъ *рабства тлѣнью* (Рм. 8, 21). Безчисленные исцѣленія, совершенныя Спасителемъ показываютъ, что болѣзнь не должна существовать; не будетъ ни слѣпыхъ (Мѣ. IX, 27—31; Іо. IX, 1—7), ни прокаженныхъ (Лк. V, 12—23), ни разслабленныхъ (Мѣ. IX, 2—7), ни глухонемыхъ (VII, 32—35), не будетъ ни горячки (Мр. 1, 30—31) ни водянки (Лк. 14, 2—4), ни какихъ-либо другихъ болѣзней не будетъ, наконецъ, смерти (Мѣ. IX, Лк. VIII, Мр. V; Лк. VII 12—15; Іо. XI, 11—14). Стихія будутъ послушны человеку и безвредны для него; не будетъ разрушительныхъ бурь (Мѣ. 14, 32—33; Мр. VI, 51; Іо. VI, 18. 21), голода (Мѣ. 14; Мр. 8; Лк. 9; Іо. 6), и т. п. Все это залогъ будущаго полнаго возстановленія природы. Хотя еще не совершилось *de facto* это возстановленіе, но мы въ немъ совершенно увѣрены. Если грѣхъ истребленъ, то будутъ истреблены и слѣдствія его; если человекъ возстановленъ и исцѣленъ, если съ него снято проклятіе (Гал. 3, 13), то и земля и вся тварь будетъ возстановлена, и съ нея, неповинной, будетъ снято проклятіе, „ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее“ (Рм. 8, 20), она „съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ“ (ст. 21). Пусть человекъ освобожденъ отъ явъ грѣха и

смерти—этого было бы еще мало, искушение представлялось бы незаконченнымъ, чувствовался бы въ немъ пробѣлъ, еслибы міръ не былъ исправленъ и обновленъ. Въ самомъ дѣлѣ, что-то случилось бы въ противномъ случаѣ съ опредѣленіемъ Божиимъ, даннымъ человѣку: „раститесь, множитесь и *наполняйте землю*“ (Б. 1, 28)? Между тѣмъ, слово Божіе должно быть неизмѣннымъ и *дѣйствительнымъ*... Съ другой стороны, не была ли бы эта земля темнымъ пятномъ на свѣтломъ фонѣ міроведанія, не нарушала ли бы она своимъ бесполезнымъ и безцѣльнымъ существованіемъ мировой гармоніи? Несомнѣнно такъ. Нѣтъ, человѣкъ далеко не все получить, если не будетъ возвращена ему его земля, омоченная слезами тысячелѣтнихъ страданій и потомъ трудовъ его, земля, съ которою у него существуетъ тѣсная, органическая и совсѣмъ уже не случайная связь: человѣкъ в вышелъ-то изъ земли, земля—въ полномъ смыслѣ его мать, для земнаго существованія онъ и созданъ, ибо только на *этой* землѣ опредѣлено человѣку жить и совершенствоваться, зрѣть и раскрывать полноту жизни своего духа. Прекрасно замѣчаніе Шплиттгербера: „земля <sup>24)</sup>“ создана по первоначальному Божию плану для человѣка, а человѣкъ для земли, вѣдь человѣкъ не есть какой-нибудь случайный членъ въ земной твари, но ея глава и ея вѣнецъ“. Человѣкъ долженъ жить на землѣ. Правда, „въ домъ Божіемъ обитателей мною (Іо. XIV, 2), но земля-то ужъ непремѣнно должна предъявить свои законныя права на своего исконнаго обитателя, на своего законнаго царя и хозяина—человѣка, „ибо такъ говоритъ Господь, сотворившій небеса: Онъ, Богъ, образовавшій землю и создавшій ее; не напрасно сотворилъ ее: Онъ образовалъ ее для жительства: Я Господь и нѣтъ никого“... (Ис. 45, 18). Но, чтобы стать жилищемъ для людей, которые воскреснутъ съ прославленными тѣлами, земля должна совершенно измѣнить свой ви́шній видъ соответственно этому измѣненію въ людяхъ, она должна превратиться въ рай <sup>25)</sup>. Такимъ образомъ, преобразование земли находится въ тѣсной

<sup>24)</sup> Цитов. — соч. — S. 239.

<sup>25)</sup> Будетъ ли кромѣ земли еще гдѣ-нибудь рай, не знаемъ; знаемъ только, что земля будетъ мѣстою рая: таковою она изображается во многихъ мѣстахъ Св. Писаній, напр. въ Ис. 60, 19—21; 65, 17—25; Мс. V, 5 и особ. Апоц. XXI г.

связи и въ зависимости по отношенію къ воскресенію мертвыхъ: отъ воскресенія зависитъ не только время, когда должно совершиться преобразованіе, но и самая его необходимость: преобразованіе міра должно быть, потому что будетъ воскресеніе мертвыхъ; въ отношеніи же ко времени связь эту можно выразить такъ: преобразованіе земли будетъ не прежде воскресенія, то и другое должно совершиться совмѣстно. Когда наступитъ полное возстановленіе міра — вопросъ праздный и не по силамъ намъ: „*мысли наше разумѣти времена и лѣта*“ (Д. А. 1, 7). Одно съ несомнѣнностью должно утверждать, что исторія шагъ за шагомъ идетъ къ развязкѣ и что эта послѣдняя постепенно и естественнымъ путемъ готовится въ ней, кончина міра наступитъ какъ зрѣлый плодъ тысячелѣтней исторіи его, а не ex abrupto, она будетъ въ истинно-библейскомъ смыслѣ *полнотою времени*, какъ было явленіе Бога въ міръ, Сына Божія во плоти. Кончина міра называется въ Св. Писаніи жатвою — словомъ, которое какъ нельзя лучше выражаетъ естественность, натуральность конца (Мѣ. XIII, 30, 39); ничего насильственного, внезапнаго нѣтъ въ концѣ, міръ самъ идетъ къ нему, онъ зрѣетъ для конца, какъ созрѣваетъ хлѣбъ на полѣ для жатвы, онъ наступитъ такъ же, какъ наступаютъ весна, старость и т. п. „И сказалъ (Господь ученикамъ Своимъ) притчу: посмотрите на смоковницу и на всѣ деревья. Когда они уже распускаются, то, видя это, знайте, что близко Царствіе Божіе“ (Лк. XXI, 29—31 ср. Мѣ. XXIV, 31—32) *Св. Григорій Нисскій* представляетъ кончину и разрушеніе міра не внѣшнимъ какимъ-либо по отношенію къ міровой жизни, не насильственно относящимся къ ней событіемъ, но событіемъ законосообразнымъ, разумнымъ, плотно входящимъ въ контекстъ міровой жизни; онъ видитъ „законъ, по которому не вдругъ совершается переходъ отъ жизни скорбной къ вождельнному состоянію, но опредѣленное нѣкое время продолжавшаяся тяжкая и тѣлесная эта жизнь ждетъ конца, исполненія всего“<sup>36</sup>). „Поэтому и намъ надлежитъ не скорбѣть о кратковременномъ замедленіи уповаемаго... Если кто предастъ какому-либо опытному человеку,

<sup>36</sup>) Сл. «Объ устройствѣи человѣка» XXII гл. Тв—ій св. отцевъ т. XXXVII, стр. 164.



что во время лѣта будетъ собраніе плодовъ, наполнятся хранилища, и трапева будетъ полна снѣдой во время сего обліія: то суетенъ будетъ онъ, если поспѣшить желать наступленія этого времени, когда еще должно сѣять.. Время, хочеть ли, не хочеть ли кто, непременно наступитъ въ опредѣленный срокъ<sup>27)</sup>. Это время наступитъ, когда христіанство исполнитъ свою миссію на землѣ, когда закваска закваситъ все тѣсто (Мѣ. 13, 33). когда вѣтви древа христіанскаго покроютъ собою всю землю (ср. Мѣ. 13, 31—32 съ Мѣ. 24, 14). Для этого прежде всего христіанство должно быть проповѣдано всему міру, а потомъ еще должно назначить неопредѣленно—продолжительный періодъ времени для его усвоенія, для переживанія христіанскихъ началъ. Христіанство должно быть съ внутренней стороны выжито, почувствовано во всей глубинѣ и по всемъ направленіямъ. Міръ будетъ стоять, пока человѣчество еще будетъ способно къ духовному броженію, пока еще въ немъ бьется жизнь; когда оно уже все рѣшить и ему ничего не останется переживать и потому лѣнь и апатія заступятъ мѣсто духовной энергіи—человѣчеству конецъ, а съ нимъ и міру: все соврѣло и пересрѣло, все одряхлѣло и сдѣлалось неспособнымъ къ жизни; закваска стала излишнею: нечего заквашивать, ибо броженіе, жизнь невозможны. Въ концу міра ясно обозначится одряхлѣніе всего, что въ немъ есть: и природы, и человѣчества. Все будетъ тогда представлять самую жалкую и печальную картину старости, ни къ чему не-

<sup>27)</sup> Ibid. 169. По мнѣнію Григорія Нисскаго кончина міра наступитъ тогда, когда прекратится въ немъ «распространеніе рода человѣческаго» обычнымъ путемъ, который все-таки не можетъ считаться для человѣка естественнымъ и причиннымъ, а это прекращеніе будетъ, когда исполнится Богомъ «опредѣленное число душъ»; «когда полнота человѣческаго естества въ предъудѣленной мѣрѣ достигнетъ конца потому—что не потребуетъ уже никакого приращенія къ числу душъ»... Ibid 166. 167. Это нѣсколько напоминаетъ новѣйшую гипотезу о концѣ земли современнаго ученаго Опеля, который въ недавно прочитанной имъ въ Бременѣ лекціи рядомъ вычисленій доказалъ, что нынѣшнее населеніе земли 1453 мил. можетъ со временемъ дойти до 18000 мил.—и тогда конецъ міру: совершенно изъэкслюатированная и истощенная земля совсѣмъ откажется питать человѣчество и наступитъ общая смерть людей и природы». «Еженед. Обзор». 1885 г. № 64. О концѣ исторіи подобнымъ же образомъ думаетъ и А. Врандтъ въ ст. «Численное равновѣсіе животныхъ въ борьбѣ за существованіе». См. «Нива» 1879 г. № 21, стр. 414.

тодной, разложенія и разрушенія; вездѣ все отдѣлго, одряхлѣло, неспособно къ дальнѣйшему движенію. Попажемъ эту картину— въ томъ видѣ; какъ рисуеть ее само слово Вожіе. Въ государственномъ и социальномъ порядкѣ всюду неустройство, перевороты, колебанія. Въ международныхъ отношеніяхъ будетъ господствовать не тотъ вождѣйный миръ, о которомъ мечтаетъ нынѣшняя цивилизація, а самая свирѣпая вражда, какой миръ не видалъ еще отъ самаго начала своего: „возстанеть народъ на народъ и царство на царство“ (Мр. XIII, 8); внутри же государствъ—смятенія (ст. 8). Такимъ образомъ социально-политическій строй представляется въ основѣ поколебленнымъ. Развращеніе нравственное достигнетъ крайнихъ предѣловъ: вмѣсто любви „умножатся беззаконія“ (Мѣ. 24, 13) и люди будутъ успѣвать во всевозможныхъ порокахъ (2 Тмѣ. III, 1—9); религиозное чувство оскудѣетъ (1 Тѣ. IV, 1—2 и 2 Тѣ. III, 8); наука будетъ процвѣтать, и много будутъ трудиться для нея, но въ познаніи истины успѣха не будетъ (2 Тмѣ. 3, 7). Вообще, послѣднее время будетъ временемъ крайняго измельчанія духа человѣческаго, который сведетъ свои потребности на мінімумъ, да и въ этомъ минимумѣ (нравственность, религія и наука) онажется бесплоднымъ; люди будутъ неспособны и недостойны жить, ибо они перестанутъ быть и людьми-то и унизятся до животныхъ, которымъ ничего не нужно, кромѣ удовлетворенія органическихъ, животныхъ потребностей (Мѣ. 24, 37—39). Если обратиться отъ людей къ природѣ, то и въ ней замѣтимъ слѣды явнаго разложенія и разрушенія. Законы природы перестанутъ дѣйствовать съ прежнею силою и правильностью, производительная сила ея ослабѣваетъ: оскудѣніе почвы и вслѣдствіе этого повсемѣстный голодь, заразительныя эпидеміи, землетрясенія „ужасныя явленія“ на землѣ и небѣ—метеорологическія и астрономическія—все это знаки того, что механизмъ природы разстроился и отказывается работать. Все въ немъ развинтилось, расклеилось, поломалось, и оттого все выходитъ не такъ, какъ слѣдовало бы: то слишкомъ изобильный дождь, то засуха, то бури, то затишье; земледѣльцу уже нечего дѣлать на полѣ, моряку—на морѣ, и „люди будутъ надыхать отъ страха и ожиданія бѣдствій, грядущихъ на вселенную“ (Мѣ. 24, 7; Мр. 13, 8; Лк. 21, 11. 25). Вотъ такую картину рисуеть св. *Ефремъ Сиринъ*

для времени передъ вторымъ пришествіемъ: „...Будутъ... тяжкіе глады, продолжительныя язвы, непрестанныя землетрясенія, повсюду осудѣніе пищи, великая скорбь, повсюду тѣснота, непрестанныя смерти, великій страхъ, внезапный трепеть. Тогда небеса не дадутъ дождя, земля не будетъ приносить плодовъ, источники иссякнутъ, рѣки иссохнутъ. Трава не будетъ расти, не покажется на землѣ зелени; деревья померзнутъ въ корняхъ и не дадутъ отпрысковъ; рыбы и киты въ морѣ изомрутъ. И море издастъ такое заразительное зловоніе и такой страшный шумъ, что люди будутъ падать безъ чувствъ и умирать со страха“<sup>38)</sup>. Отъ этого одряхлѣнія и разложенія природы одинъ только шагъ къ ея полной смерти, разрушенію. Такимъ образомъ, конецъ является естественнымъ и необходимымъ звѣномъ въ цѣли міровыхъ явленій, завершительнымъ моментомъ міроваго процесса, органически входящимъ въ этотъ послѣдній; новый міръ и будущій вѣкъ (αἰὼν μέλλων) естественнымъ плодомъ міра этого вѣка настоящаго (αἰὼν οὐτός). По замѣчанію Э. Гюдера, міръ настоящій и будущій такъ органически связаны между собою, что „только окончаніе одного дѣлаетъ возможнымъ возникновеніе другаго, и съ началомъ одного становится возможенъ конецъ другаго... Поэтому отношеніе ихъ другъ къ другу то же, что в отношеніи сѣянія и роста къ жатвѣ и уборкѣ, собиранію плодовъ (Einsammlung)“<sup>39)</sup>. Для новаго міра нужно разрушеніе стараго, какъ тлѣніе зерна—для растенія, какъ смерть—для воскресенія: „то, что ты сѣешь, не оживетъ, если не умретъ“ (1 Кор. XV, 36) и: „истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода“ (Іоан. XII, 24). „Эта земля“, говорятъ Шплиттгерберъ<sup>40)</sup>, „должна обновиться въ огненной могилѣ“ (Feuergrab) и, хотя въ иной формѣ „но все-таки пережить тотъ же процессъ разложенія и гніенія, какому подвергается наше тѣло, для прославленія... Кончина міра есть какъ

<sup>38)</sup> Сл. 94 «На пришествіе Господне» (2) Тв—ій т. XV, стр. 124.

<sup>39)</sup> «Die Lehre von d. Erscheinung 'Iesu Christi unter d. Todten» — Bern 1853. S. 102.

<sup>40)</sup> «Tod, Fortleben und Auferstehung» S. 175.

бы смерть, обновленіе міра — воскресеніе тварѣ“ Въ этомъ прекрасномъ сравненіи конца міра со смертію, а обновленія съ воскресеніемъ—болѣе, чѣмъ просто удачная метафора.

#### IV.

Исслѣдованіе подробностей, относящихся къ сущности и характеру будущаго преобразованія міра.

Различеніе между практическимъ и теоретическимъ значеніемъ эсхатологіи. — Рай по описанію Св. Писанія и святыхъ отцевъ.—Смыслъ этихъ описаній.—Психологическія основанія нашихъ *via desideria*, относящихся къ будущности земли.—Воскресеніе мертвыхъ, какъ залогъ того, что эти *via desideria* исполнятся, и какъ образецъ того, какимъ образомъ они исполнятся.

До сихъ поръ нашему исслѣдованію подлежали установка и обоснованіе самаго факта преобразованія земли, сущность его и общій характеръ способа, какимъ оно должно совершиться, также раскрытіе связи ученія о концѣ міра съ другими основными вѣрованіями христіанскими. Нашли, что земля не останется навсегда въ ея настоящемъ жалкомъ видѣ и не погибнетъ отъ какой-нибудь катастрофы, но замѣнится и преобразится такъ, что о прежней и вспоминать не захотятъ (такъ она будетъ прекрасна) <sup>41)</sup>. Это положеніе находитъ для себя основаніе и въ Св. Писаніи, и въ вѣрованіи всей церкви, къ принятію его христіанинъ вынуждается п основными своими вѣрованіями и чаяніями. Такимъ образомъ, эта часть очерка имѣетъ преимуществу практической характеръ и значеніе практическое же; она не отвѣчаетъ на множество вопросовъ, которые могла бы поставить любознательность (какъ замѣнится земля? въ чемъ, частіиѣе, произойдетъ ея обновленіе? и т. п.), но отвѣчаетъ лишь на запросъ сердца, никогда немирящагося съ жалкою дѣйствительностію и жаждущаго иной, лучшей дѣйствительности. Такъ какъ практическое значеніе эсхатологіи есть самое важное и существенное <sup>42)</sup>, то отсюда возникаетъ вопросъ: должны

<sup>41)</sup> Ис. 65, 17.

<sup>42)</sup> Эсхатологическія пророчества имѣютъ всегда нравственную цѣль. Хорошо она выражена въ Мр. XIII, 32—37; Мф. XXIV, 25. 42—51; Апок. 1, 3.

ли эсхатологическія изысканія выходить изъ предѣловъ это й чисто-нравственной, практической цѣли и имѣть еще въ виду чисто-теоретическую—удовлетвореніе любознательности? Должны. Если гдѣ, то именно въ эсхатологии эти двѣ цѣли часто совпадаютъ другъ съ другомъ: здѣсь то, что, по-видимому, совсѣмъ не относится къ нравственнымъ потребностямъ, можетъ имѣть однако же самое ближайшее къ нимъ отношеніе, таковы, напр. пространныя описанія будущихъ радостей рая и мукъ ада (цѣль ихъ—возбужденіе къ добру) и др. Во всякомъ случаѣ и любознательность сама по себѣ не есть что-либо незаконное, нужно лишь разумно удовлетворять ей. Все это достаточно можетъ оправдывать наше намѣреніе войти теперь въ большія подробности касательно преобразования земли. Постараемся частіе и конкретіе представить себѣ это будущее преобразование, обновленіе земли, а также затронуть и другіе, сопрягающіеся съ этимъ, предметы. Земля измѣнится и обновится, но этого мало: какъ же она измѣнится, т.-е. въ чемъ же будетъ состоять это измѣненіе и какъ оно будетъ относиться къ нынѣ существующимъ формамъ бытія? Что такое будутъ *новое небо и новая земля*? Такъ какъ земля будетъ въостомъ рая и такъ какъ *новая земля и рай*—одно и то же, то послѣдній вопросъ можно поставить и иначе: что такое будетъ рай? Обстоятельный отвѣтъ на этотъ вопросъ рѣшилъ бы все, что могло бы интересовать насъ въ будущемъ преобразованіи земли. Разумѣется, мы должны за нимъ обратиться прежде всего къ Св. Писанію: здѣсь есть прямыя описанія рая и будущаго райскаго блаженства, а также много и косвенныхъ данныхъ для заключенія о раѣ. Все, что позволяетъ намъ Слово Божіе думать о будущей землѣ, можетъ состоять въ слѣдующемъ краткомъ описаніи рая, составленномъ на основаніи этого Слова Божія.

Земли не будетъ по существу своему чѣмъ-нибудь совершенно инымъ, нежели какова она теперь <sup>42)</sup>, а все же измѣнится до

<sup>42)</sup> Вѣдь и мы то сами не измѣнимся по существу, воскреснемъ во всемъ (и по тѣлу, и по душѣ) существенно тѣми же, какими и были,—равными себѣ. Если такъ, то и земля, на которой мы будемъ жить должна остаться существенно прежней и измѣниться лишь постольку, поскольку измѣнимся мы. Значитъ, не только фактъ измѣненія земли и время измѣненія зависятъ отъ воскресенія, но и характеръ, образъ этого измѣненія.

неузнаваемости, — до какой степени, что она справедливо можетъ быть названа новою. Вся настоящая порча въ землѣ, всякое нестроение, обычный ей теперь порядокъ уничтожатся: въ ней не будетъ *тлѣнія*, измѣнчивости и непостоянства, которыя теперь намъ кажутся закономъ природы (Рим. VIII, 21), не будетъ смерти и болѣзней (Ап. XXI, 4). А насколько прекрасна новая земля, объ этомъ даетъ понять Псалмопѣвецъ въ 83 пс.: „(Господи!) блаженны, живущіе въ дому Твоемъ... Ибо одинъ день въ дому Твоемъ лучше тысячи“ (ст. 5 и 11). Такъ же представляютъ себѣ рай и св. отцы. По мнѣнію *Іоанна Златоуста* нивѣшняя тварь не уничтожится, но измѣнится на лучшую. „Не одинъ ты, но и то, что незначительнѣе тебя, — неразумное и несознательное, — и то приметъ участіе вмѣстѣ съ тобою въ тѣхъ (будущихъ) благахъ. Тварь освободится отъ работы тлѣнію, т.-е. она уже не будетъ измѣнчивою, но станетъ лучше соответственно славѣ твоего тѣла... Какъ кормилица наслаждается благами своего питомца — царскаго сына заодно, когда онъ взойдетъ на престолъ, такъ и тварь“ <sup>44)</sup>. *Св. Іларій* говоритъ въ одномъ мѣстѣ о днѣ, „когда отступитъ отъ насъ всякое измѣненіе, когда не будетъ ни холода, ни жара, ни ночи, ни перемѣнъ (года), но будутъ вѣчный день и пріятная умѣренность. Предначертывая покой этого дня еще въ пустынѣ, Господь смягчилъ дневной жаръ для своего народа столпомъ облачнымъ, а ночной холодъ и мракъ — огненнымъ“ <sup>45)</sup>. Пространное описаніе рая даетъ *Ефремъ Сиринъ* въ дѣси „О раѣ“ (особ. 9—11). Особенно чудесными свойствами обладаетъ райскій воздухъ съ вѣтрами, которые своимъ дыханіемъ то насыщаютъ райскихъ обитателей яствами, то служатъ питіемъ, то орошаютъ прохладой, то умащаютъ <sup>46)</sup> — наподобіе того, какъ они приносятъ пищу хлѣбному растенію <sup>47)</sup>; райскій воздухъ — „море наслажденій“ <sup>48)</sup>, онъ „небеснымъ своимъ дыханіемъ дѣлаетъ людей безсмертными“ <sup>49)</sup>. Не удивительно, что при та-

<sup>44)</sup> Цитов. соч. Шилитгербера, з. 239.

<sup>45)</sup> Patr. curs. complex. t. IX, p. 877—878.

<sup>46)</sup> Тв. Свят. Отцевъ т. XX, стр. 91.

<sup>47)</sup> Ibid. 92.

<sup>48)</sup> Ibid. 93.

<sup>49)</sup> Ibid. 96.

комъ воздухъ нѣтъ никакихъ суровыхъ мѣсяцевъ съ бурями и вѣтрами тамъ, „гдѣ господствуютъ миръ и тишина“<sup>50)</sup>, гдѣ вѣчная весна и „всякій мѣсяць разсыпаетъ цвѣты вокругъ рая“... и „неизсякаемый льется потокъ произведеній“<sup>51)</sup>, гдѣ текутъ „источники вина, млека и меда“<sup>52)</sup>, гдѣ деревья четыре раза въ годъ приносятъ плоды<sup>53)</sup>, гдѣ природа такъ производительна, что „плодоносіе райскихъ деревьевъ подобно непрерывной цѣпи: если обраны и опали первые плоды, появляются за ними вторые и третьи плоды“<sup>54)</sup>, гдѣ деревья „внизу покрыты цвѣтами, вверху полны плодовъ“<sup>55)</sup>, гдѣ, словомъ „чувства утопаютъ въ волнахъ наслажденій, какія изливаются на всѣхъ и во всѣхъ возможныхъ видахъ“<sup>56)</sup>. Въ раю есть, наподобіе прежняго, плодоносное древо жизни<sup>57)</sup>. Такова будетъ иѣкогда наша земля по изображенію слова Божія и святыхъ отцевъ церкви. Нельзя буквально понимать описанія рая у святыхъ отцевъ и въ Св. Писаніи, по крайней мѣрѣ—ведѣ: въ нашемъ языкѣ не найдется пока еще словъ, чтобы говорить о будущей землѣ, гдѣ природа, не измѣняясь по существу, настолько измѣнится по формѣ, въ которой выразится ея жизнь и дѣятельность, что она будетъ по отношенію къ нынѣшней чѣмъ-то совершенно новымъ. Пусть на новой землѣ сохраняются всѣ формы явленій этой земли; но эти формы измѣнятся, улучшатся, весь порядокъ и строй жизни въ нынѣшней природѣ—также; кто же теперь можетъ представить себѣ землю безъ весны, зимы и др. временъ года, безъ дня и ночи, безъ тепла и холода, жизнь—безъ младенчества и старости, безъ болѣзней, смерти и т. п.? Даже ненормальное-то такъ плотно вошло въ общій порядокъ и теченіе жизни, что оно кажется намъ нормальнымъ, законнымъ и естественнымъ. Вообще, мы можемъ только гадать о будущемъ и знаемъ относительно него лишь *отчасти* (1 Кор. XIII, 9):

<sup>50)</sup> Ibid. 96.

<sup>51)</sup> Ibid. 96.

<sup>52)</sup> Ibid. 97.

<sup>53)</sup> Ibid. 97.

<sup>54)</sup> Ibid. 97.

<sup>55)</sup> Ibid. 90.

<sup>56)</sup> Ibid. 93.

<sup>57)</sup> Ibid. 90.

„Не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо и не приходило то на сердце человѣку, что Богъ приготовилъ любящимъ Его“ (Ис. 64, 4 и 1 Кор. 2, 9); „нельзя пересказать всего, что ожидаетъ человѣка въ раю (2 Кор. 12, 4 и др.). Такъ же думаютъ и святые отцы, напр. *св. Иларій* говорить: „понятія слуха и видѣнія къ грядущимъ благамъ неприложимы, и все то вѣчное благо, которое общается блаженнымъ людямъ, не подчиняется созерцанію, не воспринимается слухомъ и не понимается разсудкомъ“<sup>58</sup>). По мнѣнію *св. Ефрема Сирина* „современное доо рая недоступно созерцанію“<sup>59</sup>), и потому, описывая рай, онъ предостерегаетъ читателей отъ буквальнаго пониманія описанія его: „кто слушаетъ описаніе рая, тотъ не можетъ судить о немъ, потому что описаніе рая не подлежитъ суду. По наименованіямъ рая можно подуматъ, что онъ земной; но по силѣ своей онъ духовенъ и чистъ... Кто говорить, тотъ кромѣ именъ, взятыхъ съ предметовъ видимыхъ, ничѣмъ инымъ не можетъ слушающимъ изобразить невидимаго<sup>60</sup>)... Рай облеченъ именами, сродными тебѣ, потому, что природа твоя немощна и мала предъ его величіемъ; хотя красоты его умаляются, когда очерчиваются слабыми, тебѣ сродными, образами... Богъ облекъ древа рая именами нашихъ древъ..., листья его изображены подобными листьямъ, какіе видны у насъ“<sup>61</sup>). Во всякомъ случаѣ изъ всѣхъ описаній рая одно несомнѣнно, что новая земля не будетъ въ точномъ смыслѣ новою—по существу громадное измѣненіе произойдетъ только въ формѣ. Желаніе наше видѣть въ будущей новой землѣ въ сущности прежнюю нашу мать—землю многострадальную, нужно думать, не случайно. Намъ такъ больно при мысли, что все прекрасное, все милое намъ на этой землѣ, когда-нибудь уничтожится, что мы никакъ не можемъ помириться съ нею и вождельніе нашего сердца готовы отстаивать при помощи всѣхъ соображеній, какія мы только можемъ пустить въ дѣло, напр. идею премудрости, благости Божіей и т. п. Вотъ образчики этого. Гебартъ думаетъ доказать измѣненіе твари въ смыслѣ Рим. 8, 19 — 21

<sup>58</sup>) Curs. complex. patrolog. Migne, t. IX, p. 1056—1057.

<sup>59</sup>) Тв. Св. От., т. XX, стр. 96.

<sup>60</sup>) Ibidem 99.

<sup>61</sup>) Ibid. 100.



благостью Бога: измѣненія этого, „можно уже ожидать отъ любви (Божіей). Въдѣ нельзя думать, чтобы Богъ сотворилъ животныхъ только для этой земли, которая для нихъ большею частію представляетъ непрерывную боль и страданія“<sup>63)</sup>. „Мы вполне увѣрены“, говоритъ Шплиттгерберъ, „что на новой землѣ будетъ продолжать свое существованіе все разнообразіе твари, и особенно благороднѣйшія породы пазъ области растительнаго, животнаго и минеральнаго царствъ, лишь только въ лучшихъ формахъ, и состоя изъ нетлѣнной матеріи, блистая зѣврымъ великолѣпіемъ и красотою, о которой мы едва-ли теперь можемъ имѣть и самое отдаленное представленіе“<sup>64)</sup>... Мы не находимъ въ себѣ смѣлости думать, что нѣкогда совершенно уничтожатся удивительныя формы въ разныхъ областяхъ природы, которыми теперь наслаждаются наше сердце и глазъ. Неужели возможно, чтобы когда нибудь совсѣмъ не существовало этого богатства цвѣтовъ съ чуднымъ переливомъ красокъ, пѣніе птицъ, все богатство прочаго животнаго царства, глубокая синева небесъ, причудливая игра цвѣтовъ и свѣта на морѣ и все другое, чему мы удивляемся еще и на этой несовершенной землѣ? Напротивъ, не будутъ-ли нѣкогда солнце и звѣзды свѣтять ярче теперешняго, не разрядится ли земля, какъ нѣвѣста и всякое отдѣльное твореніе тогда лишь обнаружится въ потинно-прекрасной формѣ“<sup>65)</sup>. Нѣкто Отто Циммзенъ (Otto Ziemmsen) также убѣжденъ, что „въ раю не будетъ недостатка въ растительной и животной жизни, а такъ какъ библейскія пророчества говорятъ о мирѣ между животными („тогда будетъ барсъ лежать подлѣ козленка“ и д.) и созерцаютъ пустыни, разутрашенные лиліями, что невозможно при теперешнемъ состояніи міра, то по меньшей мѣрѣ можно быть увѣрену, что тотъ, кто въ безконечномъ разнообразіи формъ растительнаго царства научился созерцать вѣчную красоту и въ животномъ царствѣ видѣть пеструю игру безконечно разнообразныхъ жизненныхъ функцій (Lebensbewegung) и безконечно разнообразные пути, на которыхъ стремится проявить себя полнота духовной жизни (Lebentrieb), въ

<sup>63)</sup> S. 212. «Die zweite sichtbare Zukunft Christi»—Erlangen. 1850.

<sup>64)</sup> Splittgerber s. 231.

<sup>65)</sup> Ibid. s. 232.

обоихъ же царствахъ узрѣтъ вѣчную Божию мысль, тотъ не можетъ и подумать, чтобы новая земля была безъ того и другаго органическаго царства“<sup>65</sup>). Если нѣсколько всмотрѣться въ эти и подобныя заявленія *ria desideria*, то можно замѣтить въ нихъ глубокую психологическую подкладку: эта подкладка, кромѣ привычки *ко всему здѣшнему*,—психологическая, скажемъ болѣе нравственная невозможность для насъ представить, что все, чѣмъ теперь мы живемъ и дышемъ, на чемъ крѣпнуть и зрѣютъ всѣ силы духа человѣческаго, въ чемъ находить для себя пищу все великое, прекрасное и благородное въ нашемъ духѣ, — все это исчезнетъ, и что слѣдовательно, это—ложь, миражъ, случайно, бессмысленно. Напротивъ, мы убѣждены, что и искусство, и поэзія, и наука, словомъ—все, въ чемъ проявляютъ себя благородныя стороны нашего духа, что все это не случайно и не бессмысленно, коренясь въ непреходящихъ, существенныхъ сторонахъ его природы, а потому не прекратится. Какъ противна намъ мысль о безличномъ пантеистическомъ или историческомъ (въ памяти людей) безсмертіи, такъ противно и безсмертіе земли въ смыслѣ ея совершеннаго обновленія, т.-е. ея замѣны другою новою землею, уничтоженія на ней всего, что органически и существенно связано съ жизнью нашего духа. Будущая жизнь—продолженіе этой: все великое, высокое и прекрасное *здѣсь* будетъ и *тамъ*, все дорогое, все родное нашей душѣ *здѣсь* будетъ и *тамъ*; иначе нѣтъ для насъ и здѣсь ничего высокаго, прекраснаго и роднаго: все — прахъ. Христіанство общаетъ намъ, что все это не только будетъ, но и *преизбудеть*, т.-е. будетъ въ лучшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ. Въ этомъ можетъ насъ увѣрить одно ученіе христіанское о воскресеніи мертвыхъ. Для него тѣло наше—не темница души, не грязное платье, которое съ гадливостью бросаютъ на землю, а плоть и кровь, органъ души. Человѣкъ и жизнь духовная—органическое единство духа и тѣла; это тѣло необходимая часть нашего я,—и это тѣло будетъ намъ возвращено—тѣло, въ которомъ намъ все родное и дорогое: и и глаза, нѣкогда любовавшіеся красотою Божьяго міра и произ-

<sup>65</sup>) «Allgemeines Leben und ewiges Leben» 1874. Gotha. а. 180.

веденій человѣческаго искусства, и уши, открывавшія намъ входъ въ цѣлый волшебный міръ музыкальной гармоніи, — всѣ чувства, чрезъ которыя душа входитъ въ сношенія съ дивнымъ Божиимъ міромъ, *макрокосмъ* дѣлается *микрокосмомъ*, въ которыхъ и чрезъ которыя душа развивалась и жила; все это будетъ намъ возвращено. Возвращено будетъ каждому его собственное тѣло, ибо тѣла такъ же индивидуальны, какъ и все въ природѣ, — и индивидуальны тѣмъ болѣе, что составляютъ органическое единство съ индивидуальными душами, чтобы жить именно я, а не другой кто, нужно *мое тѣло* (я=тѣло+душа). Итакъ намъ общаются по существу тѣже самыя тѣла, какія мы имѣемъ теперь; основной типъ ихъ сохранится и не общее всѣмъ дано будетъ тѣло, но каждому свое, по формѣ же эти тѣла измѣнятся до неузнаваемости: имъ дана будетъ самая высшая форма, въ какой они могутъ существовать. Всѣ недостатки теперешняго тѣла съ его слабостью, способностью тлѣть и разрушаться, съ совершающимся въ немъ непрерывно обмѣномъ веществъ, когда тѣло то вбираетъ въ себя новыя вещества, то извергаетъ старыя (дыханіе, пищевареніе съ побочными отправленіями экскрементаци, сонъ), необходимымъ для поддержанія жизни, съ безчисленными потребностями — то движенія, то спокойствія, то труда физическаго и умственнаго, то отдыха, безъ котораго и душа утомляется, съ потребностью пологою и другими, такъ связывающими полетъ и свободу нашего тѣла и само тѣло, его жизнь ставящими въ зависимость отъ малѣйшихъ пустяковъ, — все это въ новомъ тѣлѣ будетъ уничтожено, — и кто же можетъ представить себѣ это тѣло безъ обмѣна веществъ, нетлѣнное, тѣло безъ питанія, роста, безъ старости, юности, тѣло которое будетъ въ совершеннѣйшей гармоніи съ духомъ, въ которомъ удобно и безъ препятствій будетъ раскрываться вся полнота жизни его, тѣло столь же прекрасное, какъ будутъ прекрасны души, оживляющія его, тѣло въ отличіе отъ этого грубаго, тяжелаго, почти духовное, — эфирное и тонкое тѣло, словомъ — почти совершенно свободное отъ рабства природѣ, т. е. подчиненія законамъ природы — даже хотъ такому основному закону ея, каковъ законъ тяжести, непроницаемости<sup>66</sup>). Въ христіанскомъ

<sup>66</sup> Основанія къ такому взгляду на воскресшее тѣло заключаются въ Св. Писаніи.

ученіи о воскресеніи мертвыхъ видимъ, какъ сочувственно относится эта религія къ эсхатологическимъ чаяніямъ человѣчества, къ его *ria desideria* относительно будущности, ожидающей міръ и человѣчество. Одно это ученіе, такъ ясно выраженное въ Св. Писаніи, можетъ служить намъ порукою за то, что указанныя выше чаянія будутъ исполнены. Съ другой стороны, это ученіе о воскресеніи можетъ служить образцемъ того, какъ они будутъ исполнены. Что общается тѣламъ, то же будетъ сдѣлано и съ землею: то, что составляетъ землю, что на ней находится, — ея матеріальный составъ, матеріальная сущность останутся неизмѣнны, какъ останутся неизмѣнны въ этомъ отношеніи и тѣла, но законы и порядокъ явленій на землѣ, земля по ея формальной сторонѣ будутъ измѣнены, какъ измѣнятся въ этомъ отношеніи и тѣла наши. Наконецъ, земля, какъ и тѣло,

---

савія: 1 Кор. XV; ib. VI, 15; Мѡ. XIII, 43; Лк. XX, 35 — 36, а также и то что мы знаемъ о тѣлѣ Воскресшаго Госнода, потому что по Филип. III, 21 наше тѣло будетъ *сообразно Его тѣлу* (въ тѣлѣ Иисуса Христа сохранился не толь к типъ тѣла вообще, но и типъ индивидуальный,—по нему Иисусъ Христосъ приглашаетъ даже учениковъ узнавать Себя; остались въ тѣлѣ даже раны. Въ тоже время это тѣло изъ какой то тонкой матеріи, способной проникать плотныя тѣла (двери), обладаетъ чрезвычайною способностью къ расширенію и суживанію своихъ частей: потому то оно проходитъ чрезъ стѣны, вдругъ исчезаетъ въ глазахъ, закону тяжести не подчиняется). Въ этомъ же смыслѣ учать и отцы. Начиная съ Климента Римскаго, Іустинъ Философъ, Иринеи, бл. Іеронимъ, Тертуліанъ, бл. Августинъ, Ефремъ Сиринъ и др. признають существовавшее тождество будущаго тѣла съ настоящимъ и измѣненіе въ смыслѣ указаннаго выше; утверждаютъ возстановленіе тѣла со *всеми* его членами и съ той же конструкціою, со *всеми* чертами индивидуальными,—даже *случайными*, напр. бл. Августинъ говорить о тѣлахъ мучениковъ: «нельзя думать, чтобы святые мученики остались при воскресеніи безъ тѣхъ членовъ, которые у нихъ отсѣчены или отрѣзаны» («Душ. Чт.» 1862 г., т. III, 172). Вообще, церковь несочувственно отнеслась къ крайне идеалистическому воззрѣнію Оригена, по которому новымъ тѣламъ не давалось почти никакихъ сходныхъ чертъ съ этими (подкладка этого воззрѣвія—дуалистическая философія Платона, видѣвшая въ матеріи зло и въ тѣлѣ темницу души). *Св. Григорій Нисскій* колеблется между общепризнаннымъ вѣрованіемъ на этотъ счетъ и воззрѣніемъ Оригена, который имѣлъ на него не малое вліяніе и пользовался его особеннымъ уваженіемъ; ученіе его о тѣлахъ будущихъ поэтому отличается двойственностію, неопредѣленностію (см. Т — ій т. XXXVII, «Объ устроеніи человѣка» и XL «О душѣ и воскресеніи»).

измѣнится до неузнаваемости и именно въ сторону высшаго совершенства, совершеннѣйшей формы бытія, какая только возможна; какъ тѣло, такъ и зѣмля, послѣ смерти, разрушенія, встають изъ праха своего въ такомъ блескѣ и великолѣпіи, какихъ мы теперь и предчувствовать не можемъ: „еще не открылось, что будемъ“ (1 Іоан. 3, 2).

П. Свѣтловъ.

---

## Р Ѣ Ч Ъ

СКАЗАННАЯ ВЪ ДЕНЬ ОТКРЫТІЯ ПРИ ОДЕССКОМЪ АРХІЕРЕЙСКОМЪ  
ДОМѢ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКОЙ ШКОЛЫ.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.

---

Поймите, дѣти. Къ вамъ наше слово. Приводили ко Господу нашему Иисусу Христу дѣтей, приносили и младенцевъ, чтобъ Онъ прикоснулся къ нимъ, возложилъ на нихъ руки, помолился за нихъ и благословилъ ихъ. Было это, надо думать, не разъ, но разъ только записано въ святомъ Евангеліи. Иисусъ обнялъ ихъ и, возложивъ на нихъ Свои руки, благословлялъ ихъ.

Вотъ теперь и васъ, дѣти, ведутъ, ведутъ въ самомъ простомъ смыслѣ къ Иисусу Христу, чтобъ Онъ коснулся и васъ, чтобъ возложилъ и на васъ Свои руки, и помолился за васъ и благословилъ васъ.

Знайте, что Господь Иисусъ Христосъ, какъ Богъ и человекъ, пребываетъ на небѣ, но пребываетъ невидимо, хотя и существенно, и вездѣ, пребываетъ и въ сей храмѣ вмѣстѣ съ нами и среди насъ. Сюда-то и ведутъ васъ ко Христу. Онъ вездѣ, Онъ присутствуетъ и здѣсь, но въ Него нужно всмотрѣться, чтобъ Его увидѣть. Онъ вездѣ, Онъ и здѣсь, но къ Нему нужно подойти, чтобъ Онъ къ намъ прикоснулся. Онъ вездѣ, Онъ и здѣсь, но къ Нему нужно приблизиться, чтобъ Онъ насъ благословилъ.

Чтобъ прийти ко Христу, нужно идти къ Нему цѣлый вѣкъ. Онъ близко отъ насъ, но и безконечно далеко, какъ Богъ безконечно совершенный. Первый существенный шагъ къ Нему вы сдѣлали въ таинствѣ крещенія, когда васъ крестили во имя Христова. А затѣмъ и подумайте, дальше въ вашей жизни во Христу ли вы шли, или же отъ Христа? Подумайте о себѣ, по-

думайте о разныхъ городскихъ дѣтяхъ, ко Христу ли они идутъ, или отъ Христа? Скажите, знаютъ ли они что-либо о Христѣ, о Его ученіи и заповѣдяхъ? Право ли исповѣдуютъ ученіе Христово, поступаютъ ли по Его заповѣдямъ? О заповѣдяхъ Его въ большинствѣ ничего не знаютъ и не думаютъ; объ ученіи Его не знаютъ и не думаютъ; о Немъ самомъ ничего не знаютъ и нимало не думаютъ. Весьма часто даже лика Его не знаютъ и образа Христова не отличаютъ отъ другихъ святыхъ иконъ; о крестѣ Его ничего не разумѣютъ; о страшномъ судѣ и не слышали. А не вѣдая ни Христа, ни суда Его страшнаго, ни вѣчнаго воздаянія, живутъ въ полномъ нравственномъ одиночаніи, гонимые то въ ту, то въ другую сторону всякимъ вѣтромъ страстей и духа вѣка по житейскому морю.

Прійдите же и приходите, дѣти, сюда въ школу. Здѣсь вамъ покажутъ, здѣсь вы увидите Христа, увидите Его пречистый образъ, начертаніе Его человѣческаго лика. Здѣсь вы увидите начертаніе Его въ святыхъ Евангеліяхъ. Здѣсь покажутъ вамъ, и вы, по мѣрѣ человѣческой силы, уразумѣете, какъ Онъ отъ вѣка жилъ и вѣчно живетъ въ недрахъ своего присносущнаго Отца, какъ и по своему человѣчеству жилъ Онъ на землѣ и теперь обитаетъ на небесахъ, одесную Бога. Покажутъ, какъ Онъ осуждаетъ себялюбіе, своекорыстіе, кражу, ложь, продерзость, непочтительность къ старшимъ, жестокосердіе къ всѣмъ ближнимъ, и какъ, наоборотъ, любитъ самоотверженіе ради Его, ради Христа, благочестіе, любовь къ ближнимъ, почитательность къ родителямъ, къ начальствующимъ, къ Отцу отечества, русскому родному нашему Царю. Здѣсь покажутъ вамъ, о чемъ и какъ слѣдуетъ молиться, научать и образцамъ, и самому отпращиванію богоугодной молитвы. Здѣсь научатъ васъ, какъ благоугождать Христу и теперь въ вашемъ отрочествѣ и во всю вашу жизнь. Просвѣтленіемъ ума вызовется нечувствительно улучшеніе воли и очищеніе сердца. И вы воими вашими чувствами увидите Христа, увидите лучше и ближе, чѣмъ теперь видите. Здѣсь вы подойдете и приблизитесь къ Нему. И Онъ ошутительно для вашего сердца прикоснется къ вамъ и возложитъ пречистыя руки Свои на главы ваши, и вмѣстѣ съ вами помолится за васъ къ Своему и вашему пренебесному Отцу и благословитъ васъ Своимъ пренебеснымъ благословеніемъ отъ нынѣ и до вѣка и на вѣки. Аминь.

---

# С Л О В О

ТОРГОВЫМЪ ЛЮДЯМЪ О НЕОБХОДИМОСТИ ПРАЗДНИЧНАГО  
ОТДЫХА. \*

---

«Приндите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи и Азь упокою вы» (Мѣ. 11, 28).

Въ наступившій день 17 октября опять взоры русскихъ людей обращены къ мѣсту отнынѣ историческаго событія съ Царской Семейей, опять сердца царелюбивыхъ подданныхъ сильнѣе бьются чувствомъ благодарности къ Богу — Щедродателю, опять умы, заглядывающіе дальше естественныхъ причинъ всякаго событія, тревожно вопрошаютъ—что за причина причинъ этого событія?

Слово Божіе учитъ насъ въ каждомъ несчастіи, постигающемъ насъ, видѣть или наказаніе, или испытаніе, или вразумленіе свыше. Ни единый волосъ не падеть съ головы чловѣка безъ воли Божіей. Что же такое—событіе 17 октября? Наказаніе? Но „не по беззаконіямъ нашимъ сотворилъ есть намъ Господь, ниже по грѣхомъ нашимъ воздалъ есть намъ“ (Пс. 102, 10), помиловавъ возлюбленнаго Раба Своего Благочестивѣйшаго Государя Нашего и всю Его Семейю на краю страшной опасности. Испытаніе? Но изъ этого испытанія и Самъ Царь и Его народъ вышли съ честью, слившись во единомъ чувствѣ благодарности

---

\* Произнесенное 17 октября, 1889 г. въ Казанскомъ соборѣ въ Слб.



ко Всевышнему, даровавшему родицѣ новое доказательство Своего небеснаго къ ней благоволенія. Итакъ, это событіе не есть ни наказаніе, ни испытаніе, но грозное вразумленіе не ближайшимъ только виновникамъ несчастья, но вѣсьмъ намъ: и общественнымъ дѣятелямъ, и частнымъ людямъ, и великимъ, и малымъ—просвѣтитъ умы вѣрою, а сердца любовію къ Богу и ближнимъ и проходить каждому свое званіе по доброй совѣсти, отречься отъ побужденій своекорыстія въ дѣятельности и жизни, страхнуть съ себя лѣнь и апатію въ отношеніи къ общему благу. Такъ именно толкуетъ это событіе Самъ Царь въ милостивомъ рескриптѣ по поводу слѣдствія о крушеніи Царскаго поѣзда. Признавая, что причины несчастья, одна мысль о коемъ возбуждала всеобщій ужасъ, „коренятся въ нерадѣніи и неосторожности должностныхъ лицъ не только частной, но и государственной службы и въ ослабленіи у послѣднихъ сознанія своего служебнаго долга“, Царь исповѣдуетъ, что „совершившееся надъ Нами дивное явленіе милости Божіей, посреди всеобщей неосторожности и въ отсутствіи человѣческаго предвидѣнія, побуждаетъ Меня въ настоящемъ случаѣ уемотривать „грозное внушеніе овъше каждому изъ поставленныхъ на дѣло начальствъ вѣрно соблюдать долгъ своего званія“.

Насколько правильно этими словами опредѣляется смыслъ грознаго событія 17-го октября, объ этомъ свидѣтельствуетъ русскій народъ, встрепенувшійся во всей многомилліонной массѣ. Смѣло можно сказать, что не осталось на Руси ни одного уголка, гдѣ бы вѣсть о чудѣ милости Божіей не вызвала искренняго покаяннаго вздоха и сего псаломскаго слова: не по беззаконіямъ нашимъ сотворилъ еси намъ, Господи!... Всѣ эти построенія церквей, школъ и пріютовъ, учрежденіе стипендій на содержаніе малыхъ и старыхъ, вдовъ и сиротъ, установленіе крестныхъ ходовъ, молебствій и свв. иконъ, приговоры о закрытіи питейныхъ домовъ и прекращеніи торговли въ праздничные дни въ память о 17 октябрѣ,— все это свидѣльствуетъ объ одномъ, что всѣ и каждый изъ насъ болѣе или менѣе сознали свою виновность, хотя и не непосредственную, въ томъ несчастьи, которое грозило нашему отечеству, почему и общества, и частныя лица спѣшили и спѣшатъ тѣмъ или иначе выразить свою благодарность Богу и усердіе къ Царю, запечатлѣвъ то и другое въ какомъ-либо

доброемъ дѣлѣ. Достаточно вспомнить, что въ первое время по ознакомленіи со всѣми подробностями крушенія никто, даже изъ склонныхъ отрицать чудесное въ мірѣ семь, не сомнѣвался въ томъ, что событіе 17 октября есть великое дѣло милости Божіей къ русской землѣ, есть чудо Божіе. И будь люди послѣдовательнѣе въ своихъ убѣжденіяхъ, не зарости сердца наши терніемъ житейскихъ попеченій, не окаменѣй они въ черствомъ чувствѣ себялюбія, какіе бы плоды могло произвести одно это сѣмя, брошенное во время благопотребное на нивы сердець нашихъ всемогущею десницею Самого Бога! Но время прошло, впечатлѣніе чуда сгладилось обыденностью, интересы плоти взяли верхъ надъ интересами духа, и жизнь потекла прежнею широкою волной— не всегда чистой и прозрачной воды, текущей въ жизнь вѣчную, но чаще мутной и грязной воды тлетворныхъ ученій, злыхъ помысловъ и дѣлъ беззаконія. Но отъ великаго событія осталось незабвенное наслѣдіе, это — сознаніе его рѣднаго величія и внушительности, которою мы и пользуемся для слова назиданія.

Нынѣ мы избрали для себя предметомъ—побесѣдовать съ вами по вопросу о праздничномъ отдыхѣ для торговыхъ людей, разрѣшеніе котораго здѣсь, въ столицѣ, какъ извѣстно, поставлено въ связь съ событіемъ 17 октября.

Бупечество всероссійское никогда не оскудѣвало ни чувствами, ни дѣяніями патріотическими въ минуты всенароднаго подъема духа. Такъ, встрепенулось оно въ столицѣ и по поводу чудеснаго событія, и разумѣется, не нашло лучшаго предмета для выраженія и своей благодарности къ Богу за спасеніе Царя и сознанія необходимости выполнить свой полупопранный долгъ въ отношеніи къ царю, Царю и родинѣ, какъ починомъ въ общемъ почитаніи праздничныхъ дней закрытіемъ въ эти дни торговли. Долго спавшій, но теперь отъ сильнаго толчка проснувшійся лучшій внутренній человекъ въ купечествѣ воспрянулъ, разбудилъ многихъ и соединилъ ихъ сравнительно въ небольшую группу людей, изъявившихъ благородную рѣшимость положить начало разумному отдохновенію отъ трудовъ въ праздники прекращеніемъ торговли. Но, увы! скоро распался этотъ кружокъ и часть тѣхъ лицъ, кои давали обѣщаніе не торговать по праздникамъ, получили за то благодарность и похвалу отъ

Царя, снова открыли свои магазины и лавки по праздникамъ. Такъ поступили тѣ, кои связали себя честнымъ словомъ, а большинство торгуетъ и поднесъ, повидимому, и не подозревая, что тѣмъ нарушаетъ свой долгъ. Тѣмъ болѣе, намъ должно напоминать имъ объ этомъ. И дай Богъ, чтобы и всѣ пастыри приняли праздничный отдыхъ подъ свое покровительство, и вооружась словомъ Божиимъ, содѣйствовали восстановленію въ жизни святости дней, святыхъ по законамъ божескимъ и человѣческимъ. Но чѣмъ, какими доводами будемъ мы убѣждать васъ закрыть свои торжища на дни молитвы, самоуглубленія, добрыхъ дѣлъ въ семьѣ и обществѣ? Напоминать ли вамъ заповѣдь Божию о празднованіи седьмого дня? Но кто изъ васъ не слышалъ о ней десяти—сотни разъ и въ школахъ, и въ церкви, — самъ же произносилъ ее, не повторилъ ее своимъ дѣтямъ,—и все напрасно! Призывать ли васъ голосомъ св. матери—церкви православной? Но кто знаетъ, что и нынѣшнее слово къ вамъ ея служителя не останется втунѣ для огромнаго большинства изъ васъ! Обращать ли ваше вниманіе на законъ гражданскій, повелѣвающій свято чтить воскресенье и праздничные дни посвященіемъ ихъ на молитву дома и въ церкви, на дѣла благи и богоугодныя? Но что напоминать о законѣ, давно написанномъ и давно же неисполняемомъ, притомъ въ то время, когда говорятъ Самъ Законодатель, свидѣтельствуя объ ослабленіи служебнаго долга въ сознаніи дѣятелей государственной и частной службы и призывая всѣхъ къ вѣрному соблюденію долга своего званія...

Итакъ, въ чемъ же заключается вашъ долгъ, люди торговые, въ общей сложной жизни государственной и въ чемъ сказывается ослабленіе, и скажу болѣе, поправіе вами онаго? Еслибы священникъ, оставивъ свой прямой долгъ рожденія и воспитанія людей въ духъ истинной вѣры Христовой посредствомъ истаго совершенія богослуженія, св. Таинъ и проповѣди, гоняся исключительно за матеріальными прибытками, то о такомъ пастырѣ, пасущемъ себя самого, а не паству, вы сказали бы, и справедливо, что онъ нарушилъ свой долгъ. Еслибы гражданскіе чиновники, судьи, учителя и др., вмѣсто прямого своего дѣла: отправления правосудія, преподаванія въ школахъ, занятій наукою,—и науку, и школу, и правосудіе обращали въ средство наживы, забывъ о благѣ тѣхъ, судьба коихъ поручена имъ, то что ста-

зали бы вы о такихъ дѣтеляхъ, какъ не то, что они попрали свой долгъ? Такъ, всякій человекъ, пусть несетъ онъ частную службу, коль скоро пренебрегаетъ своимъ дѣломъ и устремляется на корысти, онъ—нарушитель долга, преступникъ противъ совѣсти, а общественный дѣтель и вл�твопреступникъ. И люди торговые, безъ сомнѣнія, не составляютъ исключенія изъ общаго правила: и у васъ есть свой долгъ, свои обязанности предъ обществомъ. Вашъ долгъ, какъ и всѣхъ христіанъ, какого-бы званія они ни были, заключается въ служеніи своимъ трудомъ ближнимъ, обязанности—въ доставленіи человечеству всего необходимаго и для пропитанія, и для жилья, и для всякаго домашняго обихода и удобства скоро, удобно и дешево. Коль скоро торговый человекъ подмѣняетъ эти обязанности исключительно служеніемъ своей выгодѣ, а на свой долгъ начинаетъ смотрѣть какъ на дѣло личного обогащенія, онъ забываетъ обязанности своего званія, попираетъ свой долгъ. И какъ въ каждомъ званіи поправіе долга, забвеніе своихъ обязанностей сопровождается тяжкимъ урономъ въ достиженіи частнаго и общаго благосостоянія матеріальнаго и нравственнаго, такъ уронъ сильно чувствуется и въ жизни торговаго сословія. Здѣсь поправіе долга развращаетъ главу семьи, разгоняетъ и разстраиваетъ самую семью, подрываетъ торговое дѣло. Последнее, лишаясь характера общественнаго служенія, пріобрѣтаетъ видъ хищнической, полной неправды, наживы—и обманомъ, и обвѣсомъ, и обмѣромъ. Повидимому, широкое по своимъ оборотамъ, доставляющее богатые средства хозяину-торговцу, такое дѣло въ себѣ самомъ носитъ зародыши разложенія, которое рано или поздно и наступаетъ отъ совершенно неожиданныхъ причинъ: отъ коварства и нечестности развращенныхъ подручныхъ людей, отъ расточительности невоспитанныхъ дѣтей, отъ увлеченія слишкомъ много обѣщающими, но обманчивыми предпріятіями въ интересахъ и легкой и скорой наживы. О всѣхъ этихъ бѣдствіяхъ и нестроеніяхъ, постигающихъ торговыхъ людей, нами было говорено здѣсь же ранѣе. Нынѣ я обращаю ваше вниманіе на тѣхъ людей, которыми стоитъ и ширится ваше торговое дѣло и на которыхъ всего тяжелѣе отзывается поправіе вами своего долга,—на вашихъ сотрудниковъ—мальчишковъ и прикащиковъ.

Эти не чужіе вамъ люди, но домочадцы ваши, право, заслуживаютъ съ вашей стороны болѣе дружескаго, отеческаго вниманія, чѣмъ то, какимъ они пользуются отъ васъ. Самимъ бы вамъ, а не мнѣ, слѣдовало похвалать труды вашихъ помощниковъ, поощрять ихъ къ исполненію своихъ обязанностей. Но и я, ознакомленный вашими же лучшими людьми съ ихъ тяжелою трудовою жизнью, мню себя въ правѣ возвысить свой голосъ съ этого священнаго мѣста въ защиту ихъ. Оказывается, братіе мои, многіе изъ васъ имѣютъ въ услуженіи не одного—не двухъ, а десятки мальчиковъ, взятыхъ обыкновенно изъ богобоязненной сельской среды, Мало ученые даже богопознанію и молитвѣ, эти мальчики съ 12—13 лѣтъ отдаются вамъ въ ученіе ихъ нуждающимися родителями и по 5—6 лѣтъ служатъ у васъ безъ вознагражденія. И какъ служить? Безропотные, ибо ихъ ропота никто не слышитъ, безправные, ибо за ними не признается никакихъ правъ, кромѣ права на безсмысленную бѣготню или стояніе на ногахъ, они проходятъ у васъ рядъ послушаній, начиная съ кухни у взрослыхъ прислугъ и хозяевъ и кончая лавкой у старшихъ подручныхъ и прикащиковъ. Вставая раньше всѣхъ, они поздно должны ложиться спать: ибо начавши раннее утра чистой обуви и платья хозяевамъ и прикащикамъ и другими мелкими услугами по дому, они цѣлый день заняты въ лавкѣ ея чисткою, предложеніемъ и переноскою съ мѣста на мѣсто товара, уборкою его и доставленіемъ, иногда тяжелыми ношами, на домъ покупателя. Только крайняя нужда заставляетъ родителей этихъ бѣдныхъ дѣтей подчинять ихъ такому труду, изнурительному для незрѣлыхъ физическихъ силъ, притупляющему силы духовныя, ожесточающему нравственно. Въ самомъ дѣлѣ, предпринимаете ли вы что-либо въ интересахъ духовнаго просвѣщенія и облагороженія нравственнаго оныхъ малыхъ дѣтей, отъ которыхъ вы такъ много требуете? Къ стыду вашему, большинство изъ васъ—ничего! А между тѣмъ вы отнимаете у нихъ даже праздничное время, которое они могли бы употребить на молитву въ церкви, на чтеніе поучительной книги, самаго даже Евангелія, дома, на слушаніе благочестивой бесѣды, что многіе изъ нихъ сдѣлали бы по собственному почину, а при вашемъ добромъ воздѣйствіи сдѣлали бы всѣ. Самъ Господь Іисусъ Христосъ, сознавая тяготу жизни подобныхъ тружениковъ, не-

сущихъ на своихъ плечахъ непосильное бремя, призываетъ ихъ къ Себѣ, обѣщая упокоеніе подъ Своимъ игомъ благимъ и бременемъ легкимъ, а вы, хозяева торговцы, не пускаете ихъ къ призывающему Господу! Смотрите, братіе, надрывая слабыя тѣлесныя ихъ силы и развращая нравственныя, не становитесь ли вы виновными въ медденномъ, но вѣрномъ убійствѣ своихъ подчиненныхъ! Смотрите, братія, не становитесь ли вы косвенно повинными въ томъ соблазнѣ малыхъ, за который Господь возвѣщаль людямъ горе, и говорилъ, что лучше бы человѣку-соблазнителью повѣситься на шею жерновъ мельничный и утопить въ пучинѣ морской (Мѣ. 18, 6)!

Чѣмъ долѣе человѣкъ стоитъ у одного дѣла, знакомясь со всѣмъ его изворотами, тѣмъ болѣе пріобрѣтаетъ онъ опыта въ этомъ дѣлѣ, тѣмъ почтеннѣе вырабатывается труженикъ, тѣмъ дороже его трудъ. Таково — естественное разсужденіе. Оно примѣнимо и въ торговлѣ. Мальчики, пробывшіе у хозяевъ въ ученіи по 5—6 лѣтъ, познакомившіеся со всѣми изгибами торговаго дѣла, дѣлаются ближайшими помощниками хозяина, его довѣренными и прикащиками. На нихъ уже возлагается все производство торговли, они являются не только продавцами товара, но часто и покупателями его для оборота хозяина. Въ томъ и другомъ случаѣ требуется много смѣтливости и такта со стороны прикащика: онъ долженъ своею обходительностью и честностью пріохотить къ своей лавкѣ покупателя, онъ же долженъ не впасть въ ошибку при покупкѣ товара. Естественно, что удовлетворяющій всѣмъ требованіямъ широкой торговли, хорошій прикащикъ становится другомъ хозяина, блюстителемъ его интересовъ, его правою рукою. Что же, видятъ ли хотя подобныя-то люди отъ своихъ хозяевъ человѣческое обращеніе, не говоря о сердечной благодарности, хотя законную справедливость? Не говоримъ о добрыхъ исключеніяхъ, которыя во всякомъ дѣлѣ есть и будутъ. Но въ большинствѣ случаевъ — едва ли. По крайней мѣрѣ, съ тѣхъ поръ какъ мы вступили со словомъ въ защиту праздничнаго отдыха, мы неоднократно слышали отъ прикащиковъ по разнообразнымъ отраслямъ торговли справедливыя сѣтованія на свою безотрадную, изо-дня въ день полную однообразнѣйшихъ занятій за прилавкомъ жизнь. Они сѣтовали и сѣтуютъ въ особенности на то, что лишены возмож-

ности посѣщать богослуженіе, а если и посѣщаютъ, то раннее, и притомъ всегда съ гнетущимъ чувствомъ сейчасъ же послѣ богослуженія начинающагося труда и продолжающагося до поздняго вечера. Если занятые и въ будни, и въ праздники мальчики ваши, братіе, не сознаютъ своего тяжелаго положенія, то о взрослыхъ прикащикахъ этого сказать нельзя. Они сознательно стремятся въ храмъ Божій и не могутъ пойти въ оный, и вы, заставляющіе ихъ идти въ лавку въ праздникъ, подвергаете себя тому страшному горю, которое возвѣщено Господомъ и рано или поздно постигнетъ васъ: „горе вамъ, что затворяете царство небесное человѣкамъ; ибо сами не входите и хотящихъ войти не допускаете“ (Мѣ. 23, 13).

Можно, повидимому, сказать въ оправданіе купечества, торгующаго по праздникамъ, пословицею: „вольному—воля, спасенному—рай“, т. е. не желающіе подвергаться тяжелой необходимости торговать по праздникамъ могутъ оставить этого рода дѣятельность. Но въ томъ-то и дѣло, что прикащики, обыкновенно вышедшіе изъ мальчиковъ, люди крайне необезпеченные и только привычная служба даетъ имъ и ихъ семействамъ вѣрный кусокъ хлѣба. Равно и самостоятельные торговцы средняго достатка не могутъ отстать отъ порядковъ, устанавливаемыхъ крупными торговцами, рискуя потерять и свой кредитъ, и послѣдняго покупателя; почему и торгуютъ по праздникамъ нѣкоторые—вопреки своимъ желаніямъ, лишь бы не лишиться куска хлѣба. Тяжелое бремя лежитъ на плечахъ этихъ тружениковъ: взрослые, нѣкоторые изъ нихъ женатые, они несутъ повинности въ деревнѣ, должны помогать своимъ престарѣлымъ родителямъ, содержать свои семьи. И вотъ, къ этому-то бремени ихъ вы, люди торговые, присоединяете еще изнурительное бремя торговли на всякъ день. Не вы ли, смотрите, бываете виновниками ранней смерти нѣкоторыхъ изъ вашихъ служащихъ и сиротства ихъ семей? Не ваша-ли вина въ томъ, что многіе изъ вашихъ служащихъ съ горя ведутъ зазорный образъ жизни? Не себя ли вамъ винить надобно, когда ваши же служащіе часто обманываютъ васъ, обчитывая и обирая при всякомъ удобномъ случаѣ, какъ бы въ отмщеніе за безчеловѣчное съ ними обращеніе? По крайней мѣрѣ, вы, уже несомнѣнно вы—виноваты въ томъ, что лишаете ихъ облагораживающаго вліянія церкви Божіей, прес-

тупною рукою отворяя лавки въ то время, когда никакія другія собранія не должны быть открываемы, кромѣ церковныхъ. Этимъ-то, по истинѣ обремененнымъ и вами, и жизнью вашимъ труженикамъ сладко было бы, хотя одинъ разъ въ недѣлю но со спокойнымъ духомъ, прійти въ церковь и услышать оный гласъ Божій, къ нимъ обращенный: „прійдите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи и Азъ упокою вы“. Но они лишены возможности слышать этотъ гласъ Своего Пастыря и потому удивительно ли, что не идутъ по Немъ въ жизни, а идутъ по чуждему, уклоняясь на шее дѣлъ беззаконія и неправды...

Въ самомъ дѣлѣ, что за причина зазорнаго поведенія многихъ вашихъ торговыхъ людей? Съ тѣхъ поръ, какъ возникъ вопросъ о праздничномъ отдыхѣ, его противники не разъ высказывались, съ фактами въ рукахъ, что свобода, праздникъ вреденъ для прикащика, ибо онъ пользуется свободою только для прогула своего заработка. Если это справедливо, то въ самомъ дѣлѣ, цѣлесообразно ли хлопотать о воскресномъ отдыхѣ? Но кто изъ здравомыслящихъ людей, не потерявшихъ зрѣнія, чтобы видѣть, и смысла, чтобы понимать, не замѣтить, что лицемерные противники праздничнаго отдыха въ этомъ доводѣ сваливаютъ съ больной головы на здоровую: сами виновные въ развращеніи своихъ служащихъ, они винятъ затѣмъ вождѣлвнную праздничную свободу. Но посудите сами, братіе, чего ждать отъ служащаго, который всего на нѣсколько часовъ въ недѣлю получаетъ отдыхъ! Посѣтить родныхъ и знакомыхъ ему некогда, заняться чтеніемъ дома или пойти на бесѣду—непривычно, пойти въ самую церковь—скучно, ибо нѣтъ этого спасительнаго навыка, и вотъ, онъ устремляется на острия, скоро удовлетворяющія удовольствія, разрушающія физическія силы и нравственныя. И такъ, не свобода виновата въ зазорномъ поведеніи нѣкоторыхъ торговыхъ людей, а опять-таки безостановочный убійственный трудъ ихъ за прилавкомъ.

Спрашиваютъ еще насъ, чѣмъ-де вы замѣните для торговыхъ людей ихъ привычныя занятія по праздникамъ въ томъ случаѣ, еслибы всѣ они прекратили эти занятія? Или вы влечете ихъ на совершенную свободу отъ всякихъ занятій, на зазорную праздность? Вопросъ, который можетъ родиться въ головѣ только человѣка, не знающаго ничего, кромѣ своихъ обыденныхъ за-



нятій. Мы понимаемъ праздничный отдыхъ не фарисейски, въ смыслѣ совершеннаго покоя и ничего недѣланія, но въ смыслѣ переменъ и разнообразія дѣятельности. Мы допускаемъ въ праздникъ всякое доброе дѣло, направленное къ прославленію ли Творца или къ облагороженію своей души, къ восстановленію ли своихъ тѣлесныхъ силъ, или къ содѣйствію благу людей, своихъ присныхъ, или чужихъ. „Или не читали вы въ законѣ, говорилъ Господь въ обличеніе фарисеевъ, что въ субботы священники въ храмѣ нарушаютъ субботу, однако, невиновны“ (Мѡ. 12, 5). Первѣе всего посѣщеніе храма Божьяго, затѣмъ, благочестивыхъ собраній съ цѣлями назиданія, также своихъ родныхъ и знакомыхъ, друзей и товарищей, для того, чтобы собора на досугѣ обсудить ихъ положеніе и свое горе размыкать, наконецъ, посвященіе праздника семьѣ, это — только частныя занятія, которыя прямо указываются и Словомъ Божиимъ и въ наставленіяхъ церкви и которыя могутъ занять праздникъ и у торговаго человѣка. Въ немъ можно, въ видѣ пожеланія на будущее время, присоединить и тѣ собранія, которыя непременно рано или поздно будутъ устроены вами для обмѣна мыслей по вопросамъ торговли, и тѣ уроки Закона Божія и вообще начального обученія, которые вы дадите, должны дать вашимъ труженикамъ-мальчикамъ.

Все доселѣ сказанное имѣетъ прямое и непосредственное отношеніе къ исполненію вами, люди торговые, своего долга. Прекративъ торговлю по праздникамъ, вы прямымъ путемъ пойдете къ восстановленію своего попраднаго долга, къ исполненію нарушенныхъ обязанностей. Не преслѣдованіе исключительно личныхъ интересовъ, а стремленіе выполнить въ своей жизни высокое назначеніе человѣка, призваннаго къ богоподобию, должно руководить вами въ дѣятельности, опредѣлять ваши отношенія къ своимъ служащимъ. Похвальное рвеніе выполнить свои обязанности, отдавая своему дѣлу всѣ силы, должно быть умѣряемо заботами о духовномъ и матеріальномъ благѣ своихъ сотрудниковъ. Недостойно христіанина — злоупотреблять духовнымъ благомъ другого человѣка, тѣмъ болѣе своего товарища, помощника и друга. Не для себя только, не для облагороженія только своего торговаго дѣла, но и для блага своихъ служащихъ, мальчиковъ и прикащиковъ, вы должны прекратить торговлю по

праздникамъ. Помните, братіе, что вы обязаны будете отвѣтомъ на страшномъ судѣ за развращеніе и соблазнъ, причиненный вами своимъ служащимъ, почему, закрывая отнынѣ лавки по праздникамъ, отпускайте и убѣждайте ихъ пойти къ богослуженію. За это двойное доброе дѣло Господь помилуетъ васъ, по слову Своему: „кто сотворитъ одну изъ заповѣдей и научитъ ей другихъ, тотъ великимъ наречется въ царствіи небесномъ“.

Въ заключеніе нѣсколько словъ вамъ, добрые христіане-торговцы, закрывающіе свои лавки по праздникамъ. Мы увѣрены, что вы никогда въ праздникъ болѣе не откроете ихъ. Смотри же, о, христіанинъ, какъ бы ни тяжело было нѣкоторое время видѣть тебѣ торгующаго сосѣда, не завидуй ему, не слѣдуй путемъ нечестиваго, зная, что путь нечестиваго погибнетъ (Пс. I, 6). Не унывай, не падай духомъ, о, надежда русскаго сословія, русскій душою, истинно православный по вѣрѣ торговый человѣкъ! Ты всталъ на защиту попираемой четвертой заповѣди Божіей. Знай же, будь увѣренъ, что за тобою побѣда. Нуждаешься ли въ порука? Порука для тебя—Самъ Господь, призывающій тебя къ Себѣ, молитва церкви за твое дѣло, помощь пастырей церкви, одобреніе и похвала Благочестиваго Государя, наконецъ сильная одушевленіемъ поддержка со стороны всѣхъ благомыслящихъ представителей твоего сословія. Радуетъ вчужѣ и насъ и питаетъ надеждами на лучшее будущее нашей торговли то, что ужъ и теперь обнаружились среди торговаго сословія люди, поставившіе для себя цѣлю словомъ и примѣромъ добиваться повсемѣстнаго прекращенія торговли по праздничнымъ днямъ. А никакое дѣло, нашедшее для себя безкорыстныхъ радѣтелей и молитвенниковъ, никогда не терпѣло неудачъ. Да будетъ же, воззовемъ молитвенно, съ этими людьми, помощь Твоя, о Господи, да будутъ съ ними молитвы церкви, да будутъ съ ними и за ними побѣда надъ людьми беззаконія, да будетъ, аминь!

Свящ. Ф. Орнатскій.

---

## С Л О В О

НА ДЕНЬ 17 ОКТЯБРЯ ВЪ ВОСПОМНАНІЕ СПАСЕНІЯ ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ СЪ АВГУСТѢЙШИМЪ СЕМЕЙСТВОМЪ ОТЪ СМЕРТНЫЯ ОПАСНОСТИ ПРИ КРУШЕНІИ ИМПЕРАТОРСКАГО ПОВЪЗДА 17 ОКТЯБРЯ 1888 ГОДА.

...«Нѣсть якоже Богъ возлюбленнаго: восходитъ на небо Помощникъ Твой, и великолѣпный въ тверди. И покроютъ тя Божіе начало» подѣ крѣпостію мншеи вѣрныхъ. И вселится Израиль уловалъ, единъ на земли.. Блаженъ еси, Израиль: кто подобенъ тебѣ, людіе спасаеміи отъ Господа? Защититъ Помощникъ твой, и мечъ хвала твоа.» Вторя. XXIII, 26. 27. 28. 29.

Въ этотъ день и часъ вся Православная Россія, все что есть въ ней чувствующаго и мыслящаго по-русски, по православному приносить Господу Богу устами служителей Его единодушное и благодарное исповѣданіе неизреченнаго милосердія Божія, явленнаго русскому народу ровно годъ тому назадъ „въ день онъ, егда вмагъ не погибе Надежда Наша“, и егда Господь „явилъ спасеніе Помазанника (Своего) Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора Александра Александровича, дивно сохранивъ его и супругу его Благочестивѣйшую Государыню Императрицу Марію Феодоровну и всѣхъ чадъ Ихъ во вратѣхъ смертныхъ“. Не укоснимъ и мы присоединиться всею душею къ общей всенародной радости, къ священному торжеству всѣхъ вѣрныхъ сыновъ Св. церкви и Отечества. Не сегодня только, но изъ года въ годъ и изъ рода въ родъ русскій народъ будетъ торжественно совершать память этого высоко-знаменательнаго событія.

Россія не въ первый разъ видитъ надъ собою всемогущую десницу хранящаго ее Промысла: вся исторія нашего Отечества, равно какъ исторія и послѣднихъ лѣтъ, исполнена знаменіями Божественной попечительности о насъ, и мы можемъ, нисколько не насилуя смысла и характера нашей исторіи, присоединиться къ тому глубоко-вѣрному и высоко-краснорѣчивому исповѣданію судьбы Промысла во всей нашей Богоблагословенной Исторіи которое сейчасъ вы услышите въ молитвѣ, предложенной благоговѣйному вниманію всего русскаго народа Святѣйшимъ Правительствующимъ Всероссійскимъ Синодомъ. Мы можемъ и должны признать, что Господь „прибѣжище намъ (быль) изъ рода въ родъ... Милости (Его) исполнены суть судьбы наши, что Онъ всегда „не по беззаконіямъ нашимъ творилъ намъ, ниже по грѣхамъ нашимъ воздавалъ намъ». Но въ особенности все это и необычайная постоянная къ намъ милость Божія и таковое же наше недостоинство со всею полнотою и съ силою непререкаемой очевидности равномъ предстало сознанію русскаго народа въ тотъ достопамятный день, годовщину котораго мы сегодня совершаемъ. Въ этомъ именно и заключается прежде всего высоко назидательная сторона празднуемаго нынѣ событія, его историческое значеніе. Изъ рода въ родъ мы должны сохранять и передавать память о 17 октября 1888 года, когда Господь, благоволилъ передъ всѣмъ міромъ засвидѣтельствовать съ поразительною и непререкаемою очевидностію Свою необычайную милость къ намъ и въ то же время наше нравственное убожество, нашу безпечность и нерадивость, нашу мнимую любовь къ отечеству, проявляющуюся не столько въ скромномъ исполненіи лежащаго на насъ ближайшаго и непосредственнаго долга по положенію, какое каждому опредѣлилъ Господь, сколько въ громкихъ словахъ, да въ показныхъ дѣлахъ. 17 октября отырыло намъ глаза на самихъ себя, и поставило передъ нами задачу, отъ исполненія которой мы не въ правѣ уклоняться. Намъ надобно стать достойнымъ того видимаго избранія, которымъ почтилъ насъ Божественный Промыслъ. Народъ слагается изъ отдѣльныхъ единицъ, и никто изъ насъ не долженъ оставаться равнодушнымъ къ тому явному предостереженію свыше, какое дано русскому народу въ событія 17 октября 1888 года. Господь всегда такъ явно дѣйствовавшій въ судьбахъ нашего Отечества,

предназначеннаго Имъ къ какой-то высокой цѣли, грозитъ оставить насъ милостію Своею, если мы не исправимся и не будемъ достойнаго избранія Его; Онъ явно смиряетъ неосновательную и пустую народную гордость, которая рождается въ сердцахъ пустыхъ, лицемерныхъ, холодныхъ къ Отечеству, гордость неоправдываемую дѣлами; Онъ хочетъ, чтобы изъ Его избранія, Его милости къ намъ ложь и лицемеріе, невѣжество и узкое самолюбіе не сдѣлали себя предмета пустаго тщеславія и самохвальства. Вспомнимъ объ избранномъ въ религіозной исторіи міра народѣ Божиёмъ,—о евреяхъ, историческая миссія которыхъ для всѣхъ такъ ясна и несомнѣнна, и воспользуемся тѣми уроками и предостереженіями, которыми такъ обильна поучительная для насъ исторія этого народа. Онъ влачитъ теперь на землѣ свое жалкое существованіе именно потому, что невнимателенъ былъ въ свое время къ знаменіямъ и предостерегающему голосу Бога въ своей исторіи, какъ ни ясно звучалъ этотъ голосъ. А Господь предостерегалъ его нерѣдко и прямо устами Своихъ пророковъ, и вотъ что Онъ объявлялъ своему народу устами еще Моисея: „Тебя избралъ Господь Богъ твой, чтобы ты былъ собственнымъ Его народомъ изъ всѣхъ народовъ, которые на землѣ. Не потому, чтобы вы были многочисленнѣе всѣхъ народовъ, принялъ Господь и избралъ васъ“ (Вт. VII, 6—7) и „не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю (обѣтованную)“ (Втор. IX, 5); посему „не говори въ сердцѣ своемъ, что за праведность мою привелъ меня Господь овладѣть сею доброю землею, и что за нечестіе народовъ сихъ Господь изгоняетъ ихъ отъ лица твоего... Ибо ты народъ жестоковѣрный. Помни, не забудь, сколько ты раздражалъ Господа Бога твоего“... (Второз. IX, 4. 6. 7). Воистину къ намъ вполне примѣнимы также и слова св. Ап. Павла... „Ты держишься вѣрою: не гордись, а бойся“ (Рим. XI, 20),—*бойся*, т.-е. постоянно помни и чувствуй, что своею высокою и счастіемъ ты обязанъ милости Божіей, и что твое высокое положеніе и почетное избраніе тѣмъ большую возлагаютъ на тебя отвѣтственность: „кому много даже, съ того много и взыщется“.

Но не одно грозное предостереженіе, и не одинъ этотъ грозный и прискорбный омыслъ отерываеъ намъ тщательное углуб-

леніе въ событіе 17 октября. Есть въ немъ свѣтлая, радостная, бодрящая сторона,—сторона настолько свѣтлая, что она какъ бы заслоняетъ собою въ нашемъ сердцѣ и въ нашемъ сознаниіи мрачную и грозную сторону его. Съ нами Богъ, еще и теперь съ нами Богъ,—вотъ въ чемъ радостная сторона правднуемаго событія! Здѣсь источникъ утѣшенія и ободренія всему на Руси, что готово было подъ гнетомъ временныхъ тяжелыхъ обстоятельствъ и угрожающихъ впечатлѣній утратить вѣру въ себя, въ свой народъ и его призваніе, любовь и уваженіе къ нему, что стыдится и робѣетъ за русское имя. Не стыдись, русскій народъ, своего имени: Самъ Богъ громко нарекъ его въ слухъ всего міра, и пронесъ его изъ устъ въ уста во всѣхъ народахъ! Господь съ нами: это значитъ, что мы призваны Промысломъ къ осуществленію важной и высокой миссіи среди всѣхъ другихъ народовъ міра, что мы удостоены быть орудіемъ благословенныхъ цѣлей Высочайше Премудраго и Всеблагаго Промысла. Но „не гордись, русскій народъ, а бойся“ (ап. Павелъ).

И такъ, мы видимъ, православные слушатели, что Господь смиряетъ въ насъ страшнымъ и дивнымъ поощреніемъ Своимъ 17 октября неосновательную, притязательную хвастливость и столь же неосновательную скромность, имѣющую видъ позорной робости и ненужнаго малодушія. То и другое должны быть намъ чужды.

Но двумя этими сторонами еще не исчерпывается весь смыслъ глубоко назидательнаго и священнаго въ дѣтописяхъ нашей исторіи событія. Русскій народъ долженъ видѣть въ немъ указаніе того направленія и того пути, по которымъ надлежитъ совершать ему свою историческую миссію. Событіе 17 октября, это—откровеніе свыше русскому народу, это властный голосъ Самого Божества, столь необходимый для напоминанія, можетъ быть—последняго, русскому народу о тѣхъ двухъ началахъ которыя искони лежатъ въ основаніи его исторіи и которыя тоже искони сознавались и теперь сознаются всѣми истинно-русскими людьми. Эти два начала или устоя нашего отечественнаго благоденствія вѣрность Господу Богу, открывшему себя намъ въ Православной католической церкви, и Русскому Государю, Помазаннику Его, орудію Его промысла о насъ, которымъ, по единому сердцу вѣрѣ всей Россіи, Онъ совершаетъ и впредь будетъ „совершать вся

яже судилъ (есть) во славу свою, во благо церкви своей и вѣрнымиъ людей своихъ“, котораго именно для этого и оправдалъ (есть) надъ нами царствовать, какъ это сказано въ церковномъ моленіи нарочно составленнаго на нынѣшній день посѣдованія благодарственнаго и молебнаго цѣнія въ воспоминаніе событія 17 октября. Отнынѣ всякая русская душа, чуткая къ голосу Божию и знаменіямъ Его въ исторіи, будетъ черпать себѣ здоровую пищу здѣсь, въ воспоминаніи и размысленіи объ этомъ чудѣ всенароднаго посѣщенія Божія, и русскій народный духъ будетъ здѣсь находить поддержку и питаніе свое. Празднуемое нынѣ событіе войдетъ новою могучею силою въ нашу исторію, силою здраваго народнаго самосознанія, отъ направленія и характера котораго зависить судьба народа, вѣчно свѣжимъ и неизсякаемымъ родникомъ истинно русскаго народнаго духа.

Такъ велико значеніе празднуемаго нами событія. Св. Православная церковь предлагаетъ намъ воздать отъ всей души хвалу и благодарность Господу Богу, посѣтившему насъ дивною Своею милостію и даровавшему намъ и грядущимъ вѣкамъ спасительное вразумленіе; предлагаетъ далѣе, просить съ вѣрою и упованіемъ о томъ, чтобы Господь нашъ, которому принадлежитъ всякое царство и который „превыше всего, яко Владыка“, въ Его же руцѣхъ „сила и могущество“ и въ Его же власти „вся укрѣпити и возвеличити“ (1 Пар. XXIX, 11, 12), и впредь не оставлялъ насъ Своею милостію, и велъ насъ къ намѣченной отъ вѣчности цѣли рукою Своею крѣпкою; наконецъ церковь призываетъ насъ къ усердному моленію о томъ, чтобы Господь сохранилъ на св. Руси ореди искушеній тяжелаго времени своею благодатію святую православную вѣру и искреннюю любовь и уваженіе къ отечеству въ духѣ и направленіи, такъ ясно указываемыхъ намъ Промысломъ Божественнымъ и свидѣтельствуемыхъ всею нашею благословенною свыше исторіею; и если наше отечество останется попрежнему вѣрно своимъ Боговѣщаннымъ завѣтамъ, то несомнѣнно „будетъ на царехъ нашихъ и на державѣ Россійской благоденіе, милость и благословеніе отнынѣ и до вѣка“. Аминь.

Свящ. П. Свѣтловъ.

Нѣжинъ 1869 г. Окт. 17.

# ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1812. ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ 1890.

**ВОЛЬНАЯ**  
ЕЖЕДНЕВНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ, УЧЕНАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ГАЗЕТА  
(выходящая безъ предварительной цензуры)

## СЫНЪ ОТЕЧЕСТВА

СЪ ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫМИ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫМИ ПРИЛОЖЕНІЯМИ И КНИЖКАМИ „РОМАНЫ И ПОВѢСТИ“

(годъ изданія семьдесятъ восьмой).

Газета съ переходомъ къ нынѣшнему издателю и при новомъ составѣ редакціи совершенно реформирована, дополнена и увеличена въ форматѣ ДО РАЗМѢРА БОЛЬШИХЪ СТОЛИЧНЫХЪ ГАЗЕТЪ.

По своей обширной программѣ, всесторонней обработкѣ современныхъ вопросовъ, возникающихъ въ области политики, науки, искусствъ, внутренней и заграничной жизни, а также своевременному сообщенію всѣхъ выдающихся новостей, вполне замѣняетъ собою

**ДОРОГУЮ ПО ПОДПИСНОЙ ЦѢНѢ ГАЗЕТУ И ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЬ.**

Кромѣ ежедневныхъ номеровъ, годовой подписчикъ получаетъ:

1) По воскресеньямъ особое иллюстрированное приложеніе, въ видѣ еженедѣльнаго

### *ИЛЛЮСТРИРОВАННАГО ЖУРНАЛА*

гдѣ помѣщаются: историческіе и современные романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія (оригинальные и переводные). Больше 300 рисунковъ, каррикатуры, шахматныя и шашечныя задачи, и проч.

2) „Домашняя бібліотека“, состоящая изъ двѣнадцати вполнѣ законченныхъ романовъ и повѣстей. Каждая книжка содержитъ отъ 160 до 200 страницъ.

3) „Моды и Руководѣль“ (двѣнадцать номеровъ), приспособленныя къ домашнему производству и замѣняющія дорогой дамскій модный журналъ.

4) „Стѣнной календарь“, отпечатанный въ три краски.

Гр. годовые подписчики, выславшіе сполна подписную сумму имѣютъ право получить одно изъ двухъ художественныхъ приложеній:

Большая гравюра-*fac-simile* съ знаменитой картины Гюстава Дорэ: „Шествіе Іисуса Христа на Голгоуѣ“ размѣръ этой гравюры 4,648 □ сантим. Отиски этой картины: снятые съ мѣдной доски, въ эстампныхъ магазинахъ продаются по 50 руб. за экземпляръ.



Тѣ изъ гг. подписчиковъ, которые не пожелаютъ имѣть эту гравюру, могутъ взамѣвъ ея получить альбомъ, содержащій: сто картинъ „Жанръ и Пейзажъ“ художественная галлерей знаменитыхъ русскихъ и иностранныхъ мастеровъ. Большой альбомъ (форматъ 954 □ сантиметра), отпечатанный на велевовой бумагѣ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА ЕЖЕДНЕВНОЙ ГАЗЕТЫ «СЫНА ОТЕЧЕСТВА»  
съ еженедѣльными иллюстраціями и приложениями и книгами „романы и повѣсти,

(Безъ гравюра „Шествіе Иисуса Христа на Голгоу“ и „Альбома“)  
Съ доставкою въ Петербургъ: на годъ—7 руб. На 6 мѣсяцевъ—4 руб. Съ пересылкою въ провинцію: на годъ—8 руб. На шесть мѣсяцевъ—4 руб.

Гг. годовые подписчики, желающіе получить на выборъ одно изъ двухъ предлагаемыхъ на 1890 годъ художественныхъ приложений, высылаютъ на пересылку выбраннаго ими художественнаго приложения, на разстояніи до 3,000 верстъ отъ С.-Петербурга—однѣй рубль, а сверхъ 3,000 верстъ отъ С.-Петербурга 1 р. 50 к. Желающіе имѣть и второе художественное приложение, доплачиваютъ по два рубля за каждый экземпляръ.

Разсрочка допускается, но исключительно чрезъ Главную Контору. Адресъ Главной Конторы: Спб., Невскій пр., у Аничкина м., д. № 68—40.

Подробное объявленіе съ образцами художественныхъ приложений, высылается по требованію бесплатно.

НАЧАЛЬНЫЯ ОСНОВАВІЯ ФИЛОСОФІИ. Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духъ семинаріяхъ. Составилъ *В. Кудрявцевъ*. Вузусъ I. Начальныя основанія гносеологій и естественнаго богословія. Москва. Цѣна 1 р. 50 к.

ВВЕДЕНІЕ въ философію. *В. Кудрявцева*. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духъ семинаріяхъ. Москва. Цѣна 50 к. Продается у автора. Сергіевъ-Посадъ, у профессора Академіи *В. Кудрявцева*.

УРОКИ ПО ПРЕДМЕТУ ПРАВОСЛАВНАГО КАТИХИЗИСА. Преосвящ. Александра, Епископа Можайскаго. Ч. I. Символь вѣры. Ц. 1 р., Ч. II и III. О молитвѣ и заповѣдяхъ Божіихъ. Ц. 60 к. Москва 1889.

ЯЗЫКЪ И ПСИХОЛОГІЯ. П. Хохлаковъ. Казань. 1889. Ц. 1 р. 50 к.

ДВА МІРА. Повѣсть изъ римской жизни первыхъ временъ христіанства: Передѣл. съ франц. *Ек. Бекетовой*. Съ рисун. К. Брожа *Спб.* 1890. Цѣна 1 р. 25 коп. съ перес.

С.-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМІЯ ЗА ПОСЛѢДНІЯ ВОЛѢТЪ (1858—1888). *И. Чистовича* Спб. 1889. Цѣна 3 руб.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва, Октября 25-го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. *Іоаннъ Петропавловскій*.

# Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

- I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.
- II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.
- III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Авинагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.
- IV. Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.
- V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.
- VI. Чудеса Господа нашего Иисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.
- VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.
- Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ — ц. съ перес. 2 р.
- VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣновъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Ивакиова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.
- IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Ивакиова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва. 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.
- X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.
- XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи аутентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва. 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1890 ГОДУ БУДЕТЪ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ  
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ  
Россіи 7 руб., за границею 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журналовъ  
протоіеря при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ во-  
ротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ;  
въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногород-  
ные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ  
редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москву*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить  
пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ  
заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго  
просвѣщенія, для воиныхъ «Православное Обозрѣніе» реко-  
мендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православна-  
го Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчи-  
камъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг.,  
по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывавшихъ его  
за одинъ въ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два года —  
*семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать*  
*руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.* за шесть лѣтъ —  
*двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *уже*  
*разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

## ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры Псалти-  
рей мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніемъ  
и примѣчаніемъ къ нимъ свят. П. А. Преображенскаго. Цѣна  
съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за одиннадцатъ  
лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Евремовымъ. Цѣна  
Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Фе-  
тисъ-Камевскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г.  
Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій.*

Отъ Московскаго Духовно-целозурнаго комитета издатель дозволяется. Москва,  
Октября 25-го дня 1888 года.

Ценовъ свѣд. *Литература*

№ 12

за 1889 г 2

## ПОУЧЕНИЕ

ПО ОСВЯЩЕНИИ ХРАМА ПРИ ОДЕССКОЙ ВТОРОЙ ГИМНАЗИИ.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго

Въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ церковь Божія, великая ли, малая ли, не разъ представляется подъ видомъ виноградника Божія. Имѣя въ виду частную церковь вашего учебнаго заведенія и освященіе сей новоустроенной церкви, я намѣренъ еще на минуту остановить ваше вниманіе на изображеніи церкви подъ видомъ виноградника у св. пророка Исаи. Что можно, предлагайте сами къ вашей церкви и къ себѣ. А подъ конецъ и мы вамъ поможемъ двумя—тремя обдуманнѣйшими словами.

Вотъ у Бога былъ виноградникъ на вершинѣ утучненной горы. И Богъ обнесъ его оградой, и очистилъ его отъ камней, и насадилъ въ немъ отборныя виноградныя лозы, и построилъ башню посреди его, и выкопалъ въ немъ точило, и ожидалъ, что онъ принесъ добрые плоды. Гдѣ и когда въ св. Библии изображается церковь подъ видомъ виноградника, всегда говорится о построеніи башни въ виноградникѣ. Это башня сторожевая, на которой долженъ стоять стражъ, оберегатель виноградника. Стражъ на башнѣ, съ возвышенной точки зрѣнія, смотритъ на право—на лѣво, кругомъ, и съ башни подаетъ свой голосъ, какіе вѣншіе враги подкрадываются къ винограднику, какіе внутренніе враги подъ него подгапываются. Представляется дѣло еще такъ, что во

уши на верху стоящаго стража, владыка виноградника, самъ Богъ подаетъ сверху, съ неба, свой голосъ, а стражъ долженъ передать гласъ Божій во уши внизу стоящихъ, въ самомъ виноградникѣ. Стражи, стоящіе на верху башни, чрезвычайные—это особые посланники Божіи, пророки и апостолы, а обычные всегдашніе—это священники Бога вышняго (Ис. 5, 1—9; 21, 11—12; 56, 7—12; Иер. 23, 30—31; Иез. 3, 17—21; 33, 1—12; 34, 1—31; Авв. 2, 1—4; Матѳ. 21, 33—43). На сей разъ, о которомъ говоритъ св. пророкъ Исаія, стражемъ виноградника Господня былъ онъ самъ, пророкъ Исаія.

Вотъ онъ стоитъ на стражѣ на сторожевой башнѣ. И вотъ въ ушахъ его раздается сверху гласъ Господень: иди и рцы людямъ симъ. Виноградникъ Господа Саваоа есть домъ Израилевъ, а мужи Іудины—любимое насажденіе Его. И ждалъ Онъ правосудія, но вотъ кровопролитіе. Ждалъ правды, и вотъ вопль. Горе же вамъ, прибавляющіе домъ къ дому, соединяющіе поле къ полю, такъ что другимъ не остается мѣста, какъ будто вы одни поселены на землѣ. Многочисленные дома эти будутъ пусты, большіе и красивые—безъ жителей. Горе тѣмъ, которые съ ранняго утра ищутъ сикеры, и до поздняго вечера разгорячаютъ себя виномъ. И цитра и гусли, тимпанъ и свирѣль на пиршествахъ ихъ; а на дѣла Господни они не взираютъ, и о дѣяніяхъ рукъ Его не помышляютъ. Горе тѣмъ, которые влекутъ на себя беззаконіе вервами суетности, и грѣхъ какъ бы ремнями колесничными, которые говорятъ? пусть Богъ поспѣшитъ и ускоритъ дѣло свое, чтобъ мы видѣли и пусть приблизится и прійдетъ въ исполненіе совѣтъ Святаго Израилева, чтобъ мы узнали. То-есть не вѣрили въ Промыслъ Божій и издѣвались надъ судьбами Его. Слушайте. Горе тѣмъ, которые зло называютъ добромъ и добро зломъ, тьму почитаютъ свѣтомъ, а свѣтъ тьмою, горькое почитаютъ сладкимъ, а сладкое горькимъ. Слушайте еще. Горе тѣмъ, которые мудры въ своихъ глазахъ и разумны предъ самими собою. Горе тѣмъ, которые храбры пить вино, и сильны готовить крѣпкій напитокъ, которые за подарки оправдываютъ виновнаго, а правыхъ лишаютъ законнаго. За то, какъ огонь сѣдаетъ соломѣ и пламя истребляетъ сѣно, такъ истребуетъ корень ихъ, и цвѣтъ ихъ разнесется, какъ прахъ; потому что они отвергли законъ Господа Саваоа, и презрѣли слово Святаго Израилева.



Замѣтьте, это для своего времени кричалъ съ сторожевой башни Богопоставленный стражъ дому Израилеву и Іудину, св. пророкъ Исаія. Для того времени и народа эти угрозы св. пророка исполнились поразительно. Для нашего же времени и мѣста Богопоставленный стражъ церкви—это я,—прошу извинить на словѣ,—съ моими помощниками, пастырями церкви. Виноградникъ малый—это вы, побольше—это Одесса, больше—это весь нашъ край, обнимаемый Херсонскою епархіей. Сторожевая башня въ вашемъ виноградникѣ—это ваша нынѣ освященная церковь. Меньшій стражъ для сей сторожевой башни, мой помощникъ—это вашъ законоучитель, священникъ сей церкви. Онъ будетъ стоять на сей сторожевой башнѣ постоянно, и слово Господне будетъ раздаваться въ ушахъ его, а онъ, въ свою очередь, будетъ оглашать ваши уши гласомъ Господнимъ. Теперь же вотъ я стою на сей сторожевой башнѣ, и уши мои оглашаются, а я оглашаю ваши уши гласомъ Господнимъ черезъ св. пророка Исаію. И пусть сей гласъ, прозвучавшій въ сію знаменательную минуту, раздается въ ушахъ вашихъ во всю вашу жизнь, юныя чада святаго храма сего.

Пусть не все теперь близко касается вашего положенія, но когда-либо коснется. Знайте же, что и отъ васъ Господь ждетъ плодовъ добра и правды; что неправды и теперь есть люди, которые всякими способами прибавляютъ домъ къ дому и поле къ полю, такъ что другимъ становится тѣсно жить на землѣ; которые съ утра до вечера и съ вечера до утра готовы служить культу удовольствій, вину и чревоугодію, цитрамъ и гуслямъ, тимпанамъ и свирѣлямъ, пляскѣ и зрѣлищамъ, забывая о Богѣ и храмахъ Божіихъ, о праздникахъ и постахъ, да и вообще о благоугожденіи Богу; которые влекутъ на себя беззаконіе вервами суетности, и грѣхъ, какъ-бы ремнями колесничными; погружены въ суетность, которая и увлекаетъ ихъ въ беззаконія невольно и безсознательно. Поймите, какой образный, какой энергичный языкъ у пророка древности. Знайте, что и теперь нѣкоторые обращаются къ Богу съ холоднымъ издѣвательствомъ скептицизма, чтобы Онъ поспѣшилъ заявить свое бытіе хотя-бы казнію надъ нечестіемъ, чтобы мы видѣли, и привелъ въ исполненіе угрозы своего закона, чтобы мы узнали, что между множествомъ фактовъ подобнаго издѣательства не такъ давно на па-

рижскомъ кладбищѣ одинъ извѣстный ярый отрицатель погрозилъ небу кулакомъ въ отвѣтъ на громаы небесныя: „бей, рази если можешь!“ Я обращаю и снова приглашаю васъ остановить ваше вниманіе на угрозы: горе тѣмъ, которые зло называютъ добромъ, а добро зломъ, тьму почитаютъ свѣтомъ, а свѣтъ тьмою, горькое почитаютъ сладкимъ, а сладкое горькимъ; горе тѣмъ, которые мудры въ своихъ глазахъ и разумны предъ самими собою. Не видѣли ль, не узнали ль вы на дняхъ, что это дѣйствительное горе; что въ извѣстной вамъ позорной трагедіи Богъ ускорилъ свое дѣло и привелъ въ исполненіе свой грозный совѣтъ руками самаго самодушнаго мудреца, почитавшаго тьму свѣтомъ и свѣтъ тьмою, такъ, что все мы вздрогнули съ отвращеніемъ отъ этого ужаса, отъ этого кроваваго позора, дальше котораго и идти уже некуда. И сколько по этому поводу наговорено превратнаго, противнаго не только христіанскому, но и здравому обще-человѣческому смыслу на тему, что свѣтъ есть тьма, а тьма свѣтъ, наговорено мудрыми о себѣ.

Пусть сей новоосвященный храмъ и ваши дѣтскія въ немъ молитвы и слышанное въ немъ слово Божіе напоминаютъ вамъ во всю вашу жизнь, что начало премудрости есть страхъ Господень, и что отрицаніе этого начала само въ себѣ есть горе, которое казнить насъ иногда, можно сказать, почти всегда еще въ сей жизни поразительно ощутительнымъ образомъ, прежде всего прочаго томящимъ насъ горемъ разочарованія и ненависти къ жизни, съ которою теперь такъ легко и расчитываются, не шая и другихъ, даже ближайшихъ. О чемъ я счелъ долгомъ напомнить вамъ въ сей знаменательный день, какъ богопоставленный стражъ церкви, преемникъ пророковъ и апостоловъ. Аминь.

---

---

# СОСТОЯНІЕ РАБСТВА ВЪ ДРЕВНЕМЪ МІРѢ

## И ВЛІЯНІЕ НА НЕГО ХРИСТІАНСТВА \*.

---

Одинъ изъ великихъ живописцевъ настоящаго вѣка въ своей замѣчательной картинѣ „Христосъ Утѣшитель“ (*Christus Consolator*) прекрасно выразилъ вѣковое представленіе Господа Иисуса Христа такимъ Божественнымъ лицомъ, которое служитъ прибѣжищемъ и утѣшеніемъ для всѣхъ несчастныхъ и обремененныхъ (Мѡ. XI, 28). Центръ картины занимаетъ полная кротости фигура Спасителя, простирающаго съ любовію свои пречистыя руки къ группѣ несчастныхъ, простертыхъ у Его ногъ. Въ числѣ лицъ этой группы прежде всего бросаются въ глаза зрителя особенно два раба; они покрыты грубымъ рубищемъ, руки ихъ обременены тяжелыми оковами; ихъ лица и тѣла намождены, во взорахъ выражается глубокое страданіе. Господь обратилъ свои взоры на нихъ и одному изъ несчастныхъ разрѣшилъ оковы, другой молитъ о томъ же <sup>1)</sup>. Первый рабъ очевидно кавказскаго племени, второй—житель Азіи.

---

\* При составленіи очерка авторъ пользовался слѣдующими сочиненіями: *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. Wallon.* Paris. 1848. *De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident. Biot.* Paris, 1840, *Les esclaves Chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination Romaine en Occident. P. Allard.* Paris. 1876. *De l'unité de l'Eglise ou du principe du Catholicisme d'après l'esprit des pères de trois premiers siècles de l'Eglise. Moëller.* Brahal. 1839 и *Neutestamentische Zeitgeschichte. Hausrath.* Heidelberg. 1868.

<sup>1)</sup> Творецъ этой картины извѣстный художникъ Ари Шефферъ (*Ary Scheffer*),



Намъ памятно другое произведеніе въ этомъ родѣ. Когда Італія была освобождена отъ иноземнаго ига, то въ первый годъ ея свободы на художественной выставкѣ въ новой столицѣ итальянскаго королевства обратила вниманіе всѣхъ посѣтителей марморная группа, представляющая Христа, который снимаетъ цѣпи съ раба. Намекъ на недавнія событія былъ понятъ публикою и изящно исполненная группа произвела сенсацию въ обществѣ.

По нашему мнѣнію, глубокая мысль лежитъ въ произведеніяхъ обоихъ художниковъ. Вѣрные послѣдователи того, Кто нѣкогда за грѣхи всего міра принесъ Себя въ жертву правосудію Божію, погибнувъ смертію раба, привыкли соединять съ дорогимъ именемъ Христа Спасителя все истинное, высокое и святое. Даже противники вѣры въ Искупителя, какъ въ лицо Божескаго происхожденія, не смѣютъ отрицать воплощенія во Христѣ высокаго нравственнаго идеала. Шенкель <sup>2)</sup>, рассуждая о богословскомъ раціонализмѣ, замѣчаетъ: „образъ Іисуса Христа, какъ нравственный идеалъ человѣчества, есть глубоко-симпатическая черта богословскаго раціонализма. Благодарительнымъ результатомъ этого направленія было то, что оно давало возможность людямъ вѣрующимъ нравственно оцѣнить въ лицѣ Іисуса Христа воплощенный Божественный идеалъ“. „Нравственный прогрессъ человѣчества никогда не перестанетъ быть отличительно и интенсивно христіанскимъ, пока этотъ прогрессъ будетъ состоять въ постепенномъ приближеніи къ высокому характеру Основателя христіанства. Въ самомъ дѣлѣ въ исторіи человѣческаго рода нѣтъ ничего удивительнѣе того способа, какимъ этотъ идеалъ прошелъ въ теченіе вѣковъ, приобрятая съ каж-

---

французскій живописецъ, родившійся въ 1795 г. и умершій въ 1858 году. Всѣ произведенія этого маэстро носятъ на себѣ печать оригинальнаго таланта и составляютъ рѣзкую противоположность съ общимъ теченіемъ нашего времени; направленіе это называется реальнымъ. Шефферъ идеалистъ въ прекрасномъ значеніи этого слова, его творенія проникнуты чистымъ и благороднымъ чувствомъ. Реванъ сдѣлалъ о немъ замѣчательный отзывъ. «Hélas! quelles leçons d'élévation morale, quelle source d'émotions profondes et de hautes pensées ont disparu pour notre siècle, si pauvre en grandes âmes, avec le dernier soupir de cet homme de coeur et de génie!»

<sup>2)</sup> Das Charakterbild Iesu. Ein Biblischer Versuch. D. Schenkel. Wiesbaden. 1864, стр. 10.

дымъ успѣхомъ цивилизаціи новую силу и красоту, внося свое благотворное вліяніе во всѣ области мысли и дѣйствія“ говорить Лекки (Ист. возн. и разв. рационал. въ Евр. 1871, стр. 242).

Нѣкоторые писатели отрицательнаго направленія, сознавая въ глубинѣ души, что явленіе Христа Спасителя есть явленіе безпримѣрное во всемірной исторіи, и въ тоже время, по странному противорѣчію природы человѣческой, желая подвергнуть личность Христа холодной критикѣ ума и отнять у Него божество, котораго недопускаетъ ихъ гордый умъ, въ тоже время болѣе всего стараются о возвышеніи нравственной стороны характера Христа и заботятся о самомъ обширномъ истолкованіи Его высокаго ученія; прежде всего они стараются доказать, что ученіе Иисуса Христа могло бы сдѣлать счастливымъ челоувѣство, еслибы оно его поняло, усвоило и исполнило. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ на примѣръ, тотъ же Лѣкки<sup>3)</sup>, думаютъ, что христіанская вѣра, если утратитъ въ послѣдствіи времени достоинство истинной вѣры, то навсегда сохранитъ достоинство ученія чистой нравственности. Такимъ образомъ не только мы христіане, но даже люди невѣрующіе въ божественное происхожденіе Спасителя, признаютъ въ Немъ воплощеніе высокаго нравственнаго идеала. Изъ этого сами собою вытекаютъ слѣдующіе выводы. Если Иисусъ Христосъ есть и былъ высоко-нравственною личностью, то Онъ долженъ быть непримиримымъ врагомъ всего безнравственнаго, подъ какимъ бы видомъ оно ни проявлялось. Но кто же можетъ отрицать, что *рабство* было, есть и будетъ не только величайшею неправдою въ мірѣ, но и источникомъ глубочайшаго развращенія общества, среди котораго оно существуетъ. Слѣдовательно истинная нравственность и рабство суть понятія противоположныя. По естественному ходу вещей, Господь нашъ во время своей земной жизни долженъ былъ почувствовать людямъ, лишеннымъ своими братьями самаго дорогаго изъ преимуществъ челоувѣка—свободы. Дагѣ церковь Христова, унаследовавшая духъ и направленіе ученія Спасителя, должна была бы такъ же враждебно относиться къ рабству и вслѣдствіе этого слова: христіанство и эманципація рабовъ должны были бы сдѣлаться словами синонимическими.

<sup>3)</sup> Ист. возн. и разв. рационал. въ Европѣ. 1871 г., стр. 244 и сл.

Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Не воображеніе ли художниковъ представило Спасителя освобождающимъ раба? Не наше ли пристрастіе къ Христу заставляетъ насъ приписывать ему несродную роль освободителя рабовъ? Очень можетъ быть, что задачей Спасителя было освобожденіе рода человѣческаго отъ другаго рабства, отъ рабства грѣха, о чемъ Онъ Самъ и говоритъ іудеямъ въ VIII главѣ отъ Іоанна ст. 31—36... *Познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными... всякій дѣлающій грѣхъ есть рабъ грѣха?* Можетъ быть, Господь, видя бѣдствіа человѣчества, и хотѣлъ своихъ послѣдователей надѣлать именно даромъ христіанской свободы, обладая которою христіанинъ чувствуетъ себя свободнымъ, хотя бы находился и въ тягостномъ рабскомъ состояніи? Можетъ быть такъ смотрѣла на рабство и св. церковь, вѣрная духу ученія Христова? „Рабство грѣха“, разсуждаетъ одинъ учитель церкви, самое страшное рабство. Люди если бывають въ неволѣ у злыхъ господъ, стараются всеми мѣрами освободиться отъ нихъ или быть проданными къ менѣе худымъ. Но что можетъ сдѣлать для того, чтобы измѣнить свою участь, рабъ грѣха? Къ кому этотъ невольникъ можетъ обратиться съ просьбою о перемѣнѣ своей участи? Къ кому онъ прибѣгнуть, чтобы освободили его отъ рабства?“<sup>4)</sup>

Весьма многіе писатели старались отстоять заслугу христіанства относительно уничтоженія рабства и ихъ благородныя стремленія были весьма успѣшны. Между этими писателями первый починокъ какъ по времени, такъ и по своей основательности безспорно принадлежалъ Генри Валлону, недавно бывшему министромъ просвѣщенія во Франціи. Въ своемъ трехтомномъ сочиненіи „Исторія рабства въ древности“ (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*) онъ съ чрезвычайною добросовѣстностью и полнотою изслѣдовалъ положеніе рабовъ у грековъ и римлянъ. Въ этомъ отношеніи онъ далъ все, что могъ дать изъ тѣхъ матеріаловъ, которыми располагалъ въ свое время. Сочиненіе имѣетъ тенденціозный характеръ. Оно писано на конкурсѣ, назначенный французской академіей нравственныхъ наукъ и политики при Людовикѣ Филиппѣ, когда поднятъ былъ вопросъ объ освобожденіи невольниковъ во французскихъ колоніяхъ. Темой для кон-

<sup>4)</sup> Curs. Script. Sacrae completus. Migne. T. XXIII, p. 550.

курса былъ выбранъ вопросъ: „*Какая причина вызвала уничтоженіе древняго рабства?*“ Валлонъ сначала ограничился краткимъ, но основательнымъ отвѣтомъ или запиской, которая была и увѣнчана преміей, а потому въ теченіе десяти лѣтъ обрабатывалъ означенное выше сочиненіе, которое есть ничто иное какъ распространенное и основательное изложеніе этой записки. Это сочиненіе, написанное съ самымъ искреннимъ убѣжденіемъ въ крайней непригодности рабства, появилось въ такое время, когда многіе еще смотрѣли на рабство, какъ на нѣчто неизбѣжное и даже не противорѣчащее законамъ божескимъ и человѣческимъ. Глубокая заслуга этого сочиненія та, что писатель его выбралъ изъ Свящ. Писанія Новаго Завѣта всѣ тѣ мѣста, гдѣ прямо или косвенно осуждается рабство и доказалъ весьма основательно, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ католическихъ и протестантскихъ теологовъ, что рабство прямо противорѣчитъ христіанству. Единственно въ чемъ можно обвинять Валлона, — это его стараніе во чтобы то ни стало приписать католической церкви слишкомъ большое значеніе въ уничтоженіи рабства. Изъ многихъ фактовъ, силу которыхъ опровергнуть нельзя, можно сдѣлать прямой выводъ, что католическое духовенство во имя христіанства являлось защитникомъ института рабства всегда и вездѣ, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда въ его личныхъ выгодахъ было необходимо осуждать это учрежденіе. Въ Америкѣ не только католическое, но и протестантское духовенство спокойно владѣло невольниками и трактовало негровъ какъ вьючный скотъ; наконецъ когда рабство еще существовало въ Европѣ въ христіанскихъ государствахъ его уничтоженію особенно противились тамъ, гдѣ правительственная власть сосредоточивалась въ рукахъ католическихъ клерикаловъ. Другъ и сослуживецъ Валлона Огюсть Кошенъ, такой же аболіціонистъ и филантропъ, какъ и онъ, но вѣсть съ тѣмъ ярымъ католикъ, также старался въ своихъ сочиненіяхъ болѣе всего о томъ, чтобы доказать влияніе католицизма на уничтоженіе рабства въ новѣйшее время. Въ то же самое время, когда Валлонъ писалъ свое сочиненіе на академическую тему, рѣшеніемъ той же задачи занялся Эдуардъ Бид. Сочиненіе Бид, удостоенное академической преміи, нѣсколько обшкрнѣе рѣшаетъ тему академи. Вотъ его заглавіе „*Уничтоженіе древняго рабства на Западѣ. Изслѣдованіе главныхъ при-*

чина, которая способствовала къ уничтоженію древняго рабства въ западной Европѣ и той эпохи, въ которую этотъ историческій фактъ окончательно совершился“ (De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident. Examen des causes principales, qui ont concouru a l'extinction de l'esclavage ancien dans l'Europe occidentale et de l'epoque, a laquelle ce grand fait historique a été définitivement accompli). Авторъ книги безъ излишнихъ подробностей, въ короткомъ, живомъ очеркѣ рисуетъ намъ начало невольничества въ Европѣ и развитіе его до христіанской эры сначала въ Греціи и потомъ въ Римѣ. Далѣе Біо довольно подробно разсматриваетъ нравственное вліяніе христіанства на древній міръ и въ особенности на смягченіе рабства. Главнымъ двигателемъ при этомъ было ученіе Христа Спасителя о равенствѣ людей предъ Богомъ, о смиреніи и самоотверженіи. Рабы и господа христіане становятся въ другія гораздо лучшія отношенія между собою, чѣмъ они были до появленія христіанства въ древнемъ мірѣ. Особенно способствуетъ къ сближенію ихъ преслѣдованіе христіанства со стороны язычниковъ. Когда церковь торжествуетъ при Константинѣ Великомъ, тогда начинается рядъ усилій христіанскихъ императоровъ оффиціальнымъ путемъ ослабить и ограничить рабство. Спустя нѣкоторое время новый элементъ входитъ въ вопросъ объ уничтоженіи рабства—этотъ новый элементъ вносятъ варвары, наводнившіе западную римскую имперію. „Эти пришлецы, говоритъ Біо, принесли съ собою свои германскіе обычаи, свои принципы феодальныхъ ассоціацій и крѣпостнаго права и тотчасъ же бросились въ объятія христіанства. Такимъ образомъ въ западной Европѣ новыя причины съ этой поры должны были повліять на уничтоженіе рабства, по крайней мѣрѣ въ его прежнемъ видѣ. Напротивъ въ византійской имперіи христіанство встрѣтилось съ идеями уже прочными въ обществѣ. Съ этого времени вопросъ о рабствѣ дѣлится на двѣ части. Въ имперіи византійской легко прослѣдить прогрессъ нравовъ и законодательства противъ рабства; но въ земляхъ имперіи завоеванныхъ варварами, процессъ уничтоженія рабства прослѣдить не такъ легко, онъ становится очень сложнымъ“ (см. De l'abol. de l'esclavag. anc. стр. 132). Такимъ образомъ новый порядокъ дѣлъ ставитъ вопросъ объ уничтоженіи невольничества на христіанскомъ Востокѣ въ иное положеніе,

чѣмъ на Западѣ. Для насъ исповѣдующихъ православную вѣру, весьма важно прослѣдить ослабленіе невольничества въ христіанской церкви до 4 вѣка и въ восточной церкви начиная съ 4 вѣка. Относительно того неотразимаго вліянія, какое имѣли идеи христіанства на смягченіе нравовъ и на пересозданіе древняго общества и вмѣстѣ съ тѣмъ на перемѣну его вѣковыхъ взглядовъ на рабство, прекрасный матеріалъ представляетъ книга Я. А. Мёглера (Moehler) профессора мюнхенскаго теологическаго факультета „О единствѣ церкви по духу отцевъ трехъ первыхъ вѣковъ церкви“ (De l'unité de l'Eglise. Вух. 1839 г.). Въ этой книгѣ на основаніи ученія древней христіанской церкви и святоотеческихъ сочиненій, представляется подробная картина братскихъ и живыхъ отношеній между членами первенствующей церкви, выражавшихся въ облегченіи участи бѣдныхъ и рабовъ. Первенствующая церковь — это союзъ любви, союзъ сильный своимъ единомысліемъ и проповѣдью о рабствѣ всехъ людей предъ Богомъ — Творцемъ и Отцемъ Любви.

Наконецъ въ настоящемъ году появилась въ Парижѣ книга Поля Аллара: „Христіанскіе невольники отъ начала (христіанской) церкви до паденія римскаго владычества на Западѣ (Les esclaves chrétiens depuis l'Eglise jusqu'à la fin de la domination Romaine en Occident), въ которой авторъ съ особенною полнотою и обстоятельностью рѣшаетъ вопросъ о вліяніи христіанства на уничтоженіе невольничества. Книга начинается превосходнымъ изображеніемъ глубокаго зла рабства въ античномъ мірѣ, приведшаго этотъ міръ къ разложенію и гибели. При современной разработкѣ исторіи древнихъ государствъ легко написать исторію рабства въ древнемъ мірѣ и описать яркими чертами это грустное явленіе, на основаніи живаго изображенія его, оставленнаго намъ благородными писателями древняго міра. Алларъ идетъ не по новому пути, въ этомъ случаѣ онъ идетъ по проторенной дорогѣ, Но собрать факты, сгруппировать и освѣтить ихъ не всякій могъ такъ, какъ сумѣлъ это сдѣлать Алларъ. Нѣкоторыя страницы первой части сочиненія проникнуты глубокимъ отвращеніемъ цивилизованнаго человѣка XIX столѣтія къ жестокосердому испорченному древнему римскому обществу временъ имперіи, которому подражалъ весь древній міръ. Читая нѣкоторые отдѣлы первой части вы чувствуете не-

вольно, какъ ужасъ леденить кровь вашу, какъ попеременно въ вашемъ сердцѣ возникаютъ чувства горести, отвращенія и глубокаго сожалѣнія къ бѣдному человечеству, которое какъ будто не умѣетъ наслаждаться благами жизни безъ того, чтобы не предать сотни братьевъ своихъ на скорби и страданія. Эта первая часть сочиненія Аллара своими картинами невольно приготовляетъ читателя къ отрадному явленію христіанства въ мірѣ, съ его проповѣдью любви и мира. Слѣдующимъ частямъ своего обширнаго труда авторъ, какъ истый французъ, который не можетъ не блестяще краснымъ словомъ, даетъ громкія названія—одной „Христіанское равенство“ (l'Égalité chrétienne), а другой—„Христіанская свобода“ (la liberté chrétienne). Во 2 части, озаглавленной „Христіанское равенство“, авторъ яркими, задумчивыми красками рисуетъ величественный восходъ христіанской вѣры среди проникнутаго заразой невольничества и разврата античнаго общества. Рабство похожее на дерево *амчара*, въ тѣни котораго нашедшіе упокоеніе путешественники гибнутъ, отравленные ядомъ проклятаго растенія. Является христіанство, оно проповѣдуетъ равенство людей во Христвъ Іисусъ, за всѣхъ равно пролившемъ свою пречистую кровь, всѣхъ людей вѣрующихъ въ Него назвавшемъ братьями и *друзьями* своими. Его послѣдователи, проникнутые Его ученіемъ, спѣшатъ доказать въ тысячѣ примѣровъ, что слово *братство* не пустая фраза, а есть живое убѣжденіе. Но новая вѣра далека отъ того, чтобы потребовать отъ общества древняго міра немедленнаго освобожденія рабовъ, она не пытается возмутить общество безразсудными рѣчами о больной цивилизаціи. Нельзя исправить вѣковыя ошибки однимъ насильственнымъ переворотомъ. Сначала христіанство дѣйствуетъ въ собственной своей сферѣ, какъ будто бы рабства вовсе не существовало. Оно открываетъ доступъ въ свои храмы и къ своимъ тайнствамъ одинаково господину и рабу, и безразлично даетъ благодать священства и даже санъ епископа тому и другому; оно одинаково призываетъ и господь и рабовъ къ борьбѣ за церковь и возлагаетъ вѣнецъ мученичества на тѣхъ и другихъ равно. Наконецъ новая вѣра даетъ рабу, какъ равноправному члену церкви, право имѣть жену и семью, которое отнимало у раба древнее законодательство. Давая всѣмъ своимъ членамъ права чадъ, искупленныхъ

драгоценною кровію Спасителя, христіанство представляет невиданное до того зрѣлище, какъ рабы воспринимаютъ своихъ господъ отъ св. купели и какъ господинъ ведетъ въ церковь на св. крещенію всѣхъ своихъ рабовъ. По мѣрѣ того, какъ христіанскія идеи проникаютъ въ древнее общество, люди античнаго міра сознаютъ болѣе и болѣе, что равенство гражданское и семейное должно быть необходимымъ выводомъ изъ принципа христіанскаго братства.

3-я часть книги Аллара, имѣющая заглавіе „Христіанская свобода“, распространяетъ и развиваетъ почти тѣ же мысли, которыя высказаны были во 2, такъ что представляется довольно страннымъ самое раздѣленіе всего сочиненія Аллара на три части. Авторъ старается въ 3 части сдѣлать заключеніе, что освобожденіе рабовъ въ христіанской древности было неминуемымъ слѣдствіемъ развитія идей о равенствѣ. Въ этомъ случаѣ церковь не только бросаетъ сѣмена въ землю, но какъ солнце способствуетъ ихъ прозябанію. Христіанство не только учило своихъ послѣдователей признавать всѣхъ людей за братьевъ, но и убѣждало послѣдователей Спасителя, освободившаго человека отъ рабства діавола, освободить своего раба отъ неволи. Этого достигаетъ церковь различными способами. Во-первыхъ, предстоятели церкви при всѣхъ случаяхъ христіанской жизни повторяли и новокрещенному, и кающемуся, и умирающему, что нѣтъ для Бога пріятнѣе жертвы, какъ освобожденіе несчастнаго раба. Этимъ путемъ въ первые вѣка христіанства освободилась масса рабовъ. Со временъ Константина Великаго тѣ же представители церкви, имѣя огромное значеніе при царскомъ дворѣ, вліяли на составленіе законовъ, облегчавшихъ, какъ формы освобожденія рабовъ, такъ равно и увеличивавшихъ поводы и способы къ совершенію этого добраго дѣла. Наконецъ церковь дѣйствовала непосредственно на самый источникъ рабства, воспитывая новое поколѣніе въ гуманныхъ чувствахъ любви къ труду. Вотъ планъ книги Аллара. Нельзя не сказать, что эта книга имѣетъ неоспоримое достоинство труда солиднаго и ученаго. Къ сожалѣнію мы не встрѣчали въ нашихъ русскихъ журналахъ справедливой оцѣнки сочиненія Аллара, кромѣ короткаго обзора почти одной первой части его, помѣщеннаго въ „Вѣстникѣ Европы“ за 1876 годъ и притомъ обзора крайне по-



верхностнаго, показывающаго, что рецензентъ не далъ себѣ труда внимательно прочесть вторую половину рецензируемой имъ книги <sup>5)</sup>).

Въ книгѣ Аллара точно также, какъ и у Валлона, мы находимъ ту же натянутую аргументацію въ пользу католической церкви, онъ видитъ въ исторіи католицизма непрестанную борьбу противъ рабства. Вотъ его мысли объ этомъ предметѣ, высказанныя имъ въ введеніи къ труду. Раздѣливъ исторію рабства въ христіанскомъ мірѣ на три періода: *первымъ* отъ начала христіанской эры до вторженія варваровъ въ Европу, *второй* отъ переселенія народовъ до той трудно о предѣлимой эпохи, когда рабство уничтожилось во всѣхъ главныхъ государствахъ Европы и *третьей* отъ грустнаго факта возрожденія рабства въ колоніяхъ до окончательнаго его уничтоженія въ недавнее время, авторъ разражается такой тирадой. „Въ каждой изъ этихъ эпохъ церковь являлась рѣшительно враждебнымъ рабству и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣятельнымъ и могучимъ агентомъ въ дѣлѣ освобожденія рабовъ. Она боролась съ нимъ всегда, но не всегда могла окончить одиночную борьбу съ надлежащимъ успѣхомъ. Такъ послѣ водворенія варваровъ на развалинахъ Западной Римской Имперіи новыя политическія формы, наложенныя побѣдителями на побѣжденныхъ, новыя нравы и преданія, принесенныя съ собою варварами, оказались мало благопріятными къ поддержанію личнаго рабства въ томъ видѣ, въ какомъ оно практиковалось въ Греціи и Римѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ они способствовали преобразованію его въ крѣпостное право, которое само по себѣ было лишь переходнымъ состояніемъ между рабствомъ и свободой. Церковь давала направленіе этому движенію и она достигла тѣхъ именно результатовъ, которые предвидѣла и къ которымъ стремилась, употребляя при этомъ *тонкія* и *разумныя* средства. Эти усилія, надобно сознаться, долговременныя и тяжкія, во 2-й половинѣ XIX вѣка привели къ окончательному уничтоженію рабства въ христіанствѣ. Всѣ христіанскія исповѣданія и въ главѣ ихъ католическая церковь, принимали участіе въ распространеніи тѣхъ идей, которыя приготовили эмансипацію рабовъ

<sup>5)</sup> «Вѣстн. Европы» 1876 г., июль, кн. 6, Древнее рабство и его судьбы въ началѣ нашей эры, стр. 768—783.

Короли Франціи, Испаніи, Португаліи и даже протестантской Англіи продавали невольничьимъ компаніямъ монополію торговли невольниками, получая сами значительные пай въ ихъ торговыхъ барышахъ. Философы молчали, Вольтеръ близко принималъ; къ сердцу интересы французскихъ колоній, Монтескье, если и имѣлъ смѣлость осуждать рабство, то это дѣлалъ не прямо, а подъ прикрытіемъ шутки или ироніи. Много прошло времени и въ Западной Европѣ не слышалось другихъ голосовъ противъ рабства, кромѣ голоса папъ, ратовавшихъ въ защиту индѣйцевъ и негровъ и грозившихъ отлученіемъ тѣмъ, кто обращаетъ въ рабство людей. Однако уничтоженіе современнаго рабства нельзя всецѣло приписать влиянію церкви. Когда общественное мнѣніе въ пользу рабовъ сдѣлало поворотъ въ европейскихъ обществахъ XIX вѣка, честь нанесенія послѣдняго удара рабству выпала на долю политическихъ дѣятелей и государственныхъ людей по большей части христіанъ; они вдохнули въ себя гуманныя идеи изъ христіанской атмосферы питавшей ихъ въ теченіе 18-ти вѣковъ“ (*Les esclav. chrét. Intr. p. V*).‡

Нельзя не сознаться, что апологія католической церкви въ пользу ея участія въ уничтоженіи рабства весьма ловко ведена и искусно составлена: авторъ, тамъ гдѣ нельзя доказать документально, что католическая церковь прямо дѣйствовала въ пользу эмансипаціи, прибѣгаетъ къ намеку на тѣ тонкія средства, которыхъ пожалуй и не увидитъ никто невооруженнымъ глазомъ, какъ паутину мелкихъ особей изъ породы *arachnoidea*. Когда церковь остается внѣ эмансипаціоннаго движенія, а оно начинается по инициативѣ государственной власти, въ такомъ случаѣ авторъ прибѣгаетъ къ послѣднему утѣшенію—онъ оставляетъ за собою право предпологать, что идеи эмансипаціи вдохнуты государственнымъ людямъ христіанствомъ. Увѣрять, что представители римской католической церкви особенно заботились въ теченіе среднихъ вѣковъ и въ новѣйшее время объ уничтоженіи рабства значитъ не принимать во вниманіе самыхъ неопровержимыхъ историческихъ фактовъ. При Карлѣ Великомъ римско-католическое духовенство имѣло многочисленныя толпы рабовъ и обывало, при посредствѣ евреевъ, Сарацинамъ не только дѣтей своихъ рабовъ, но и свободныхъ людей. Папа Адріанъ продавалъ дѣтей своихъ вассаловъ и крестьянъ въ

неволю Сарацинамъ, организовавши эту торговлю въ видѣ правильной факторіи въ портѣ Чивита Веккіа (См. Ист. умств. разв. Евр. Драпера т. I стр. 307). Чтобы имѣть вѣрное понятіе объ отношеніяхъ римскихъ патеровъ къ крестьянамъ во время реформациі довольно прочесть книгу Циммермана „Крестьянскія войны“. Никто такъ не былъ жестокъ къ своимъ крѣпостнымъ, никто такъ нагло не обманывалъ ихъ обещаніями во время возстаній и никто такъ вѣроломно не нарушалъ этихъ обещаній послѣ подавленія возстаній и не требовалъ жестокихъ казней, какъ католическіе епископы и аббаты монастырей. Конечно послѣ этого нельзя признать за всѣми представителями церкви римской стремленій къ уничтоженію рабства, хотя мы далеки отъ того, чтобы не признать этой заслуги за лучшими лицами римско-католической церкви. Предъ нами рядъ папскихъ буллъ—въ XV вѣкѣ папы Пія II (1462 г.), въ XVI Павла III (1557) въ XVI Урбана VIII (1639) и въ XVIII в. Бенедикта XIV (1741) противъ невольничества, которыя по искренности нельзя признать холодной канцелярской отпиской по вопросу, волновавшему общество въ различные времена. Еще недалеко то время (1839 г.), когда почтенный старецъ Григорій XVI осудилъ рабство черной расы съ истинно пастырскою прямою и ревностію; но нельзя не сознаться, что нѣсколько благоприятныхъ католичеству фактовъ въ дѣлѣ освобожденія рабовъ, нѣсколько папскихъ буллъ (по одной или по двѣ на столѣтіе) не даютъ права на заключеніе о цѣльномъ участіи римско-католической церкви въ великомъ дѣлѣ столѣтій. По временамъ римскій католицизмъ примыкалъ къ движенію, направленному къ уничтоженію рабства, это несомнѣнно; онъ всегда умѣлъ плыть по теченію, сообразоваться съ вѣкомъ.

Мы, перечислили болѣе крупныя труды писателей, занимавшихся вопросомъ объ участіи христіанства въ уничтоженіи рабства; но съ противоположной стороны намъ представляется цѣлая фаланга писателей, задавшихся мыслию умалить всѣми способами всемірное значеніе христіанства. Начиная съ Гиббона и оканчивая Лекки и Патрикомъ Ларокомъ, эти писатели оспариваютъ и участіе христіанства въ эмансипаціи рабовъ, какъ отвергаютъ они участіе церкви Христовой въ интеллектуальномъ, моральномъ и социальномъ прогрессѣ человѣчества.

Обвиняя христіанство въ крайнемъ обскурантизмѣ они стараются приписать уничтоженіе рабства не ему, а философскому движенію конца прошлаго вѣка. Одинъ изъ современныхъ писателей Аве (Havet), человекъ даровитый, замѣчательный по своей блистательной способности писать литературныя критики, но успѣвшій обнаружить при этомъ всю произвольность, шаткость и излишнюю смѣлость своихъ мнѣній, когда онъ касался историческихъ вопросовъ, недавно въ своей книгѣ „Христіанство и его происхожденіе“ („Le Christianisme et ses origines“) такъ резюмируетъ мнѣнія антихристіанской исторической школы; „нельзя найти болѣе поразительнаго примѣра иллюзій, въ которыя могутъ впадать люди вѣрующіе, какъ убѣжденіе, будто бы христіанству и церкви принадлежитъ честь уничтоженія невольничества. Весьма странно встрѣчать такое убѣжденіе послѣ того, какъ достовѣрно доказано, что рабство древняго міра существовало и въ христіанской Имперіи въ томъ же самомъ видѣ, какъ и въ языческой, что оно продолжало существовать и въ христіанскихъ государствахъ среднихъ вѣковъ, что рабство черной расы утвердилось подъ владычествомъ церкви, что папство, которое такъ поспѣшно и такъ беззапѣчиво осуждало многія вещи, не могло рѣшиться осудить рабство. Церковь господствовала болѣе 18 вѣковъ и однако рабство, пытка, воспитаніе при помощи побоевъ, какъ и многіе иныя неправды, продолжали существовать съ вѣдома церкви и въ самой церкви. За то философія свободы существовала всего только одинъ день, начавъ свое господство надъ умами лишь съ конца XVIII вѣка, и все это уничтожило быстро, однимъ ударомъ“. (См. F. I Introduction p. XXI). Реплика Аве относится, какъ мы видимъ, почти всецѣло къ римско-католической церкви и мы указали выше, что этотъ взглядъ отчасти справедливъ, когда дѣло идетъ объ одной этой церкви, но онъ вполне несправедливъ, когда относится ко всей Христовой церкви, которая имѣетъ мало общихъ сторонъ съ католицизмомъ. Впрочемъ всѣ западные писатели, кромѣ немногихъ, игнорируютъ восточную вселенскую церковь, потому что ея не знаютъ; во всѣхъ ихъ нападкахъ на церковь имѣется въ виду лишь католическая церковь, которая во многихъ случаяхъ далека отъ древней христіанской церкви, ея ученія и ея направленія. Для рѣшенія вопроса объ участіи

христіанства въ уничтоженіи рабства, по нашему мнѣнію, должно именно обратиться къ древней или первенствующей церкви.

Въ настоящее время такъ или иначе рабства въ христіанскомъ мірѣ почти что не существуетъ; это грустное явленіе отошло къ области минувшаго. Не смотря на это, вопросъ объ отношеніяхъ христіанства къ рабству сохраняетъ и доселѣ всю живость вопроса дня. Правда онъ не служитъ въ настоящее время поводомъ для безпокойствъ и тяжелыхъ ожиданій, но зато сдѣлался однимъ изъ тѣхъ пытливыхъ запросовъ, которые современный человѣкъ задаетъ прошлому и которые не лишены способности волновать умы современнаго поколѣнія. Въ настоящее время эти изслѣдованія прошлаго приобрѣли обширное право гражданства. Изслѣдованія первобытной религіи, ея начала, происхожденія, вѣрованій въ загробную жизнь, происхожденія и развитія христіанства, происхожденія месіанскихъ идей и т. п. появляются въ послѣдніи два десятилѣтія не единицами, а десятками. Какъ бы то ни было, нельзя не сознаться, что отъ рѣшенія вопроса объ участіи церкви въ уничтоженіи рабства зависитъ рѣшеніе другихъ не менѣе важныхъ вопросовъ, на примѣръ вопросовъ, какое положеніе должно занимать христіанство въ современномъ обществѣ; оказало ли христіанство на самомъ дѣлѣ благотвительное вліяніе на человѣчество и какого рода социальное его значеніе въ прошломъ и въ будущемъ? Эти вопросы не могутъ не быть весьма важными въ виду того факта, что многіе изъ современныхъ ученыхъ стараются найти въ христіанствѣ признаки саморазрушенія и предсказываютъ его разложеніе и близкую гибель. Наконецъ эти вопросы сами собою невольно приходятъ на мысль, когда мы встрѣчаемся въ настоящемъ съ такими фактами, какъ рѣшеніе славянскаго вопроса, для котораго Европа не только не хочетъ двинуть пальцемъ, но безчеловѣчно дозволяетъ литься христіанской крови, а Англія сама помогаетъ и деньгами и нравственнымъ вліяніемъ евангелическимъ послѣдователямъ Магомета продѣлывать тысячи звѣрствъ надъ беззащитными христіанскими народонаселеніями Турціи. Неужели христіанство не могло смягчить нравы на столько, чтобы торговый или политическій интересъ заставлялъ не только не заботиться, а напротивъ угнетать присныхъ по вѣрѣ и затягивать узы рабства еще туже, еще тѣснѣе?

Дилемма, рѣшеніе которой зависитъ отъ рѣшенія вопроса о рабствѣ въ христіанскомъ мірѣ очень проста. Если останется рѣшеннымъ, что христіанство осталось безучастнымъ зрителемъ при уврачеваніи самыхъ мучительныхъ язвъ человѣчества, въ числѣ которыхъ рабство занимаетъ первое мѣсто, то необходимость предполагать нѣчто сверхъестественное въ самомъ явленіи христіанской вѣры въ мірѣ сдѣлается далеко не очевидною. Но положимъ, было бы доказано, что изъ отрицанія участія христіанства въ уничтоженіи рабства нельзя еще со строгою логическою послѣдовательностію дѣлать неблагоприятныхъ выводовъ о божественномъ происхожденіи христіанской вѣры, то все-таки нельзя откровенно не сознаться, что у апологетовъ христіанства ускользаетъ при этомъ изъ рукъ одно изъ самыхъ важныхъ и популярныхъ доказательствъ въ пользу христіанства. Совершенно другое, если удалось бы посредствомъ изслѣдованія вопроса о рабствѣ достигнуть противоположныхъ выводовъ, напримѣръ доказать то, что сила, уничтожившая древнее рабство, разбивавшая кольцо за кольцомъ цѣпь раба, пока отъ этой цѣпи не осталось ничего, коренилась въ новыхъ идеяхъ, которыми христіанская вѣра озаарила умы, въ новыхъ чувствахъ, которыми оно наполнило сердца людей, въ новыхъ нравахъ, порожденныхъ той же новою религіею, наконецъ въ томъ новомъ коренномъ преобразованіи древняго міра, главной дѣйствующей причиной котораго была та же вѣра. Въ этомъ случаѣ, если мы не получимъ прямого, такъ сказать формальнаго аргумента въ пользу христіанства, то тѣмъ не менѣе мы будемъ обладать однимъ изъ тѣхъ косвенныхъ доказательствъ въ пользу его, которыя, не смотря на свою кажущуюся непрямоту, все-таки неотразимо дѣйствуютъ на наше убѣжденіе. *По плодамъ ихъ узнаете ихъ* (Мѣ. VII, 20), говоритъ Иисусъ Христосъ и эти слова служатъ отголоскомъ твердаго убѣжденія всего человѣческаго рода.

Имѣя въ виду всю важность вопроса о вліяніи христіанства на уничтоженіе древняго рабства, мы намѣрены представить читателямъ „Православнаго Обозрѣнія“ очеркъ состоянія рабства въ древнемъ мірѣ и нравственнаго и соціальнаго вліянія на него христіанства.

## I.

Происхожденіе рабства въ человѣческомъ родѣ вообще и начало рабства въ древнихъ Европейскихъ республикахъ въ частности.

*Содержаніе.* Для того чтобы рѣшить трудный вопросъ о происхожденіи рабства нужно обратиться къ нравамъ и обычаямъ первобытныхъ народовъ.— Народы дикіе находящіеся на самой низшей ступени цивилизаціи предпочитаютъ умерщвлять побѣжденныхъ непріятелей, съ развитіемъ цивилизаціи они утилизируютъ своихъ плѣнниковъ, дѣлая ихъ рабами.— Въ Греціи рабство произошло отъ того, что завоеватели обратили въ рабство аборигеновъ Европы. Примѣръ этотъ подли греки, которые распространили этотъ обычай и на современниковъ во время междоусобныхъ войнъ.— Съ развитіемъ рабства Греція получаетъ себѣ невольниковъ изъ Азии и Африки.— Положеніе рабовъ въ древней Греціи довольно сносно.— Илоты въ Спартѣ обрабатываютъ землю на правахъ аренды.— Въ Афинахъ положеніе рабовъ еще лучше, благодаря мягкому характеру афинянъ и ихъ гуманнымъ законамъ.— Умноженіе рабовъ въ Греціи.— Переходъ рабовъ въ свободныя сословія.— Предубѣжденіе противъ рабовъ — варваровъ.— Попытки передовыхъ людей уничтожить рабство не имѣютъ успѣха.— Завоеванія Александра Великаго развиваютъ рабство въ Греціи.— Паденіе Греціи должно приписать отчасти развитію рабства.— Греки взятые въ Римъ въ качествѣ рабовъ портятъ общество римское, готовятъ ему ту же участь которую испытали сами.— Римъ населялся преимущественно бѣлыми рабами.— Суровые обычаи древнихъ римлянъ препятствуютъ развитію рабства въ большихъ размѣрахъ въ римской республикѣ.— Древніе римляне побѣжденныхъ непріятелей переселяютъ въ Римъ въ качествѣ свободныхъ гражданъ пока рабство не преобладаетъ Римъ остается незыблемъ.— Даже въ позднѣйшее время римляне во время войнъ съ внѣшними врагами не колеблются вооружить рабовъ и дать имъ свободу.— Завоеваніе Кароагена и Греціи способствуетъ развитію рабства въ Римѣ въ обширныхъ размѣрахъ.

Ученые разногласятъ по вопросу о происхожденіи рабства въ человѣческомъ родѣ. Мы вѣдемъ не ошибемся, если, по примѣру Біо, обратимся за рѣшеніемъ этого вопроса къ жизни современныхъ дикарей. Дикари Америки представляютъ намъ довольно вѣрную картину первобытнаго рабства. На первой степени своего развитія дикарь занимается преимущественно охотой и находитъ въ ней единственное средство для своего существованія. Всякій посторонній человѣкъ, вторгающійся въ районъ его охоты естественно долженъ считаться его врагомъ, такъ какъ уменьшаетъ ресурсы его добычи. Прежній владѣлецъ

территоріи охоты старается избавиться отъ своего соперника, онъ убиваетъ его. Въ полудикомъ состояніи первый и естественный рабъ дикаря его жена, которая и исполняетъ всѣ домашнія, несложныя работы. Но съ теченіемъ времени дичь уменьшается или уходитъ на извѣстное время изъ той страны, гдѣ поселился дикарь и эта нужда заставляетъ дикаря приручить животныхъ, завести стада. Тогда дикарь предпочитаетъ не убивать врага, а ловить его и подъ страхомъ смерти заставляетъ разделять съ нимъ пастушескій трудъ. вмѣстѣ съ этимъ улучшается и участь жены дикаря, изъ постоянной работницы она дѣлается надзирательницей надъ рабами. По прошествіи долгаго періода дикарь скотоводъ дѣлается осѣдлымъ земледѣльцемъ, но онъ еще сохраняетъ свою воинственность и всякій плѣнникъ становится рабомъ земледѣльцемъ. Впрочемъ этотъ послѣдній періодъ утилизации раба наступаетъ нескоро; долго дикарь довольствуется услугами своей безответной семьи или племени въ обработкѣ земли.

Въ Европѣ рабство произошло вторымъ путемъ. Новые народы вторгнулись въ Элладу и покоривъ первобытныя племена, населявшія ее, превратили туземцевъ въ рабовъ въ илотовъ Плиніи Старшей <sup>6)</sup> говорить, что первые изъ грековъ лакедемоняне изобрѣли рабство. Испытавъ выгоды рабства, греки начали закупать рабовъ у искусныхъ пиратовъ, которыми изобиловали какъ и теперь острова Архипелага. Уже у Гомера <sup>7)</sup> мы встрѣчаемъ указаніе на извѣстные города въ Азіи и Египтѣ, которые были центрами торговли невольниками. На одинъ изъ этихъ цетровъ былъ приведенъ Іосифъ сынъ Израиля. Между тѣмъ войны постоянно раздражившія Грецію питали рабство. Въ VI вѣкѣ до нашей эры Спартиаты, побѣдивъ жителей Мессены обратили ихъ въ рабство. Кромѣ того въ Греціи существовалъ варварскій обычай, позволявшій отцамъ продавать дѣтей въ рабство. Онъ былъ такъ распространенъ, что мудрый Солонъ могъ лишь ограничить, но не уничтожить этотъ обычай.

Но самое положеніе рабовъ было различно въ двухъ главныхъ республикахъ Греціи. Грекъ не имѣлъ времени заниматься

<sup>6)</sup> Плиутархъ Ликургъ стр. 52.

<sup>7)</sup> Bio Del'abol: t. escl. гл. VI, стр. 73.



хозяйствомъ, потому что все его время уходило или на управление дѣлами республики или на ея защиту. Въ Лакедемонѣ рабы изъ пѣвинныхъ жителей Элоса, Мессены и другихъ городовъ исполняли домашнія работы и обрабатывали землю. Этими послѣднимъ дѣломъ занимались преимущественно илоты на правахъ арендаторовъ за умѣренную ренту, увеличивать которую никто изъ гражданъ Спарты не хотѣлъ да и не могъ изъ страха общественнаго мнѣнія, чтобы не прослыть жаднымъ. Кажется въ этомъ случаѣ не малую долю имѣлъ законъ установленный Ликургомъ, который ввелъ его съ цѣлю предотвратить въ Спартѣ порчу нравовъ чрезъ образованіе особенныхъ поземельныхъ участковъ и богатствъ. Такимъ образомъ положеніе илотовъ можно было бы назвать сноснымъ, еслибы законъ оградилъ отъ произвола господъ ихъ жизнь и безопасность; но илоты въ этомъ отношеніи трактовались спартанскими законами на манеръ животныхъ: хозяинъ ихъ могъ по напризу подвергать наказанію и даже ихъ убивать. Эти рабы правда не могли быть, по произволу хозяина, ни продаваемы, ни покупаемы другимъ гражданиномъ<sup>\*)</sup>; за то за услуги илотовъ республикѣ, напримѣръ, за подвиги на войнѣ, куда они сопровождали своихъ господъ, они могли быть не только освобождаемы отъ рабства, но даже становились, хотя не равноправными, но свободными спартиатами. Въ Спартѣ было много свободныхъ семействъ, происходившихъ отъ рабовъ, хотя эти семьи и не пользовались всѣми правами, принадлежавшими кореннымъ спартиатамъ. Въ Аѣинахъ освобожденіе раба зависѣло вполнѣ отъ его господина и оно совершалось очень легко. Въ этой республикѣ положеніе раба не было такъ безотрадно, какъ въ Спартѣ; господинъ могъ скорѣе освободить раба, чѣмъ общество, болѣею частію ревниво оберегавшее свой рабовладѣльческія права. При этомъ нужно вспомнить, что у аѣинянъ былъ мягкій, гуманный характеръ, а также принять во вниманіе то обстоятельство, что въ числѣ аѣинскихъ рабовъ было много природныхъ аѣинянъ, проданныхъ въ рабство своими отцами, и которымъ большинство гражданъ сочувствовало. Мы знаемъ, что аѣиняне положительно не пользовались правами, опредѣленными закономъ относительно рабовъ. Мы

\*) *Ксенополитъ* Спарт. republ. гл. 6. *Павзаній* Lib. VIII, cap. 20.

знаемъ, что въ Аѣнахъ существовалъ храмъ Тезея \*) въ которомъ находили убѣжище рабы отъ жестокости своихъ господъ и гдѣ предоставлялось имъ законное удовлетвореніе за притѣсненія. Макровій цитуетъ Луція Анція <sup>10)</sup>, который приписываетъ аѣнтянамъ установленіе *сатурналій* или *кроній*, во время которыхъ рабъ становился равнымъ своему господину. Все это говорить за довольно хорошее положеніе рабовъ въ Аѣнахъ. Способъ пріобрѣтать рабовъ побѣдой одной республики надъ другой имѣлъ самыя гибельныя послѣдствія для Греціи. Тѣ самыя платейне, которые провозглашены были на олимпійскихъ играхъ побѣдителями персовъ, чрезъ сорокъ лѣтъ сдѣлались рабами спартапцевъ. Колонія аѣнтянъ и спартапцевъ были мало-по-малу порабощены и жители ихъ сдѣланы невольниками. Въ свою очередь часть аѣнскаго войска, оставшаяся въ Сициліи, была обращена въ рабство сиракузянами. Въмѣстѣ съ развитіемъ рабства усиливается у грековъ нерасположеніе къ труду. Ксенофонтъ и Платонъ въ своихъ проэктахъ республики считали необходимымъ классъ рабовъ, чтобы послѣдніе работали на гражданъ и давали возможность грекамъ защищать республику и заниматься изящными искусствами и науками. Освобожденіе рабовъ сдѣлалось болѣе и болѣе затруднительнымъ. Въ свободныхъ Аѣнахъ строго запрещено было въ пьесахъ, разыгрываемыхъ на театрѣ, дѣлать даже самый легкій намекъ на освобожденіе рабовъ <sup>11)</sup>. Во время Аристофана число рабовъ въ Аѣнахъ возрасло до 400.000, при количествѣ 21.000 свободныхъ гражданъ <sup>12)</sup>. Въ Лаконіи, чтобы не дать свободы рабамъ, заслужившимъ свободу своею кровью и ранами на полѣ битвы, прибѣгли къ тайнымъ убійствамъ. Молодые спартиаты истребили однажды до 2000 илотовъ, имѣвшихъ право на свободу <sup>13)</sup>. Несмотря на это, въ концѣ пелопонезской войны въ Спартѣ была лишь десятая часть древнихъ семействъ; всѣ девять десятыхъ семействъ имѣли своими прадѣдами рабовъ. Эти послѣдніе дали

\*) *Пол. Овог.* Lib. VII, cap. 3.

<sup>10)</sup> *Макровій.* Saturn. I, гл. 9; *Плутархъ* De Numa 31.

<sup>11)</sup> *Аристофанъ.* Въ *Лягушкахъ* 29.

<sup>12)</sup> *Аѣнней* гл. VI, стр. 272.

<sup>13)</sup> *Фукидидъ.* Кн. VI, гл. 34.

Спартѣ знаменитыхъ Калликратидовъ и Лизандровъ, такъ прославившихся въ пелопонезскую войну. Были правда люди, убѣждавшіе грековъ дать свободу рабамъ и начать новую жизнь труда и всеобщаго прогресса, но это были голоса въ пустынь. Послѣ побѣды при Хероцѣ въ половинѣ IV столѣтія до Р. Х. ораторъ Гиперидъ совѣтовалъ аеинянамъ освободить и вооружить рабовъ, и твердо противустоять Филиппу Македонскому, но аеиняне предпочли покориться власти Филиппа, нежели склонить себя на освобожденіе рабовъ. Гиперидъ заплатилъ за свою благородную мысль изгнаніемъ <sup>14)</sup>. Старыя понятія и нелюбовь къ труду еще болѣе усилились послѣ побѣдъ грековъ въ Азіи подъ гегемоніей Александра Великаго. Аристотель цитируетъ старинное изреченіе Эврипида, что „грекъ долженъ быть господиномъ надъ варваромъ“ и силится доказать это различіемъ способности пониманія, данной грекамъ и варварамъ <sup>15)</sup> такъ-же, какъ въ наше время рабовладѣльцы представляли подобный аргументъ противъ аболіціонистовъ. Великій философъ забывалъ, что греки дѣлались господами не надъ одними варварами, но и надъ греками. Фиванцы послѣ побѣдъ при Левктрахъ и Мантиней были проданы въ рабство Александромъ Великимъ. Послѣ временъ Александра и Антипатра Греція мгновенно свергла съ себя иго и начала междуусобную борьбу, ослабившую ее до того, что она въ свою очередь подпала иноплеменному игу. Спустя полтора вѣка послѣ Аристотеля, греки начали воспитывать въ своемъ духѣ римлянъ и внесли въ нихъ ту же порчу нравовъ и то же безсердечіе къ участи рабовъ, за которое такъ жестоко заплатились сами. Павелъ Эмилий накупилъ множество грековъ-философовъ, литераторовъ, грамматиковъ, поэтовъ съ молотка въ Эпирѣ, и привелъ съ собою въ Римъ, и вотъ эти новые невольники сами на себѣ испытали теперь всю неправду рабства. Умноженіе невольниковъ въ Римѣ послужило для вѣчнаго города источникомъ внутренней порчи его нѣкогда великихъ гражданъ, отличавшихся любовью къ труду и простотою жизни; рабство было ферментомъ, разложившимъ прочное, воинственное римское общество. Вспомнимъ, что древній Римъ образовался

<sup>14)</sup> *Фукидидъ* кн. V, гл. 34.

<sup>15)</sup> *Аристотель* кн. I, гл. 3.

совершенно иначе, чѣмъ зарождались греческія республики. Онъ былъ сначала прибѣжищемъ людей, искавшихъ перемѣны своего соціальнаго положенія; бѣгле рабы составляли одинъ изъ главныхъ элементовъ римскаго населенія. Долго и свято держалось это войно-любивое братство закона, признававшего всѣхъ гражданъ равноправными и свободными. Побѣждая сосѣдніе народы римляне дѣлали ихъ не рабами, какъ въ Греціи, а равноправными гражданами. Чтобы предупредить развитіе богатствъ и съ нимъ изнѣженности и слабости гражданъ, древніе законодатели Рима ограничивали поземельную собственность римскаго гражданина двумя югерами. Доходы отъ этой земли недостаточны были для содержанія значительнаго количества рабовъ. Римлянинъ могъ имѣть лишь двухъ рабовъ, и это были скорѣе члены его семьи, нежели рабы; онъ вмѣстѣ съ ними дѣлилъ и работу и отдыхъ, и радость и горе. Въ періодъ царей въ Римѣ одни цари имѣли нѣсколько значительное предъ прочими число рабовъ. Въ древнемъ Римѣ участь раба облегчалась частыми праздниками сатурналіями, мартовскими идами и сибилляріями, въ продолженіе которыхъ рабы пользовались свободой и проводили время въ увеселеніяхъ<sup>14)</sup>. Свободу получить для раба было нетрудно и рабское происхожденіе не налагало печати безславія. Сервій Тулкій былъ сыномъ рабыни. Послѣ битвы при Каннахъ римляне освободили и вооружили до 8000 рабовъ. Побѣдивши Грецію, Римъ уничтожилъ соперничествовавшій съ нимъ Карфагенъ; но онъ самъ на себѣ испыталъ невыгоды этого мщенія. 150 тысячъ эпитротовъ и 50 тысячъ карфагенянъ обращены были въ рабство и приведены въ Римъ, и какъ будто съ тѣхъ поръ этотъ городъ, бравшій верхъ надъ прочими народами, обезсиленными рабствомъ, самъ заразился этою язвою.

<sup>14)</sup> *Макровій Sat. I, с. 7.*

## II.

## Невольничество въ древнемъ мірѣ предъ Христіанскою эрой.

## 1.

## Вліяніе рабства на экономическое и социальное устройство Римской Имперіи.

*Содержаніе главъ.* Экономическія условія современныхъ обществъ совершенно противоположны экономическому быту древняго міра.—Ненормальное экономическое устройство древнихъ обществъ зависѣло главнымъ образомъ отъ того, что главными сословіями въ нихъ были господа и рабы; одни рабы были классомъ производящимъ и обрабатывающимъ, въ то время какъ каждый свободный челоѣкъ не имѣлъ возможности ни работать, ни торговать.—Огромная масса рабовъ въ древнемъ мірѣ; можно сказать, что древніе богачи владѣли цѣлыми арміями рабовъ.—Въ домѣ богача сосредоточивались самыя разнообразныя мастерскія и фабрики.—Произведенія этихъ фабрикъ не только снабжаютъ всѣмъ нужнымъ дома богатыхъ, но и продаются на сторону по низкой цѣнѣ.—Запасы разныхъ произведеній фабричной промышленности, сосредоточенныя въ кладовыхъ богачей, дѣлаютъ невозможной самую торговлю на рынкѣ.—Многіе богачи заводятъ фабрики, гдѣ работаютъ рабы, и продавая дешево произведенія фабрикъ, подрываютъ свободный трудъ.—Дешевизна содержанія рабовъ.—Предохранительныя мѣры противъ дѣлности, противъ бѣгства рабовъ; жестокія кары за то и другое, разрѣшаемая закономъ.—Рабъ не считается лицомъ, а вещь, движимостью промышленнаго заведенія.—Въ древнемъ мірѣ существовали общества, промышленныя отдачею въ намѣ рабовъ всѣхъ профессій, начиная отъ слуги до медика.—Красъ и его рабочія невольничьи артели.—Въ Римѣ и въ провинціяхъ встрѣчаются рабы занимающіеся различными ремеслами и промыслами въ пользу своихъ господъ.—Плебеямъ нѣтъ возможности заниматься ремеслами или торговлею.—Рабы вытѣсняють ихъ отъ всѣхъ, даже занимають должности при храмахъ и при правительственныхныхъ административныхъ и финансовыхъ учрежденіяхъ.—Имъ остается или заниматься промыслами безнравственными и унижительными или дѣлаться шаразитами у богатей.—Отсюда же развитіе въ сословіи плебеевъ целибата и дѣтубійства.—Государство и богачи раздають плебеямъ даровой хлѣбъ, припасы, деньги и подарки.—Провинціи подражаютъ въ этомъ случаѣ Риму.—Слѣдствіемъ этого развитіе праздности и деморализація народныхъ массъ.—Другая печальная сторона рабства—упадокъ промышленности и земледѣлія.—Конкуренція развиваетъ промышленность, но въ древнемъ мірѣ существовала лишь промышленная монополія.—Поощряются лишь такія искусства и ремесла, которыя служатъ роскоши, отчего полный застой и отсутствіе усовершенствованій въ искусствахъ и ремеслахъ полезныхъ.—Въ домахъ богачей, наполненныхъ изящными произведеніями, всѣ работы производятся первобытными способами.—Изобрѣтеніе машинъ не

въ интересахъ господъ и не въ интересахъ рабовъ.—Въ аристократическихъ домахъ множество рабовъ назначены были для самихъ пустыхъ услугъ и работъ.— Описаніе дома богача оставленное Климентомъ Александрійскимъ.— На земледѣліи также отражается разрушительная сила рабства: оно уничтожаетъ свободный земледѣльческій трудъ и истощаетъ почву античнаго міра.—Стараніе богачей, имѣющихъ массы невольниковъ, скупить безмѣрное количество земель, всѣми неправдами.—Рѣчи св. Григорія Назіанзена и Амвросія Медиоланскаго противъ узурпаціи богачей.—Захваченныя земли населяются невольниками и рабскій трудъ изгоняетъ свободный; рабы мало по малу замѣняютъ свободныхъ управителей, фермеровъ и работниковъ по найму.—Послѣдніе даже насильно превращаются въ рабовъ.—Господа вовсе не посѣщаютъ земель и хозяйства падаютъ и расхищаются рабами управителями, а рабскій трудъ истощаетъ почву такъ, что земледѣліе не окупаетъ содержанія рабовъ земледѣльцевъ на фермахъ.—Большая часть пахатныхъ земель въ Италіи превращается икъ владѣльцами въ пастбища, по которымъ бродятъ огромныя стада, пастухи которыхъ быстро превращаются въ разбойниковъ.—Мѣры императоровъ для предотвращенія зла, какъ-то: раздача земель даромъ при Траянѣ и принудительная обработка полей при Домиціанѣ не имѣютъ благопріятныхъ послѣдствій.—Провинціи также бѣднѣютъ и обезлюдиваются.—Поселеніе варваровъ на пустыхъ земляхъ не приноситъ пользы.

Чтобы постигнуть весь вредъ рабства для древняго общества, необходимо подробно ознакомиться съ соціальнымъ и экономическимъ устройствомъ римскаго міра, на которое такъ явно и такъ тяжело рабство наложило свою роковую печать. Свобода труда и свободный для всякаго доступъ къ обогащенію служатъ существеннымъ залогомъ благосостоянія общества. Тамъ, гдѣ трудъ и пріобрѣтеніе поставлены въ ненормальныя и тяжелыя условія, вся экономическая жизнь государства чахнетъ, и мало по малу иссыхаютъ всѣ источники общественнаго благосостоянія. Въ обществѣ, гдѣ трудъ свободенъ, какъ въ живомъ тѣлѣ, идетъ постоянное кругообращеніе здоровыхъ соковъ, ключемъ быть жизнь, тамъ всѣ члены общества обмѣниваются—одни трудомъ, другіе богатствомъ; одна часть общества трудится для того, чтобы сохранить или умножить пріобрѣтенное, другая трудится за тѣмъ, чтобы пріобрѣсти себѣ собственность. Въ правильно-устроенномъ на этихъ принципахъ обществѣ одинъ классъ его поддерживаетъ другой, а не насилуютъ и не подавляютъ себя взаимно; потому что существованіе и благосостояніе одного класса тѣсно зависимо отъ благосостоянія другаго. Въ такомъ обществѣ богатство не остается неизмѣнно въ рукахъ однихъ и тѣхъ же лицъ, а равнымъ образомъ бѣднякъ никогда не видитъ себя въ непоправимомъ положеніи, если онъ только здо-

ровъ, если онъ можетъ и умѣетъ трудиться. Таково въ своихъ существенныхъ чертахъ экономическое положеніе современныхъ обществъ, да мы его никакъ и не можемъ представить себѣ въ иномъ видѣ. Античный міръ въ нѣкоторые періоды представлялъ собой образецъ общества, устроеннаго совершенно на противоположныхъ началахъ

Въ періодъ времени предшествующій христіанской эрѣ римское общество состояло изъ двухъ совершенно различныхъ классовъ—изъ *господъ* и *невольниковъ*. Первые владѣли и богатствомъ и властью, и почестями; вторые, за немногими исключеніями, не могли никогда и грезить о чемъ либо подобномъ. Невольники отбывали свой трудъ не за деньги, но они его отдавали даромъ своимъ господамъ; они приобрѣтали для кармана другихъ, а не для своего; ихъ покупали, содержали, но имъ никогда не платили за ихъ трудъ. Это былъ рабочій инструментъ, рабочая машина съ голосомъ человѣческимъ *instrumenti genus vocale*, какъ называетъ ихъ Варронъ <sup>16)</sup>).

Въ обществѣ римскомъ, правда былъ еще третій элементъ, нѣкогда могучій, но ко временамъ христіанства потерявшій политическое экономическое и общественное значеніе, классъ людей, не имѣвшихъ ничего, не производившихъ ничего и жившихъ на счетъ богачей или иждивеніе государства: это былъ *народъ чернъ* на современномъ языкѣ, а на римскомъ, юридическомъ языкѣ люди низкіе, почти что подлые—*humiles, tenuissimi*. Они почти не могли работать, благодаря преизобилію рабовъ, благодаря дешевизнѣ рабскаго труда, и между тѣмъ этотъ классъ *плебеевъ* былъ очень значителенъ,—онъ составлялъ почти четвертую часть народонаселенія Рима.

Такимъ образомъ все общество римское состояло изъ людей которые работали даромъ на другихъ, изъ людей, которые не были въ состояніи питаться работой и наконецъ изъ класса свободнаго и достаточнаго, который жилъ на счетъ другихъ, проводя время въ праздности. Нашъ работникъ, надѣленный въ достаточной мѣрѣ силой и сметкой, можетъ считать себя богатымъ по крайней мѣрѣ, онъ господинъ своего будущаго. Если это человѣкъ трудолюбивый, трезвый, нерасточительный, онъ всегда

<sup>16)</sup> *Варронъ* De re rustica I, 17.

можетъ быть сытъ съ своей семьей. Въ Римской имперіи не было мѣста для свободнаго работника. Люди богатые, владѣя массою рабовъ, не только сами жили и обогащались на счетъ ихъ труда, но они все скупали, всѣмъ барышничали, захватывали въ свои руки всю фабричную промышленность и даже всю торговлю, не исключая и мелочной.

Дѣло дошло до того, что всякій житель Рима, который или не имѣлъ достатка, или не былъ невольникомъ, долженъ былъ содержаться на государственный счетъ, жить ничего не дѣлая.

Между рабомъ древняго міра и нашимъ слугою не можетъ быть никакой аналогіи; потому что современный слуга продаетъ господину свои услуги за денежное вознагражденіе, будучи самъ свободенъ лично; древній рабъ принадлежалъ своему господину и не имѣлъ никакого права на жалованье. Отсюда многочисленность рабовъ въ Римской имперіи, далеко не соответствующая съ числомъ владѣльцевъ.

Имѣть трехъ невольниковъ въ Римѣ и въ провинціальныхъ городахъ считалось признакомъ большой бѣдности <sup>19)</sup>. Кто имѣлъ одного только невольника, тотъ почитался нищимъ не только въ первые вѣка Имперіи, но и во время Іоанна Златоуста <sup>19)</sup>. Римлянинъ, имѣвшій родовое имѣніе, стоявшее двѣ три тысячи рублей, обыкновенно владѣлъ семью или осью невольниками. Когда Гораций садился за свою скромную трапезу, ему прислуживало во всякое время не менѣе трехъ рабовъ; сверхъ того онъ имѣлъ въ своемъ маленькомъ Сабинскомъ помѣстьѣ девять рабовъ <sup>20)</sup>. Апулей въ своей Апологіи (стр. 256) рассказываетъ, что его жена, владѣвшая землями и капиталомъ въ общей сложности равнымъ суммѣ въ 800.000 франковъ, завѣщала своимъ дѣтямъ часть своей поземельной собственности и 400 рабовъ. Вообще количество рабовъ соразмѣрялось съ богатствомъ владѣльца такимъ образомъ, что на 600 руб. капитала приходилось по одному рабу. Отсюда можно вывести заключеніе, какъ велико было количество рабовъ у богачей римскихъ, владѣвшихъ огромными имѣніями. Плиній рассказываетъ, что одинъ отпущенникъ

<sup>19)</sup> Апулей, Apolog. ed. Nisard. p. 212.

<sup>19)</sup> I. Златоустъ, Ad Stagirium III, 12 и In Ep. Hebr. hom. XXVIII, 4.

<sup>20)</sup> Гораций, Sat. I, IV, 116, II, VIII, 18.



временъ Августа по имени Цецилій Изидоръ, потерявшій значительную часть своего имѣнія во время междоусобныхъ войнъ при смерти все-таки оставилъ наследникамъ 4160 рабовъ <sup>21)</sup>. Въ послѣдніе годы IV вѣка, въ ту эпоху, когда имѣнія богачей значительно уже уменьшились и число рабовъ сократилось, св. Іоаннъ Златоустъ, обращаясь къ гражданамъ Антиохіи, могъ безъ преувеличенія опредѣлить число рабовъ, принадлежавшихъ нѣкоторымъ богачамъ его времени, въ тысячу и двѣ тысячи душъ <sup>22)</sup>. Что же было за три вѣка до его времени? При концѣ республики римскій богачъ Маркъ Крассъ обыкновенно говаривалъ: „Тотъ не заслуживаетъ имени богача, кто не въ состояніи содержать на свой счетъ арміи“ <sup>23)</sup>. Дѣйствительно, у богачей его времени были цѣлыя арміи рабовъ. Отпущеннику Димитрію Помпеану, по свидѣтельству Сенеки, ежедневно утромъ подавался рапортъ о прибыли и убыли его невольниковъ, какъ полководцу рапортъ о состояніи его арміи <sup>24)</sup>. Слова Сенеки подтверждаются сатирой Петронія, въ которой герой ея Трималціонъ принимаетъ такой рапортъ утромъ о вчерашнемъ состояніи его арміи рабовъ, по рапорту оказывается, что наканунѣ въ его доменахъ родилось „тридцать мальчиковъ“ и „сорокъ дѣвочекъ“ <sup>25)</sup>.

Можно представить себѣ всю домашнюю обстановку двorcовъ римскихъ богачей; они были громадны; но въ нихъ тѣсно было отъ множества рабовъ и эта масса не могла существовать непроизводительно. Для потребностей и для тщеславія богача требовалось только извѣстное правда очень большое количество прислуги, остальная часть рабовъ занималась различными работами. Въ домѣ римскаго богача не было ничего покупнаго; все что потреблялъ господинъ и его рабы производилось самими же рабами <sup>26)</sup>. Рабы мололи зерно и изъ муки приготавливали хлѣбъ, другіе приготавливали одежду; часть рабовъ пряла волну и ленъ, другая часть ткала, окрашивала матеріи; третьи

<sup>21)</sup> *Линий*, Hist. Nat. XXXIII, 47.

<sup>22)</sup> Злат. На Мат. hom. LXIII, 4.

<sup>23)</sup> *Плутархъ*, Marcus Crassus 2. Цидеронъ Paradoxa VI. 2.

<sup>24)</sup> *Сенека*, De tranquillitate animae, 9.

<sup>25)</sup> *Петроній*, Satyricon. 53.

<sup>26)</sup> *Пампоній*, Dig. XXV, 1—6.

<sup>27)</sup> *Орелли*, Lascript. rom. select. 2971.

кроили, шили и вышивали. Вся эта масса рабовъ занята была своимъ дѣломъ подъ наблюденіемъ мастеровъ. Кромѣ того въ домѣ римскаго аристократа были свои пятновыводчики, сукновалы, шеретобиты, башмачники, охотники, рыбаки, живописцы, чеканщики, мозаисты, стекольщики, столяры, ювелиры, плотники, архитекторы, врачи и весь этотъ персоналъ состоялъ изъ рабовъ. Рабы—ремесленники, состоявшіе при городскомъ домѣ владѣльца были настолько многочисленны, что часть ихъ посылалась на работы въ различные мѣста его доменовъ. Эта армія рабовъ дѣлилась на отряды или декуріи по своимъ занятіямъ и имѣла нѣсколько начальниковъ изъ самихъ же рабовъ или *декуріоновъ*. Вотъ образчики домашняго разговора римскаго аристократа. Предъ нами тотъ же Трималціонъ, онъ встрѣчаетъ раба и начинаетъ съ нимъ такой разговоръ. „Ты какой декуріи“? Сороковой. „Купленъ или рожденъ въ моемъ домѣ“?—Ни то, ни другое; я достался по завѣщанію. „Хорошо, я перевожу тебя въ декурію слугителей на фермѣ“ (*Satur.* 47). Что этотъ разговоръ не выдумка Петронія, о томъ свидѣтельствуютъ надписи на римскихъ гробницахъ, въ колюмбаріѣхъ невольниковъ и отпущенниковъ Ливіи мы читаемъ: *decurio cubicular. Mensor decurio. Lector decurio. Decurio femina* и т. д. (*Orelli; 2973*). Римскій богачъ гордился тѣмъ, что ему ничего не приходится покупать. Одинъ изъ гостей за столомъ у Трималціона, изъ желанія ему прислужиться, заводитъ разговоръ о богатствѣ хозяина. „Онъ ничего не покупаетъ“ говоритъ онъ съ притворнымъ изумленіемъ „все, что мы ѣдимъ, родится въ его владѣніяхъ“. И Трималціонъ, угощая изъ своихъ рукъ виномъ гостей, съ надменностью выскочки говоритъ: „Благодареніе богамъ, все это, на что у васъ текутъ слюнки, некупленное!“ (*Satur.* 48).

Такимъ образомъ въ древнемъ мірѣ рабство все болѣе и болѣе стѣсняло область свободнаго труда. Кто имѣлъ хотя очень ограниченный достатокъ, старался пріобрѣсти невольниковъ; кто имѣлъ невольниковъ, старался жить на ихъ трудъ, ничего не покупая на рынкѣ. Этого мало. Существованіе дешеваго невольничьяго труда вело къ полной невозможности существованія свободныхъ производителей. При многочисленности рабовъ, при относительно дешевомъ ихъ содержаніи и при отсутствіи платы за ихъ трудъ, въ домахъ богачей количество производимыхъ раб-

ским трудомъ продуктовъ всегда превышало потребность владѣльца и такимъ образомъ масса различныхъ произведеній рабскаго труда продавалась на сторону по низкой цѣнѣ. Но въ нѣкоторыхъ аристократическихъ домахъ считали торговлю дѣломъ, унижающимъ хозяина, и потому огромное количество произведеній земледѣльческой и фабричной промышленности сосредоточивалось въ владовыхъ и сундукахъ владѣльца. Самъ хозяинъ часто не зналъ числа своему вещественному богатству и раздавалъ его всѣмъ, если хотѣлъ, чтобы оно не гнило въ его сундукахъ и амбарахъ. Черезъ это конечно подрывалась торговля. Вотъ одинъ случай, рисующій тогдашній порядокъ. Въ концѣ республики одному претору, обязанному дать представленіе для народа, потребовалось одѣть сотню фигурантовъ. Преторъ не пошелъ къ купцамъ за покупкой матеріи, не сталъ стучаться въ двери портныхъ и упрашивать ихъ исполнить въ одинъ день заказъ. Онъ пошелъ къ одному изъ первоклассныхъ богачей въ Римѣ, къ Лукуллу, и просто попросилъ его одѣть труппу. Лукуллъ тотчасъ же отослалъ къ импрессарію труппы пять тысячъ пурпуровыхъ хламидъ, но эти одежды составляли лишь незначительную часть запасовъ богача <sup>28)</sup>. Впрочемъ въ Римѣ было очень много такихъ богачей, которые могли одѣть цѣлую труппу актеровъ или снарядить великолѣпную погребальную процессію. Марціалъ объ одномъ богачѣ его времени говоритъ, что у него былъ такой запасъ самыхъ дорогихъ и разнообразныхъ одеждъ, что онъ могъ бы, если захотѣлъ, одѣть цѣлую *трибу*. (Еріг. II, 16) <sup>29)</sup>. Многіе римляне содержали цѣлыя мануфактуры, въ которыхъ работали исключительно рабы. Светоній говоритъ объ одномъ грамматикѣ, который вмѣстѣ съ школой, имъ содержимой владѣлъ еще фабрикой одеждъ <sup>30)</sup>. Въ древнемъ мірѣ не было такого раздѣленія занятій или профессій, какъ въ настоящее время. Римлянинъ могъ быть солдатомъ и въ то же время юрисконсультомъ, гражданскимъ чиновникомъ, философомъ (преподающимъ свою философію), поэтомъ и земледѣльцемъ. Мы видѣли, что въ домахъ аристократовъ сосредоточивалось множество

<sup>28)</sup> Гораций, 1. Ер. VI, 40 44; Ульпіанъ, Dig. VII. 1. 15. § 5.

<sup>29)</sup> Триба составляла 35-ю часть римскихъ гражданъ.

<sup>30)</sup> Светоній, De ill gram. 28.

производствѣ. Самый законъ и юридическіе акты того времени не различаютъ рабовъ - служителей отъ рабовъ-ремесленниковъ. Въ домѣ аристократа рабы производили не только для потребности господина, но и на его друзей, кліентовъ и для другихъ рабовъ, для всѣхъ „*quos circa se habet*“. Такимъ образомъ на каждый домъ аристократа можно было смотрѣть, какъ на соединеніе нѣсколькихъ фабрикъ, которыя неустанно работали на хозяина и на всѣхъ его знакомыхъ, даже на всѣхъ паразитовъ, видѣвшихъ въ хозяинѣ своего патрона. Вслѣдствіе этого въ древнемъ мірѣ не только не былъ возможенъ свободный трудъ, но и самыя свободныя люди приходили къ тому убѣжденію, что выгоднѣе ничею не дѣлать, а жить на чужой счетъ. Если же изъ свободныхъ людей захотѣлъ бы кто-нибудь жить трудомъ, то вмѣсто личнаго труда при открытіи какого-либо промышленнаго или торговаго заведенія, или рядомъ съ этимъ трудомъ ему всего выгоднѣе было ввести и трудъ невольническій, и тѣмъ увеличить во много разъ выгоды своего заведенія. Невольникъ стоилъ очень дешево. Невольникъ-работникъ цѣнился отъ 120 до 150 рублей, а работница отъ 35 до 50 рублей на наши деньги <sup>31)</sup>. Работниковъ-рабовъ кормили самой простой пищей, Катонъ <sup>32)</sup> совѣтуетъ кормить ихъ оливою, но не зрѣлыми, собранными съ деревьевъ, а падающею; — похлебкой изъ муки, масла и соли, давать немного вина, изрѣдка бобы, но никогда не давать мягкой пищи; такое содержаніе раба не превышало въ годъ 25 или 35 рублей <sup>33)</sup>. Хозяинъ добывалъ выгоды отъ труда своихъ рабовъ не обращая большаго вниманія на ихъ физическое состояніе. Рабовъ томили за работой, заставляя работать днемъ и ночью и давали лишь небольшой срокъ на отдыхъ; всякому хозяину хотѣлось поскорѣе возвратитъ въ свой карманъ не только заплаченную за раба сумму, но и пріобрѣсть двойные проценты на затраченный капиталъ по устройству фабрики. Или самъ хозяинъ стоялъ съ бичемъ надъ работниками или нанималъ для этого приставника <sup>34)</sup>, свободного человѣка; раны не сходили съ

<sup>31)</sup> Гораций, Satyr. 11. VII, 13.

<sup>32)</sup> Катонъ, De re rustica. 58.

<sup>33)</sup> Сенека, Epist. 80.

<sup>34)</sup> Валлонъ, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité G. I, p. 202.

рабской спины. Точно такъ же, какъ и рабовладѣльцы южной Америки, господа составили цѣлый кодексъ законовъ и учрежденій для поддержанія своей безчеловѣчной системы принудительнаго труда. Едва убѣгаеъ невольникъ, какъ за нимъ гнались охотники на людей или *fugitiviarii* <sup>35)</sup>. На бѣгство невольника законъ смотрѣлъ, какъ на преступленіе. Плавтъ дѣлаеъ проищеское замѣчаніе, что невольникъ, убѣжавшій отъ хозяина, въ самомъ дѣлѣ воръ, потому что онъ дерзнулъ украсть самого себя у своего господина <sup>36)</sup> *sui furtum facere*. Бѣглеца ожидали самыя безчеловѣчныя наказанія, а именно: цѣпи, плети, тюрьма, работа въ рудникахъ и клейменіе раскаленнымъ желѣзомъ. У дверей римскихъ фабричныхъ заведеній былъ всегда къ услугамъ хозяина домашній палачъ съ раскаленнымъ до красна желѣзомъ въ рукѣ. Только при Константинѣ В. послѣднее варварское наказаніе было запрещено <sup>37)</sup>. Этими мѣрами были предупреждены всѣ опасности, угрожающія фабрикамъ и заводамъ нашего времени, въ родѣ стачки рабочихъ. Древнія фабрики были ни что иное, какъ остроги, съ крѣпко-организованнымъ принудительнымъ трудомъ, гдѣ самыя изумительныя барыши добывались потомъ и кровью работниковъ. Очевидно, съ этими фабриками не могъ никакимъ образомъ конкурировать свободный трудъ. Потому находимыя нами на памятникахъ IV вѣка надписи, въ которыхъ говорится о свободныхъ ремесленникахъ, должно понимать такъ, что эти ремесленники были или отпущенники или свободно рожденные мастера, управлявшіе невольничьими мастерскими у богачей. Уничтоженіе всего человѣческаго въ рабѣ доходило до того, что раба не считали личностью, а просто рабскою силой завода, какою мы считаемъ на примѣръ паръ. Въ древнихъ завѣщаніяхъ даже находили не нужнымъ говорить о рабахъ, работавшихъ въ какомъ-либо заведеніи, если оно передавалось завѣщателемъ наследнику. Если, говоритъ юрисконсультъ Павелъ, какой-нибудь булочникъ хочетъ завѣщать другому лицу свою булочную со всею ея движимостью, то о рабахъ, работающихъ въ булочной или *pistores*, упоминать не слѣдуетъ:

<sup>35)</sup> Флоръ. *Epit. rer. rom.* III, 19.

<sup>36)</sup> Плавтъ, *Captivi*. II, II, 9, 10. *Африканъ*, *Dig.* XLVII, II, 60.

<sup>37)</sup> Россм, *Bullettino di Archeologia cristiana* p. 25: 1874 p. 60.

они само собою подразумѣваются въ завѣщаніи <sup>38</sup>). Одинъ отецъ завѣщаетъ дѣтямъ мастерскую и лавку, гдѣ обрабатывалась и продавалась пурпуровая краска, но онъ, говоритъ Улпіанъ, не упомянулъ о рабахъ, готовившихъ и продававшихъ пурпуръ, и не смотря на то, завѣщаніе возымѣло законную силу и по отношенію къ завѣщаннымъ заведеніямъ и по отношенію къ подвижному составу работниковъ и прикащиковъ этихъ заведеній <sup>39</sup>).

Но на этомъ не остановилась древняя промышленность, производившая, обрабатывавшая и сбывавшая все при помощи рабовъ. Въ древнемъ обществѣ были ассоціаціи такого рода. Двое, трое или нѣсколько свободныхъ гражданъ складывають вмѣстѣ свои капиталы, и на эти капиталы накупають рабовъ, искусныхъ въ различныхъ ремеслахъ, и отдають ихъ въ наемъ желающимъ, какъ въ наше время отдають въ наемъ лошадей или вьючныхъ животныхъ. Нѣкоторые владѣльцы сосредоточивали въ одномъ и томъ же заведеніи наемъ и лошадей, и рабовъ. У такихъ рабовладѣльцевъ можно было нанимать рабовъ всѣхъ профессій. Напримѣръ, небогатый гражданинъ хотѣлъ устроить вечеринку для друзей, не думая долго онъ шелъ въ одно изъ такихъ заведеній и бралъ оттуда повара на кухню, слугу подавать кушанье за ужиномъ, и пѣвицу или танцовщицу для танцевъ во время стола. Знаменитая рѣчь Цицерона *pro Roscio* (за Росція) была произнесена по поводу ссоры знаменитаго комика Росція съ однимъ владѣльцемъ, который ему отдалъ въ науку своего раба, но послѣ выучки Росціей и владѣлецъ не сошлись въ вознагражденіи за эту выучку; вмѣсто того, чтобы получить плату въ одинъ разъ, Росціей требовалъ, чтобы владѣлецъ дѣлилъ съ нимъ по сметаньную плату раба каждый разъ, когда рабъ являлся на сцену <sup>40</sup>). Можно было нанять для своихъ услугъ даже гѣбаря, потому что нѣкоторые аристократы нарочно обучали медицину своихъ рабовъ и потомъ отдавали ихъ въ наемъ больнымъ на известный срокъ. Былъ обычай брать въ наймы шутовъ и гистіоновъ, которые за плату, отданную ихъ хозяину, должны были во чтобы то ни стало смѣшить и тѣшить своихъ

<sup>38</sup>) *Pomponii*, Dig. XXXIII, VII, 13. 15.

<sup>39</sup>) *Ulpianus*, Dig. XXVIII, III, § 2.

<sup>40</sup>) *Cicero*, *Pro Roscio comaedo*, 10.

временныхъ владѣльцевъ<sup>41)</sup>. Плутархъ рассказываетъ, что Крассъ имѣлъ до 500 рабовъ строителей и архитекторовъ, и ему удалось сдѣлать очень выгодную изъ нихъ аферу, которая положила не мало денегъ въ его карманъ. Нужно замѣтить, что въ Римѣ очень часты были пожары, потому объявлено было требованіе со стороны римской полиціи, чтобы при городскихъ домахъ были широкіе дворы; вслѣдствіе этого владѣльцы домовъ принуждены были поднимать квартиры все выше устраивая дома въ нѣсколько этажей; эти огромные и высокіе дома, при несовершенствѣ тогдашней технологіи, не рѣдко разваливались. Крассъ скупалъ эти развалины у владѣльцевъ за безцѣнокъ. Вдругъ сдѣлалась проскрипція Силлы, будущее было неизвѣстно, всякій опасался за свою жизнь, потому покупателей на дома было мало и такимъ образомъ Крассъ въ короткое время сдѣлался владѣтелемъ значительной поземельной собственности въ Римѣ. Шутя онъ говаривалъ: „всякій владѣлецъ, который думаетъ строится на развалинахъ, мой злѣйшій врагъ“. Мало-по-малу тяжелыя времена мпновали, а между тѣмъ Крассъ исподволь закупилъ у недалновидныхъ господъ сотни рабовъ строителей и при помощи этой арміи даровыхъ каменщиковъ выстроилъ множество прекрасныхъ зданій, которыя и продалъ съ барышемъ<sup>42)</sup>.

Рабовладѣльцы древняго міра умѣли извлекать выгоду изъ своихъ рабовъ самыми разнообразными способами. Вотъ картина ежедневной римской жизни, если мы перенесемъ въ Римъ за нѣсколько вѣковъ назадъ. Вы идете по римской улицѣ, вотъ впереди васъ лавки, гдѣ продается оливковое масло; виноградное вино стоитъ въ сосудахъ на мраморномъ прилавкѣ въ тавернѣ; на углу улицы сидитъ торговка бобами, вы видите по правую руку цирюльню, въ которой цирюльникъ съ подмастерьями стрижетъ и брѣветъ посѣтителей; вамъ попадаются навстрѣчу разнощикъ, капитанъ купеческаго корабля, конторщикъ; на форумѣ сидятъ за столами: банкиръ, мѣнялы съ кучею золота передъ собой, ростовщикъ, обирающій бѣдныхъ, юрисконсультъ, который дешево продаетъ свои услуги простякамъ. Весь этотъ людъ

<sup>41)</sup> Ульііанъ, Dig. XIII, VI, 5, § 7.

<sup>42)</sup> Плутархъ, Marc. Cras. 2.

суетливый, лакомый до прибыли, съ тою только разницею, что одни изъ нихъ пріобрѣтаютъ по оболу, а другіе ведутъ смѣлыя спекуляціи, доставляющія при удачѣ большіе барыши, только кажутся вамъ людьми свободными, а на самомъ дѣлѣ большинство этихъ лицъ рабы и рабыни, собирающіе деньги и наживающіе барыши въ пользу своихъ господъ.

Въ провинціи тоже самое, что и въ вѣчномъ городѣ. Ловкій разнощикъ мелкихъ товаровъ, изумляющій своею ловкостью и веселящій своими остротами обитателей какой-нибудь деревни въ отдаленномъ уголѣ Аппенинъ, — не болѣе какъ рабъ, весь свой трудъ, ловкость и умъ отдающій въ пользу своего господина—это *circitor* <sup>43)</sup>). Въ предмѣстьѣ Рима вы входите въ цирюльню бриться, брадобрѣй <sup>44)</sup> болтунъ, онъ рассказываетъ вамъ всѣ новости Рима и вселенной, онъ сообщаетъ вамъ, что сказалъ вчера за обѣдомъ Неронъ, онъ скажетъ вамъ, какія были послѣднія слова Трагези, онъ васъ удивитъ своими смѣлыми свободными рѣчами, но разочаруйтесь—это рабъ *tonsor*. Вы ѣдете на прекрасномъ суднѣ и любуетесь смѣлостью и распорядительности капитана, предъ которымъ трепещутъ матросы, но, увы, и этотъ капитанъ такой же рабъ, какъ и его подчиненные—это рабъ *exercitor s. magister navis* <sup>45)</sup>). Вы путешествуете по провинціи, вашъ спутникъ какой то капиталистъ съ важными пріемами, какъ видно человѣкъ порядочнаго общества; онъ выказываетъ на пути неимовѣрную дѣятельность, то онъ заключаетъ сдѣлки, то беретъ подряды, но вы глубоко опечаливаетесь, узнавши, что онъ не свободный человѣкъ, дѣлающій дѣло для себя, а рабъ, ведущій дѣла своего господина <sup>46)</sup>). Наконецъ вамъ необходимъ скорый совѣтъ врача, вы заходите въ кабинетъ, уставленный лѣкарствами, изувѣщенный по стѣнамъ хирургическими инструментами, васъ встрѣчаетъ и подаетъ вамъ врачебную помощь прилично одѣтый врачъ; но этотъ владѣлецъ кабинета (или: *instructae et ornatae medicinae causa tabernae*), не свободный человѣкъ, это опять рабъ, помѣщенный здѣсь для

<sup>43)</sup> Ульпианъ, Dig. XIV, III, 5, § 9.

<sup>44)</sup> Цицеронъ, pro Cluentio, 63.

<sup>45)</sup> Ульпианъ, Dig. IX, VI, 19, § 2.

<sup>46)</sup> Тамъ же. Digestes XVII. II, 23, 24.



прибыли господиномъ <sup>47)</sup>). Даже отпущенный на волю рабъ не ускользнулъ отъ услугъ корыстолюбиваго господина. Юліанъ юрисконсультъ освободилъ своего раба пантомима съ такимъ условіемъ, чтобы онъ ежегодно давалъ нѣсколько даровыхъ представлений въ домѣ его или у его друзей; но господинъ скоро раззорился и отпущенникъ долженъ былъ ежегодно давать нѣсколько представлений на театрѣ, весь сборъ за которыя шелъ въ пользу Юліана <sup>48)</sup>). Точно также освобождая раба медика, господа всегда выговаривали въ пользу свою нѣсколько даровыхъ визитовъ ежегодно. Плутархъ рассказываетъ, что между рабами Красса было множество прекрасныхъ чтецовъ, управителей, банкировъ и онъ ежедневно самъ занимался съ ними по нѣсколькимъ часамъ, давая имъ настоящіе уроки, какъ профессоръ, экзаменуя ихъ и вслѣдствіи дрессировавъ, чтобы сдѣлать изъ нихъ способныхъ людей для отправленія различныхъ профессій. И дѣйствительно, изъ нихъ выходили прекрасные и искусные люди, которые доставляли пользу господину, не только состоя у него на службѣ, но и по полученіи свободы <sup>49)</sup>).

Такимъ образомъ въ древнемъ мірѣ рабовладѣльцы забирали въ свои руки все источники богатства; чрезъ это они подавляли всякое проявленіе свободнаго труда, выбивали его изъ послѣднихъ окоповъ, лишали свободнаго человѣка послѣдней крохи хлѣба. Какъ выражается одинъ писатель, господа и ихъ слуги съ двухъ противоположныхъ сторонъ какъ бы тисками выжимали все соки и захватывали все ручьи, которые приносили золото — (*omnes vias resipiae*). Но Римъ во времена имперіи вмѣщалъ въ себя до полутора милліоновъ жителей, между ними было около 400.000 свободныхъ людей или пролетаріевъ. Что же дѣлала эта масса свободнаго народа?

Нѣкоторая, но очень незначительная часть плебеевъ содержалась жалованьемъ, занимая низшія должности въ учрежденіяхъ религіозныхъ, административныхъ и финансовыхъ. Изъ религіозныхъ должностей плебеямъ доступны были должности привратниковъ въ храмахъ, жрецовъ, помощниковъ при жертвоприно-

<sup>47)</sup> Цицеронъ, pro Cluentio, 64.

<sup>48)</sup> Юліанъ, Digest. XXXVIII, 1, 25, 27.

<sup>49)</sup> Плутархъ, Cras. 2.

шеніяхъ (victimarii) и наконецъ они могли поступать въ хоры музыкантовъ, игравшихъ при религиозныхъ церемоніяхъ и процессіяхъ; но и въ этомъ случаѣ высшій классъ жрецовъ замѣщала эти мѣста большею частію своими рабами. Изъ административныхъ должностей плебеямъ предоставлялись должности привратниковъ присутственныхъ мѣстъ, служителей при гражданскихъ чиновникахъ, ликторовъ, публичныхъ глашатаевъ (praecoep) и писцовъ; но назенное жалованье, получаемое этими низшими чиновниками, было такъ ничтожно, что они не могли содержаться на него, а принуждены были прибѣгать къ постороннимъ занятіямъ, напримѣръ, къ торговлѣ и т. п. Иногда нужда и ограниченное жалованье заставляли этихъ бѣдныхъ людей брать взятки и этимъ наживать нѣкоторый достатокъ; особенно были выгодны должности писцовъ. Но во всякомъ случаѣ всѣ перечисленные нами должности считались низки для свободнаго человека и для человека *уважаемаго* (honestus), какъ свидѣтельствуеъ Цицеронъ<sup>50)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій онъ называетъ писца Эдила *homine tenuem*, что на языкѣ юридическомъ тогдашняго времени соотвѣтствуетъ нашему „челядинецъ“, „лакей“<sup>51)</sup>. Наконецъ плебеи могли занимать должности низшихъ чиновниковъ въ государственномъ назначенствѣ, въ продовольственныхъ правительственныхъ и въ финансовыхъ учрежденіяхъ, напримѣръ они служили у мытарей, сборщиковъ податей, у чиновниковъ, установлявшихъ въ Римѣ и провинціяхъ таксы на невольничьихъ рынкахъ, собиравшихъ пошлины при исполненіи завѣщаній, при освобожденіи рабовъ и т. п. Во всѣхъ этихъ учрежденіяхъ отъ занятія должностей свободныхъ людей отбѣсняла масса рабовъ; потому что откупщики податей охотнѣе поручали сборъ пошлинъ съ различныхъ промысловъ, напр. съ солянаго, съ торговли, съ земледѣльческаго, рабамъ, чѣмъ свободнымъ людямъ по причинамъ, не требующимъ объясненія<sup>52)</sup>. Притомъ бѣдному человеку и здѣсь не было доступа по его бѣдности, по той причинѣ, что для полученія какой-либо публичной должности, нужно было внести извѣстную денежную сумму. какъ

<sup>50)</sup> Цицеронъ, pro P. Quintio 3, 31.

<sup>51)</sup> Цицеронъ, Pro Cluentio. 95.

<sup>52)</sup> Цицеронъ, pro lege Manilia, 6.

говоряли въ тогдашнее время: *desuriam emere*. За раба эту плату вносилъ господинъ. Такимъ образомъ благодаря рабамъ эти *честные пути труда ускользали отъ бѣдникаго плебея*. Необходимость заставляла многихъ изъ нихъ выбирать такія занятія, которыя вляли на нихъ печать безславія, которыя, если не преслѣдовались закономъ, то презирались тогдашнимъ обществомъ. Вотъ почему до изумительнаго множества расплодился въ римской имперіи: гистіоны, жрецы Изиды, жрицы Адониса, астрологи, гладіаторы, буфѣоны, возницы и наѣздники цирковъ, танцовщики и танцовщицы. Въ этихъ занятіяхъ соперничали не только взрослые женщины съ мужчинами, но даже и малолѣтніе. Вотъ почему въ древнемъ мірѣ такъ обширно развилась проституція. Много было людей, которые предпочитали жить милостынею. Паразитизмъ былъ также широко распространенъ въ Римѣ; этотъ родъ нищенства или тунеядства даже можно назвать оффиціальнымъ учрежденіемъ. Какъ обыкновенно бываетъ въ испорченныхъ обществахъ *роскошь породила множество профессій бесполезныхъ или безнравственныхъ въ то время, когда свободный трудъ слабѣлъ болѣе и болѣе и презирался всеми*. Рабъ и ремесленникъ въ общественномъ мнѣніи не отличались ничѣмъ, хотя бы ремесленникъ и былъ свободнымъ человѣкомъ. Работая въ однихъ и тѣхъ же мастерскихъ, бѣдняки соединялись узами братства съ рабами. Не смотря на одинаковое съ рабами униженіе и презрѣніе, въ груди этихъ людей билось благородное сердце, чувства состраданія и любви были благодарной почвой для распространенія въ средѣ ихъ христіанства. Работники и рабы начинаютъ соединяться около конца республики въ *поиребальныя* общества. Церковь, непризнанная государствомъ, до 3 вѣка примыкала къ этимъ обществамъ людей бѣдныхъ и существовала въ формѣ законнаго общества или *collegii tenuiorum*<sup>53</sup>).

Такимъ образомъ любовь къ труду исчезала и число людей свободныхъ, предпочитавшихъ трудовую жизнь ремесленника праздному прозябанію на счетъ богачей или государства, было слишкомъ незначительно. Большинство плебеевъ были пролетаріями въ самомъ низкомъ значеніи этого слова, они не вра-

<sup>53</sup>) Rome souterraine. Northote et Brownlow. стр. 91.

сиѣли, принимая подати отъ государства, и считая себя гражданами Рима, находили унизительнымъ мараť свои руки рабскимъ трудомъ. Съ другой стороны холостая жизнь или целибатъ, эта истинная язва тогдашняго римскаго общества распространялась быстро и между плебеями. Плебей не имѣли законныхъ дѣтей, а если и были женаты, то старались не имѣть ихъ, и для этого прибѣгали къ искусственнымъ выкидышамъ или же къ подкидываніямъ; потому что то и другое не преслѣдовалось законами <sup>54)</sup> до Септимія Севера. Лишь одно христіанство могло истребить предубѣжденіе противъ труда у этихъ гражданъ, гордыхъ свободой, и, освятивъ бракъ, внушить уваженіе къ семейной жизни,—словомъ—христіанство измѣнило это неестественное и антисоціальное положеніе свободного, но бѣднаго человѣка въ античномъ мірѣ.

Регулярная раздача хлѣба плебеямъ началась за 123 года до Р. Хр.; до того времени хлѣбъ раздавали народу по какимъ-либо особымъ случаямъ. Съ этого времени раздача эта получила силу закона, но все-таки сначала хлѣбъ раздавался не даромъ, а за полцѣны. За 58 годовъ до нашей эры раздача эта сдѣлалась даровой. При Помпее число получавшихъ даровой хлѣбъ дошло до 320,000 человѣкъ. При Авреліанѣ мѣсячная выдача превратилась въ ежедневную; каждый получалъ два фунта хлѣба или соотвѣтственное количество муки. Сверхъ того народу производились иногда экстраординарныя выдачи; иногда правительство на время увеличивало самые раціоны и къ хлѣбу присоединяло выдачу вина, масла, мяса или уступало народу эти продукты за полцѣны. Во 2 вѣкѣ каждый плебей (включая въ число плебеевъ не только мужчинъ, но и женщинъ и дѣтей) стоилъ правительству въ годъ около 15—16 рублей. Къ этому нужно причислить еще денежныя выдачи. По завѣщанію Тиверія, народу было роздано до 25 милліоновъ сестерцій. Августъ при жизни девять разъ повелѣвалъ раздавать деньги народу и во всѣ девять разъ досталось на человѣка по 200 рублей на наши деньги. При Адрианѣ раздавали народу деньги семь разъ; общей суммой пришлось на каждого человѣка по триста рублей. Эти раздачи производились всѣмъ, не смотря на лица, или, какъ выражается Се-

<sup>54)</sup> Dig. XLXII, XI, 4 и XLVIII, XIX, 38.

нека, ихъ получали и люди честные и прелюбодѣи, и воры, и влятвопреступники<sup>53)</sup>. Эти выдачи мало-по-малу сдѣлались не знакомъ щедрости правителей, а дѣломъ необходимости. Отъ нихъ не могли отказываться даже такіе умные императоры, каковы были—финансистъ Адрианъ, благоразумный Антонинъ и философъ Маркъ-Аврелій. Богачи, триумфаторы, императоры иногда приглашали на свои обѣды всѣхъ жителей Рима. Аррій при погребеніи своего отца угощаетъ нѣсколько десятковъ тысячъ народа; Лукуллъ при празднованіи своей побѣды въ Азіи издержалъ на плебеевъ сто тысячъ тоннъ греческаго вина; Цезарь нѣсколько разъ дѣлалъ общественные обѣды. Когда Цезарь былъ провозглашенъ диктаторомъ, то онъ купилъ для угощенія плебеевъ цѣлый садокъ муренъ и кромѣ того каждому гостю подарилъ амфору фалернскаго вина и боченокъ хіосскаго<sup>54)</sup>. Цезарь плылъ по волнамъ социализма и боялъ потерять власть, долженъ былъ по неволѣ удовлетворять жадности и праздности плебеевъ. Целій и Долабелла провели законъ, склонявшій хозяевъ простить своимъ квартирантамъ квартирные долги. Цезарь взялъ на себя уплатить подобные долги, если они не превышали въ Римѣ 150 рублей, а въ остальной Италиі—107 руб. на наши деньги. Вся политика императоровъ состояла въ томъ, чтобы не допускать плебеевъ до наглаго грабежа и по возможности ладить съ этимъ укромнымъ звѣремъ социализма, предоставляя въ его услугамъ и свои деньги и государственную казну. Къ этой политикѣ императоры старались всѣми силами привлечь всѣхъ богачей Рима. Цезари побуждали очень часто и настойчиво открывать свои кошельки римскихъ аристократовъ. На иждивеніе этихъ послѣднихъ воздвигались въ Римѣ тысячи великолѣпныхъ зданій,—народныхъ памятниковъ, храмовъ, театровъ, портиковъ и бань. Нужно было устроить изъ этихъ зданій прекрасныя декораціи для почти непрерывныхъ пировъ царя-народа. Нельзя перечислить всѣхъ дорогихъ затѣй, которыми императоры старались усыпить своего невѣрнаго кліента, свой жадный, праздный, но все еще страшный народъ. Агриппа, вѣтъ Августа, за все время исполненія имъ должности

<sup>53)</sup> *Сенека*, De benefic. V, 10.

<sup>54)</sup> *Плиній*, Hist. Natur. XIV, 7.

эдила построилъ 170 термъ, гдѣ плебеи имѣли право мыться даромъ. При играхъ, данныхъ Калигулой, каждый зритель получилъ по корзинѣ съѣстныхъ припасовъ. Этотъ императоръ для забавы любилъ иногда бросать деньги въ народныя толпы. Неронъ ввелъ обычай бросать въ народъ жеребейки или „*missilia*“, на которыхъ написаны были различные предметы для раздачи. На нѣкоторыхъ *missili*'яхъ писались: птицы, порціи мяса и хлѣба, одежды, золото, серебро, драгоценныя камни, картины, невольники, домашнія животныя, прирученные львы и тигры, а иногда даже дома, корабли, поля; всякій, поймавшій жеребій, получалъ тѣ вещи, которыя были на немъ написаны. Подобнаго рода лоттереи повторялись при Титѣ и Домиціанѣ.

Такимъ образомъ, благодаря невольничеству и совершенному отсутствію свободнаго труда, жизнь празднаго плебея сдѣлалась непрерывнымъ праздникомъ или безконечною получкою подарковъ. Вотъ день римскаго плебея. Рано утромъ онъ покидаетъ свою каморку, занимаемую имъ помѣсячно или подневно въ одномъ изъ верхнихъ этажей какого-либо дома въ Субуррѣ, если только не даетъ ему этого помѣщенія даромъ его богатый и благородный патронъ. Плебей спѣшитъ обѣгать дворцы аристократовъ и въ каждомъ подать свою корзинку, которую возвращаютъ ему съ жизненными припасами и деньгами,—это *sportula*. Если есть время, онъ бѣжитъ къ раздавателю казенной пшеницы и, предъявивъ свой билетъ (*tessera*), получаетъ свой рационъ. Очень можетъ быть, что у него есть богатъ, у котораго онъ числится кліентомъ; тогда нужно спѣшить на даровой обѣдъ; богачи любятъ давать эти обѣды по разнымъ случаямъ, напримѣръ, по случаю годовщины смерти члена фамиліи, по случаю брака, по случаю совершеннолѣтія дѣтей, по случаю вступленія въ должность, освященія памятника и т. п. Но вотъ приближается время, когда открываются бесплатныя бани и онъ спѣшитъ въ нихъ, а потомъ отъ полудня до захода солнца проводить время подъ тѣнью какого-нибудь портика. Вечеръ онъ проводитъ въ театрѣ или циркѣ, гдѣ нѣсколько сотенъ гладиаторовъ, нанятыхъ какимъ-либо богачемъ, дерутся для его потѣхи. Плебей въ самомъ дѣлѣ царь Рима. Когда онъ возвращается вечеромъ въ свое логовище, то онъ можетъ считать себя очень счастливымъ и имѣетъ болѣе Тита право сказать, что „онъ не потерялъ день“.

Провинціи, какъ и слѣдовало ожидать, подражали во всемъ столицѣ. Занятіе должностей даже въ небольшихъ провинціаль-ныхъ городахъ сопряжено было съ раздачею подарковъ народу, съ учрежденіемъ общественныхъ игръ и т. п. Въ одномъ маленькомъ городѣ Италіи муниципальный чиновникъ обязался снабжать всѣхъ гражданъ даровымъ хлѣбомъ въ теченіе цѣлаго года своего управленія<sup>57)</sup>. Во второмъ вѣкѣ Иродъ Аттикъ, подарившій гражданамъ Троицы десять милліоновъ драхмъ, обезпечилъ каждаго аѳинскаго гражданина рентой во сто драхмъ. Плиній рассказываетъ, что извѣстный Юлій Пизонъ растратилъ все свое имѣніе на подарки жителямъ Армізены.

Подачки плебеймъ дѣлались не только часъ отъ часу болѣе обязательными, но онѣ постоянно возрастали. Къ ежедневному раціону хлѣба, масла и свинины Аврелианъ присоединилъ еще винную порцію. Префектъ преторіанцевъ, стараясь удержать его отъ расточительности, сказалъ ему, что въ концѣ концовъ придется раздавать народу отъ правительства гусей и цыплятъ<sup>58)</sup>. Разумѣется, вся эта толпа дармоѣдовъ болѣе и болѣе увеличивалась. „Ей очень нравился воздухъ, зараженный дыханіемъ цѣлыхъ трибъ, курій и декурій обѣдавшихъ за даровымъ столомъ“ говорить Тертуліанъ<sup>59)</sup>. Ежедневно обѣгая богачей, съ спортулою въ рукѣ, плебей взглядомъ презрѣнія мѣрнулъ несчастнаго невольника, скорбившагося надъ своей урочной работой, съ челомъ покрытымъ струившимся потомъ. Народъ, котораго на убой кормили, на перерывѣ ласкали и тѣшили, потерялъ всякое чувство самолюбія; это былъ скотъ, валявшійся въ навозѣ; ему нѣкогда было разбирать, кто его господинъ; онъ охрипъ, какъ выражается Тацитъ, отъ криковъ въ честь триумфаторовъ; жадный къ удовольствіямъ, онъ не находилъ разницы между Нерономъ и Трояномъ; брюхо регулировало его привязанности и онъ оставался покойнымъ при Калигулѣ и Коммодѣ, а если иногда желалъ перемѣны въ властителя, то только потому, что съ этой перемѣной въ его мозгу возникала мысль о щедрой раздачѣ подарковъ при

<sup>57)</sup> *Or. или.*, 3848 надп.

<sup>58)</sup> *Вопискусъ.* Aurel. 47, 18.

<sup>59)</sup> *Тертуліанъ* говоритъ нѣсколько иначе: tot tribubus, et curiis et decuriis ructantibus, acescit aēr. Apolog. 39.

новомъ государѣ. У плебея не осталось отъ прежнихъ доблестей республики ничего и лишь одно брюхо оставалось республиканскимъ и революціонернымъ. „Нѣтъ довольнѣе римскаго народа, когда онъ хорошо пообѣдаетъ“, сказалъ Авреліанъ <sup>60)</sup>.

Итакъ первымъ слѣдствіемъ рабства было возникновеніе въ древнемъ мірѣ цѣлаго огромнаго класса людей праздныхъ, жившихъ на чужой счетъ и утратившихъ всякое чувство самолюбія и собственного достоинства. Это обстоятельство должно было неминуемо привести римскій народъ къ паденію.

Невольничество имѣло самое неблагопріятное вліяніе на промышленность. Удешевленіе и улучшеніе предметовъ потребленія составляетъ необходимое слѣдствіе свободной конкуренціи. Современная намъ промышленность стоитъ именно на этомъ пути. Не располагая неограниченнымъ количествомъ рукъ, она необходимо должна прибѣгать къ изобрѣтенію машинъ. Машинъ, писалъ одинъ изъ репортеровъ Парижской выставки 1867 года, можно назвать дѣйствительными невольниками человѣка, благодаря имъ возникла свобода человѣка. Что было причиной изобрѣтенія машинъ? Необходимость. Римская промышленность точно также, какъ и промышленность всего древняго міра, не знала этой необходимости. Ограниченная конкуренція, монополія производства и торговли, остававшихся въ рукахъ рабовладѣльцевъ, незначительный сбытъ товаровъ, безсиліе свободной промышленности—вотъ тѣ результаты, которые были неразлучны съ экономическимъ состояніемъ римскаго общества, гдѣ весь трудъ лежалъ на рабахъ. *Изобрѣтеніе машинъ есть слѣдствіе попытокъ облегчить трудъ человѣка.* Но въ древнемъ мірѣ такое облегченіе было не въ интересахъ рабовладѣльца, который и безъ этого видѣлъ въ рабѣ дешево стоющую и всегда готовую къ его услугамъ машину. Оно было и не въ интересахъ раба. Мы видимъ, что въ новомъ мірѣ изобрѣтеніе машинъ большею частію вышло изъ сословія свободныхъ ремесленниковъ, изобрѣтатели первые и воспользовались привилегією новаго изобрѣтенія; но рабъ, какое бы ни сдѣлалъ изобрѣтеніе, не могъ имъ пользоваться, напротивъ того оно должно было сдѣлаться досто-

<sup>60)</sup> Neque populo romano saturo quiequam potest. esse laetius. *Воптекусъ*, Aurelian. 47.



яніемъ его господина. „Нельзя требовать отъ невольника труда свойственнаго свободному человѣку. Почему? Потому что рабъ не обладаетъ умомъ свободного человѣка, говорить Упльямъ Чаннингъ.

За то въ древнемъ мѣрѣ мы видимъ развитіе такихъ искусствъ, которыя служили лишь къ поддержанію роскоши; но и въ этомъ случаѣ на художника смотрѣли, какъ на мастераго, живущаго механическимъ трудомъ. Нужно было для того, чтобы заслужить уваженіе въ обществѣ, родиться Фидіемъ или Полигетомъ, какъ замѣчаетъ Лукіанъ <sup>61)</sup>. „Мы удивляемся, говоритъ Плутархъ, прекрасной пурпуровой ткани, но на ткача мы смотримъ, какъ на презрѣннаго ремесленника“ <sup>62)</sup>. У аристократовъ римскихъ по мѣрѣ того, какъ исчезали возвышенныя цѣли жизни, являлась какая то странная, можно сказать, *болѣзненная приверженность къ изящнымъ предметамъ роскоши*; такимъ образомъ искусство теряло свой непосредственный интересъ, оно не служило выраженіемъ общечеловѣческаго стремленія къ изящному, а лишь потѣхой личнаго вкуса для празднаго богача, его игрушкой, дѣломъ его каприза. Это было своего рода безуміе или манія. Гортензій <sup>63)</sup> противникъ Цицерона, такъ любилъ мѣдную статую, изображавшую сфинкса, сдѣланную изъ Коринеской мѣди, что почти никогда не разставался съ нею. Консулъ Цестій не могъ жить безъ одной любимой статуи и даже бралъ ее съ собою въ сраженія. За Нерономъ всюду возили статую Амазонки. Плиній рассказываетъ, что одинъ консулъ до того любилъ кубокъ, сдѣланный изъ драгоцѣннаго камня, что стеръ поцѣлуями его края. Чтобы добыть какое-нибудь драгоцѣнное произведеніе искусства, люди богатые и властители прибѣгали къ всевозможнымъ преступленіямъ и несправедливостямъ. Антоній подвергъ проскрипціи Верреса, желая воспользоваться его изящною серебряною посудою и особенно прекрасными Коринескими вазами. Тотъ же Антоній подвергъ проскрипціи Ноннія, желая какимъ бы то ни было образомъ воспользоваться принадлежавшимъ ему перстнемъ съ рѣдкимъ опаломъ; но этотъ послѣдній вмѣсто

<sup>61)</sup> Лукіанъ, Сопъ, 9.

<sup>62)</sup> Плутархъ, 1 с.

<sup>63)</sup> Плиній, Hist. Nat. XXX, 18.

того, чтобы купить жизнь подаркомъ своей драгоцѣнности, бросилъ все свои богатства и убѣжалъ съ своимъ любимымъ перстнемъ изъ Рима. Плиній, рассказывая эти странные поступки, удивляется жестокости одного и безразсудному упрямству другаго <sup>63</sup>). Нѣкоторые изъ богачей сами занимались обработкой кубковъ и различныхъ дорогихъ украшеній. Рассказываютъ о Дрозиллѣ Ротундѣ, рабѣ импер. Клавдія, сдѣланномъ казначеемъ въ Испаніи, что онъ самъ старался вылить золотое плато въ пять сотъ фунтовъ и для этого устроилъ очень дорого стоявшій специальный горнъ. Имп. Вителлій самъ плавилъ драгоцѣнные металлы. Это *развитіе искусствъ, служившихъ для роскоши и прихоти, наносило неминуемый вредъ развитію искусствъ полезныхъ*. Въ то время, когда домъ богача былъ наполненъ изящными произведеніями роскоши, рабы его должны были истощать свои силы на приготовленіе предметовъ первой необходимости при помощи самыхъ первобытныхъ орудій; во всѣхъ аристократическихъ домахъ рабы мололи хлѣбъ на первобытныхъ ручныхъ мельницахъ. Намъ поражаютъ тонкой обработкой древнія лампы, дверные молотки, но мы замѣчаемъ, что не можетъ быть ничего грубѣе древнихъ замковъ. Вы въ древнемъ Римѣ поражены на каждомъ шагу массой непроизводительнаго, напраснаго труда. Но стоило ли облегчать трудъ невольника, когда это была несокрушимая и недорого стоящая машина? Въ домахъ богачей сотни невольниковъ проводили всю жизнь въ двиганіи мукомольныхъ мельницъ, они, какъ животныя, были запряжены въ оглобли и, ходя, двигали механизмъ; сотни рабовъ, сидя на корточкахъ, вышивали различныя ткани узорами; большая часть рабовъ работали скованные другъ съ другомъ цѣпами; дурно содержимые, они спали въ подземныхъ тюрьмахъ или эргастулахъ. *Раздѣленіе труда доходило до смѣшного* и иногда десять человѣкъ дѣлали то, что могъ сдѣлать одинъ. Вотъ прекрасное описаніе богатаго дома оставленное Климентомъ Александрійскимъ во II-мъ вѣкѣ. „Богачъ, пишетъ Климентъ, не хочетъ ни дѣлать самъ ничего, ни служить самому себѣ, и вотъ онъ прибѣгаетъ къ помощи рабовъ, онъ покупаетъ множество поваровъ, слугъ, подносящихъ кушанья, слугъ, разрѣзывающихъ мясо. Все

<sup>63</sup>) Плиній. Тамъ же, XXXV, 21.

эти слуги раздѣлены на разряды. Одни трудятся надъ приготовленіемъ того, что насыщаетъ его желудокъ, носятъ и подаютъ кушанья, красиво располагаютъ сласти, медовые соты и, какъ истинные архитекторы, устраиваютъ зданія изъ предметовъ, служащихъ для десерта. Другіе, какъ грифы, сторожатъ золото. Иные хранятъ посуду, сосуды для питья, готовятъ пиры. Другіе чистятъ вьючныхъ животныхъ. Накупаютъ трупы пѣвцовъ, толпы красивыхъ мальчиковъ. Горничныя заботятся о женскихъ нарядахъ. Есть рабы, завѣдывающіе зеркалами, париками, гребенками. Потомъ идутъ евнухи. Потомъ слѣдуютъ невольники, преимущественно изъ галловъ, которые носятъ на своихъ плечахъ въ носилкахъ женщинъ". Описаніе Климента нисколько не преувеличено. По свидѣтельству Сенеки, въ богатыхъ домахъ были рабы, которыхъ единственнымъ назначеніемъ было *красиво* разрѣзывать дичь при столѣ господъ. Они должны были достигать этого искусства уроками особаго профессора и долгое время должны были заниматься изученіемъ этого искусства. Ювеналъ говоритъ, что идеалъ этого искусства заключается въ умѣннѣ рѣзать подъ размѣръ музыки оркестра, разрѣзывать, какъ бы танцую и дѣлая пріятныя движенія по установленнымъ модою и обычаемъ правиламъ. Различныя приемы употреблялись, когда требовалось разрѣзать зайца или разрѣзать цыпленка. Невольникъ, мастеръ разрѣзывать, дѣлался необходимою въ домѣ богача; всякое иное занятіе было ему чуждо и лишь могло испортить его умѣлыя руки, такъ дорого купленные его господиномъ. У богача было нѣсколько гардеробщиковъ, назначенныхъ для завѣдыванія различными нарядами, и парадными, и утренними, и вечерними, и для пировъ, и тѣми одеждами изъ прозрачныхъ матерій называемыхъ *ventus texilis*, чрезъ которыя просвѣчивало нагое тѣло. Въ штатѣ невольниковъ, состоявшихъ при гардеробѣ господина или госпожи, были особые рабы, называвшіеся „*vestiplici*“, которыхъ должность состояла въ томъ, чтобы раскидывать предъ глазами господъ различныя матеріи и переворачивать ихъ, въ ожиданіи, которая изъ нихъ понравится капризному вкусу богача. Что еще сказать о толпѣ рабовъ, завѣдывавшихъ различными кладовыми господъ своихъ, которыя часто наполнены были неисчислимыми драгоценностями? Въ комнатахъ вокругъ стѣнъ стояли софы изъ слоновой кости,

изъ черепахи, изъ массивнаго серебра, золотые столы, иногда стоившіе суммы *сенаторскаго ценза* (*senatoris census* = 240000 франковъ) <sup>65)</sup> покрытые коврами въ 800000 сестерцій <sup>66)</sup>. Иногда на столахъ сенаторовъ при пирахъ становили серебряныя и золотыя украшенія, которыя едва было подь силу поднять двумъ рабамъ молодымъ и сильнымъ. Тертуліанъ <sup>67)</sup> говорить, что богачи ходили по улицамъ въ золотыхъ сандаляхъ, осыпанныхъ драгоценными камнями, которые блестяли, когда ихъ владѣлецъ ступалъ въ грязь. Понятно само собою, что цѣлыя толпы рабовъ, подобно грифамъ, безмолвныхъ и неподвижныхъ, должны были охранять подобныя груды сокровищъ. Климентъ говорить о рабахъ и рабыняхъ, служившихъ при уборныхъ своихъ господъ. До сихъ поръ не рѣдкость видѣть на могильныхъ памятникахъ древнихъ римскихъ матронъ ихъ изваянія, окруженныя толпою рабынь, изъ которыхъ одна держитъ зеркало, другая гребень и т. д. На женскихъ бюстахъ временъ императоровъ мы видимъ самыя мудренныя (*tutulus*) прически, состоящія изъ нѣсколькихъ рядовъ локоновъ. Для этихъ причесокъ существовали особыя мастерицы изъ рабынь и притомъ для каждаго рода прически особыя спеціалистки, каждой такой спеціалисткѣ доставалось искусство дѣлать прически нѣсколькими мѣсяцами труда <sup>68)</sup>. Юрисконсулты даже спорили, чрезъ сколько времени обученія можно давать званіе мастерицы (*ognatrix*) такой рабынь <sup>69)</sup>. Однимъ словомъ нельзя перечислить всѣхъ рабовъ, назначенныхъ для самыхъ пустыхъ должностей при дворѣ римскаго богача. Въ одной надписи на памятникѣ въ Колумбаргѣ, находящемся у воротъ св. Севастіана, въ Римѣ, исчисляется 32 раба, прибывшіе въ свитѣ одного путешественника, пріѣхавшаго чъ Римъ и тамъ умершаго; между тѣмъ этотъ путешественникъ былъ не болѣе, какъ разбогатѣвшій рабъ. Иногда путешествующій богачъ вель съ собою тысячи рабовъ, между которыми были даже хоры музыкантовъ. Можно представить себѣ, какая суматоха происходила въ домѣ богача, когда какое-либо знатное лицо удостоивало

<sup>65)</sup> Сепека, De Benef. VII, 9.

<sup>66)</sup> Плиній, Hist. nat. XXXIII, 51 XXXIV, 8.

<sup>67)</sup> Тертуліанъ, De Habitu mulierum.

<sup>68)</sup> Колумелла, Dere rust. Praef.

<sup>69)</sup> Марціанъ, Digest. XXXII, 65, § 3.

его своимъ посѣщеніемъ и какая орда слѣдовала за императоромъ. Когда начиналось пиршество, по случаю прибытія высокаго гостя, то сотни хорошенькихъ дѣтей окружали пирующихъ и сидѣли у ихъ ногъ; это были дѣти всѣхъ націй, подобранныя по возрасту; по цвѣту, по націямъ—это были тѣ самыя толпы пѣвцовъ и пѣвицъ, о которыхъ упоминаетъ Климентъ. Особые педагоги назначены были для воспитанія и дрессировки этихъ несчастныхъ дѣтей; эти дрессировщики ускорили искусственно и преждевременно ихъ развитіе и физическое и нравственное. Были особые мастера, одѣвавшіе этихъ пѣвцовъ къ лицу и украшавшіе ихъ драгоценностями. Но, увы, дѣти эти недолго тѣшили своихъ господъ; преждевременное, неестественное ихъ развитіе сводило въ раннюю могилу; они, какъ цвѣты, нѣжные и delicate, скоро распускались, но и скоро гибли. На могилахъ этихъ рано погибшихъ несчастныхъ созданій господа ставили памятники съ подписью *brevis voluptas*, что можно перевести: „Рабы для потѣхи не живутъ долго“. Вообще въ домахъ римскихъ богачей отъ тяжелаго труда или отъ ослабляющей праздности (средины не было) рабы гибли скоро и большими массами; производительность ихъ была также очень незначительна. Сами древніе рабовладѣльцы сознавали это: цѣна раба, не бывшаго прежде рабомъ, стояла на невольничьемъ рынкѣ выше, чѣмъ цѣна раба, испытавшаго невольничье иго, хотя бы въ теченіе непродолжительнаго времени. Рабство быстро ослабляло и тѣло и душу, рабы скоро обезсиживали, а въ слѣдующихъ поколѣніяхъ признаки слабости тѣла и тупости ума дѣлались еще замѣтнѣе. Если бы рабство въ древнемъ мірѣ продолжилось еще нѣсколько столѣтій, то вся цивилизація древняго міра превратилась бы въ варварство. *Во времена имперіи не только всѣ механическія производства были въ полномъ застоѣ, но рабство повліяло и на состояніе изящныхъ искусствъ.* Умные люди и тогда замѣчали, что съ конца 1-го вѣка началось сильное паденіе искусства. Около временъ Флавіевъ скульптура еще держалась своихъ прежнихъ великихъ преданій, но живопись явно шла къ своему упадку, болѣе и болѣе превращаясь въ декоративную и орнаментальную живопись и теряя свой характеръ выразительности, чистоты и изящества. Плиніи сознается, что въ его времена живопись потеряла свое жизненное значеніе и сдѣлалась слугою чувствен-

ности, каприза и празднаго любопытства. „Она не только не въ силахъ выразить душу, говорить этотъ писатель, но потеряла секретъ рисовать тѣло: вялость и праздность разрушили искусство“. Слова въ высшей степени многозначительныя; свободный человѣкъ оставилъ служеніе искусству и отдалъ его въ руки раба, и это искусство должно было потерять свое мировое значеніе и погибнуть безвозвратно.

*На земледѣліе, которое составляетъ самую питательную артерію въ жизни государства, рабство точно такъ же какъ и на промышленность, наложило свою тяжелую руку. Изъ этой отрасли государственнаго богатства оно изгнало свободный трудъ и небрежной обработкой земли истощило богатую нѣкогда почву Италіи, а затѣмъ и почву провинцій великой римской имперіи.*

Прежде всего необходимо выяснитъ, какимъ образомъ рабскій трудъ нашелъ широкое примѣненіе къ обработыванію земли въ римской имперіи. Древніе законы, насколько возможно, ограждали захватъ общественной земли и предупреждали сосредоточеніе поземельной собственности въ однихъ рукахъ, какъ бы предвидя, что огромные домены и латифундіи богачей разовьютъ и рабство. Еще за 365 лѣтъ до Р. Х. былъ проведенъ въ римской республикѣ законъ, по которому каждый гражданинъ могъ пользоваться участкомъ общественныхъ полей (*ager publicus*) въ размѣрѣ, не превышающемъ 500 югеровъ. Это былъ законъ Ливінія Стола. Другимъ закономъ установлено даже непремѣнное число свободныхъ людей, которыми обязанъ былъ пользоваться каждый хозяинъ для надзора за работами или для обработыванія своего участка. Очевидно, законы эти имѣли въ виду предупредить эмиграцію земледѣльческаго сословія. Но въ римской республикѣ никогда долго не удерживались старыя учрежденія, направленные къ ея благу. Усилія богачей и злоупотребленія властей довели дѣло до того, что чрезъ 400 лѣтъ почти не осталось на почвѣ Италіи свободныхъ земледѣльцевъ. Побѣды республики не обогащали свободныхъ гражданъ Рима, но напротивъ доводили большинство ихъ до нищеты. Каждый сельскій хозяинъ, отправляясь на войну, оставлялъ безъ присмотра свое хозяйство и въ большинствѣ случаевъ его участокъ закладывался семьею, а потомъ продавался за долги съ публичнаго торга. Въ

случаѣ счастливаго окончанія войны, патриціи захватывали еще больше себѣ земли, а поземельная собственность въ Италіи ускользала изъ рукъ гражданъ небогатыхъ. Кромѣ того честолюбцы, борвшіеся между собою въ послѣдніе дни республики, какъ скоро брали верхъ надъ противниками, тотчасъ же спѣшили вознаграждать своихъ приверженцевъ и, отнимая поземельные участки у свободныхъ людей, отдавали ихъ людямъ своей партіи. Сулла изгналъ населеніе цѣлыхъ мѣстностей и водворилъ своихъ ветерановъ на земляхъ отнятыхъ у владѣльцевъ. Съ другой стороны, солдаты, сдѣлавшись вдругъ собственниками, не могли охотно и умѣло приняться за хозяйство; потому они скоро раззорялись, или проматывая, или же продавая за безцѣнокъ свои участки богачамъ. Изданы были законы, запрещавшіе ветеранамъ продажу земель; но эти законы лишь способствовали крайнему упадку цѣны на земли и все-таки въ концѣ концовъ имѣли своимъ слѣдствіемъ покупку этихъ земель богачами. Распродажа земли образовала классъ недовольныхъ, и замѣчательно, что въ заговорѣ Катилины участвовала большая часть раззоренныхъ землевладѣльцевъ и преимущественно ветерановъ, обогатившихся при Суллѣ <sup>70)</sup>. Самыя проскрипціи способствовали къ обогащенію исключительно нѣкоторыхъ; стоило донести какому-либо землевладѣльцу на сосѣдей новому правительству, какъ на людей приверженныхъ къ старому правительству, и доносчику доставались ихъ участки. Такъ обогатился, по словамъ Цицерона, Вальгій, дѣдъ трибуна Руллуса <sup>71)</sup>; такъ обогатился Гирпинъ, захватившій при Суллѣ четвертую часть Самнитскихъ полей. Страхъ былъ такъ великъ, что одинъ изъ клеветовъ Суллы его отпущеникъ, приобрѣлъ поземельный участокъ Росція, стоившій 1230000 рублей за 400 рублей; хозяинъ радъ былъ отдать и за эту цѣну свою собственность, чтобы не потерять ее даромъ <sup>72)</sup>. Потопленіе земель, какъ выражается Квинтиліанъ, шло прогрессивно, но въ различныхъ частяхъ Италіи неодинаково: въ нѣкоторыхъ частяхъ ея малоземельные владѣльцы изгнаны въ I-мъ вѣкѣ, а въ другихъ оставались до III-го вѣка.

<sup>70)</sup> Цицеронъ, In Catilinam, II, 9.

<sup>71)</sup> Цицеронъ, De lege agraria III, 4.

<sup>72)</sup> Цицеронъ, Pro Roscio Amerino, 43.

Въ сочиненіяхъ Горация, Квинтиліана и Плинія мы, какъ будто, слышимъ отголоски грознаго пророческаго слова. *Горе вамъ, пристроивающіе домъ къ дому, присоединяющіе поле къ полю, такъ что другимъ не остается мѣста и какъ будто вы одни поселены на землѣ.* (Исаіа V, 8). Квинтиліанъ выразилъ несправедливый притѣсненія богачей и тяжесть положенія тогдашнихъ мелкихъ поземельныхъ собственниковъ въ маленькой, но превосходно-обработанной драмѣ. Вотъ ея содержаніе: богачъ имѣетъ сосѣдомъ свободнаго бѣдняка, у котораго на его участкѣ устроенъ пчельникъ. Богачу непріятно, что на цвѣтахъ его сада непрошенныя пчелы собираютъ медъ; онъ приказываетъ вылить на цвѣты сосудъ съ ядомъ и пчелы у сосѣда умираютъ. Бѣднякъ огорченъ и выражаетъ свою печаль въ грустномъ монологѣ. Онъ приводитъ себѣ на память, какъ цвѣла прежде вся эта мѣстность, гдѣ теперь остался лишь его участокъ; раздѣленная на малые участки эта страна въ былыя времена цвѣла, подобно корзины съ цвѣтами, но богачъ захватилъ всѣ эти земли, которыя питали толпу бѣдняковъ, и превращаетъ ихъ въ свои сады и парки и даже въ пустыри, притѣсненіями онъ заставляеть бросить свое добро сосѣдей, разрушаетъ ихъ древнія святыни и всѣ они удаляются, ломая руки въ нѣмомъ отчаяніи; ихъ жены и дѣти съ близъ — лежащаго холма бросаютъ прощальный взглядъ на своихъ родныхъ ларовъ. Но не помогаютъ бѣдняку ни жалобы, ни старанія умиловить расхолодившагося сосѣда, разгнѣваннаго пчелами, онъ не хочетъ принять отъ бѣдняка въ подарокъ меда, лучшаго во всей странѣ, ему хочется только одного имѣть сосѣдомъ богача и въ концѣ концовъ онъ вытѣсняется съ участка своего бѣднаго сосѣда. „Итакъ ненасытная жадность богачей готова превратить всю страну въ пустыню“ восклицаетъ Квинтиліанъ въ заключеніе<sup>73)</sup>. Изъ документа оффиціальнаго, именно изъ письма Тиверія къ Сенату въ 22 году нашей эры, видно, что у богачей его времени составились огромныя домены, на которыхъ занимались земледѣіемъ цѣлыя арміи рабовъ, равныя по численности отдѣльному небольшому государству. Тогдашніе государственные люди, какъ напримѣръ Се-

<sup>73)</sup> Квинтиліанъ, Declamatio XIII. II.



нека <sup>74)</sup>, видѣли въ этихъ арміяхъ рабовъ, въ этомъ сосредоточеніи въ однихъ рукахъ поземельной собственности скорую гибель имперіи, но ихъ голосъ былъ голосомъ, вопіющимъ въ пустынь, и узурпація аристократовъ дошла до того, что, по свидѣтельству Плинія <sup>75)</sup>, при Неронѣ шестеро богачей захватили себѣ половину провинці Африки. Одна надпись <sup>76)</sup>, сохранившаяся въ одной виллѣ богача по Латинской дорогѣ и принадлежащая къ 134 году по Р. Х. свидѣствуетъ, что за сто лѣтъ на ея мѣстѣ существовало цѣлое довольно большое селеніе (*pagus*), имѣвшее свое управленіе. Такъ въ Италіи быстро исчезалъ свободный земледѣльческій элементъ. Лишь одна только тѣ мѣстности, гдѣ были обширныя болота, гдѣ свирѣпствовала гибельная малярія, богачи оставляли неприкосновенными и тамъ то гнѣздились бѣдные собственники, уцѣлѣвшіе отъ общаго потопа, наводнившаго сторону невольниками. Къ чести императоровъ должно сказать, что они старались поддержать бѣдныхъ собственниковъ введеніемъ ипотекъ, процентъ съ оборотнаго капитала ко орыхъ шелъ на содержаніе бѣдняковъ и сиротъ. Изъ надписи найденной въ Вейѣ <sup>77)</sup>, мы видимъ, что Траянъ именно этими мѣрами хотѣлъ помочь бѣдному сельскому населенію; но эта попытка его спасти свободный трудъ отъ гибели, поддержанная преемниками его до Септимія Севера, не принесла пользы, и между надписями, принадлежащими къ 3-му вѣку, нѣтъ уже ни одной, которая бы давала намъ поводъ думать, что эти мѣры принесли земледѣлю существенную пользу, хотя мы и не знаемъ прямыхъ причинъ, по которымъ это предпріятіе не удалось. Можно предполагать, что земля потеряла свою цѣнность чрезъ возраставшій ввозъ въ Италію иностранной пшеницы и бѣдняки едва могли вносить прямые налоги; такимъ образомъ ипотeki разрушались, а земли, обремененныя долгами, переходили къ богатымъ владѣльцамъ. Объ этомъ есть намекъ въ законахъ Константина Великаго <sup>78)</sup>.

<sup>74)</sup> Сенека, Ер. 89.

<sup>75)</sup> Плиній, Hist. nat. XVII, 7.

<sup>76)</sup> Де-Росси, Bull. di archeologia christian. 1873 г., p. 87.

<sup>77)</sup> Орелли, № 89, 784, 3363.

<sup>78)</sup> Codex Theodos. IX, 1.

Язва Италіи въ скоромъ времени перешла и на Востокъ—тамъ точно такъ же начался „захватъ земель богачами“ какъ выражается одинъ оофициальный документъ времени Константина. Какъ на западъ слышались жалобы на это зло со стороны лучшихъ людей древняго міра, такъ и здѣсь слышались голоса христіанскихъ пастырей. Въ этомъ случаѣ замѣчательны рѣчи св. Григорія Назіанзена <sup>79)</sup>. На Западѣ старый консулъ Лигурин и Эмилиа, а потомъ бывший епископомъ Милана св. Амвросій также жалуется на богачей его времени, „раздвигающихъ безъ конца предѣлы своихъ наслѣдственныхъ полей, присоединяющихъ домень къ домену <sup>80)</sup>..... выгоняющихъ бѣдняковъ изъ ихъ отеческихъ наслѣдій.... и вмѣсто сосѣдства себѣ подобныкъ людей, расширяющихъ вокругъ своихъ жилищъ парки для обиталища дикихъ звѣрей, строящихъ хлѣбны для животныхъ и разрушающихъ жилища человѣческія..., бѣдняки бѣгутъ въ другія страны, увозя своихъ дѣтей, а ихъ жены плачутъ, какъ бы совершая погребеніе своихъ мужей“ <sup>81)</sup>. Кто же водворялся на земляхъ бѣдняковъ, изгнанныхъ изъ отечества, вокругъ парковъ и дворцовъ богачей? Невольники и они лишь одни мало по малу составили сельское народонаселеніе.

Когда богачи постепенно захватили въ свои руки общественныя земли, то на первыхъ порахъ свободнымъ людямъ оставалась еще нѣкоторая возможность заниматься земледѣльческимъ трудомъ, а именно: они могли дѣлаться фермерами на земляхъ богачей или же служить работниками по найму у богатыхъ землевладѣльцевъ, но невольничество мало по малу выжило ихъ и отсюда.

Римскіе богачи въ томъ случаѣ, если обработка земли на ихъ доменахъ происходила не подъ личнымъ ихъ управленіемъ, употребляли три способа управленія своими полями. Въ первомъ случаѣ они поставляли во главѣ своего хозяйства человека свободнаго, мызника, фермера или собственника — *колона*. Второй способъ веденія сельскаго хозяйства состоялъ въ томъ, что управляющимъ имѣніями назначался или свободный человекъ

<sup>79)</sup> Григорій Назіанзень, Oratio XVI. In patrem tacentem. 18, 19.

<sup>80)</sup> Св. Амвросій, Hexam. V, 9.

<sup>81)</sup> Тамъ же, De Nabuthe Israelita I, 12.

или рабъ, который велъ хозяйство господина, какъ собственникъ, замѣнявшій его вполнѣ. Въ 3-мъ случаѣ господинъ отдавалъ человѣку свободному или рабу свое имѣніе въ аренду и всѣ продукты хозяйства шли въ его пользу, за исключеніемъ извѣстнаго количества ихъ, взимаемаго хозяиномъ въ уплату за аренду. Во всѣхъ трехъ случаяхъ, кто бы ни управлялъ доменами римскаго, богача, обработка полей производилась посредствомъ рабовъ. Управитель во всѣхъ трехъ случаяхъ былъ полновластнымъ господиномъ надъ рабами и пользовался полною довѣренностью своего властелина. Въ большинствѣ случаевъ онъ имѣлъ семью, извѣстное положеніе и достатокъ, которые далеко ставили его выше остальныхъ рабовъ. Если онъ былъ рабъ, то господинъ не смѣшивалъ это довѣренное лицо съ толпою своихъ рабовъ; онъ даже предполагалъ въ немъ нѣкоторыя нравственныя качества. Колумелла въ своемъ сочиненіи о „сельскомъ хозяйствѣ“ именно требуетъ нравственныхъ качествъ отъ управляющаго, впрочемъ съ оговоркой „на столько, на сколько способна къ усвоенію ихъ душа раба“<sup>82</sup>). Остальной персоналъ хозяйственной фермы, обрабатываемой невольниками, причислялся скорѣе къ разряду машинъ, нежели къ существамъ одушевленнымъ. Варронъ трактуетъ рабовъ земледѣльцевъ, какъ движимость фермы, говоря что ферма должна быть снабжена троякаго рода движимостью: *неодушевленной* (идеи земледѣльческими орудіями), *безсловесной* (животными) и *словесной* (рабами)<sup>83</sup>). Почти во всякомъ доменѣ, гдѣ обработка земля производилась руками рабовъ, личный ихъ составъ доходилъ до значительныхъ цифръ; потому что на всякой фермѣ были и кузнецы, и портные, и другіе мастера изъ рабовъ же. Хозяинъ фермы, наполненной невольниками, преимущественно старался обходиться собственными средствами, не заимствуя ничего отъ сосѣднихъ фермъ.

Сначала на нѣкоторыхъ доменахъ свободные люди хозяйничали, нанимая фермы отъ владѣльцевъ, но эти свободные земледѣльцы мало-по-малу исчезали. Во 2 вѣкѣ начинаютъ исчезать и свободные управляющіе и арендаторы, ихъ также замѣняютъ рабы. Плиній Младшій<sup>84</sup>) оставилъ въ своихъ письмахъ описа-

<sup>82</sup>) Колумелла, De re rust. I, 8.

<sup>83</sup>) Варронъ, De re rust. I, 17.

<sup>84</sup>) Плиній младшій, Epist. 19, книга III.

ніе тѣхъ бѣдствій, которыя испытывало въ его время италіанское хозяйство. Земля, по словамъ Плинія, въ его время болѣе и болѣе истощалась, благодаря отсутствію колоновъ, число которыхъ со дня на день уменьшается, вслѣдствіе жестокости и притѣсненій владѣльцевъ земли. Въ другомъ письмѣ онъ уведомляетъ одного изъ своихъ друзей, что имѣетъ намѣреніе уничтожить фермеровъ на своихъ земляхъ и раздать земельные участки колонамъ из-полу, а наблюдателями за трудомъ этихъ послѣднихъ назначить рабовъ. Какъ малъ былъ заработокъ этихъ колоновъ видно изъ сочиненія о хозяйствѣ Катона <sup>85)</sup>. На самой худшей и трудной для обработки почвѣ колонъ получалъ въ свою пользу  $\frac{1}{8}$  изъ урожая, на лучшей —  $\frac{1}{8}$ . Такимъ образомъ *подъ давленіемъ рабства исчезли съ почвы древняго міра мало-по-малу три рода свободныхъ земледѣльцевъ: собственники, фермеры и работники*. Бѣдняки иногда нанимались для земледѣльческой работы къ богатымъ собственникамъ наравнѣ съ рабами, но плата была слишкомъ низка, а повысить ее хозяину, пользовавшемуся даровымъ трудомъ рабовъ, было невыгодно. Правда въ хозяйствѣ бывають такія минуты, когда дорога каждая пара рукъ, напримѣръ въ страдное время, но и въ этомъ случаѣ конкурентами свободныхъ работниковъ скоро появились цѣлыя толпы поденщикомъ номадовъ, которыхъ приводили въ Италію особые подрядчики (мансірег) изъ Азіи, Иліріи и Египта <sup>86)</sup>. Наконецъ свободные работники мало-по-малу дошли до такого состоянія, что работали въ имѣніяхъ богачей не за плату, а лишь изъ-за пищи и одежды. Большая часть этихъ несчастныхъ силою обращалась въ рабство могущественными владѣльцами, для которыхъ законъ не былъ писанъ <sup>87)</sup>. Вслѣдствіе гражданскихъ войнъ въ послѣдніе годы республики безпорядки и самовластіе дошли до такой степени, что рабовладѣльцы высылали вооруженныя шайки на большія дороги и эти сбирры захватывали силою путешественниковъ, не обращая вниманія на то, были ли это свободные люди или чужіе невольники и обращали ихъ въ рабство, насильно приводя

<sup>85)</sup> Катонъ, De re rustica 130.

<sup>86)</sup> Варронъ, De re rust. I, 17.

<sup>87)</sup> Цицеронъ, Pro Cluentio, 7.

въ *эргастулу* <sup>86)</sup> <sup>89)</sup>). Августъ приказалъ строго наказывать та-  
кихъ разбойниковъ и по временамъ осматривать эргастулы,  
чтобы освобождать несчастныхъ, захваченныхъ насильно жад-  
ными рабовладѣльцами <sup>90)</sup>). Бывали случаи, что свободныхъ лю-  
дей скрывали въ эргастулѣ по ихъ желанію, изъ страха военной  
службы <sup>91)</sup>). Изъ распоряженія императора Адриана <sup>92)</sup>, которымъ  
запрещается свободныхъ работниковъ помѣщать въ одной эрга-  
стулѣ съ рабами, видно, что въ послѣдующій вѣкъ бѣдность и  
тяжелые налоги заставили большинство бѣдняковъ перейти изъ-  
за куска хлѣба въ эргастулы богатыхъ собственниковъ. *Итакъ  
земледѣльческой невольный трудъ, мало-по-малу поглотивъ трудъ  
свободный, одинъ воцарился въ доменахъ богачей.*

Плиній Старшій описываетъ грустнымъ эпическимъ тономъ  
подавляющее вліяніе рабства на древнее земледѣліе. „Земля,  
говорить онъ <sup>93)</sup>, прежде трепетавшая радостію, когда плугъ,  
управляемый рукою консула, открывалъ ея нѣдра, въ настоящее  
время попирается скованными ногами и остается безплодною  
подъ обремененными оковами руками рабовъ. Обработка полей  
людьми, заключенными въ эргастулу, очень жалка, какъ жалко  
все то, что дѣлается руками человѣка, преданнаго отчаянію.  
„Дѣйствительно на поляхъ богачей работали рабы, окованные  
цѣпями (*vinci*), потому что для земледѣлія назначались или рабы  
провинившіеся предъ своимъ господиномъ, рабы бѣглецы или  
проданные за низкую цѣну другими владѣльцами, по причинѣ  
ихъ непокорнаго свободо-любиваго характера; сюда же ссыла-  
лись изъ богатаго аристократическаго дома тѣ изъ рабовъ,  
приближенныхъ къ господину, которые или по старости, или по  
увѣчью уже негодились для прежней службы. Этотъ послѣдній  
разрядъ рабовъ, привыкшихъ къ праздности, и въ деревнѣ меч-  
талъ, по выраженію Горация <sup>94)</sup>, о римскихъ увеселеніяхъ, о ба-  
няхъ, о привѣтливыхъ харчевняхъ, о ласковыхъ олейтшицахъ.

<sup>86)</sup> Спарціанъ, *Adrianus*, 17.

<sup>89)</sup> Помѣщеніе болѣею частію подземное или тюрьма для невольниковъ.

<sup>90)</sup> *Светоній*, *August.* 32.

<sup>91)</sup> *Светоній*, *Fiberius*, 8.

<sup>92)</sup> *Спарціанъ*, *Adr.* 18.

<sup>93)</sup> Плиній, *Hist. natur.* XVIII, 17.

<sup>94)</sup> *Горцій*, I *Ep.* XIV, 15—26.

Могли ли эти рабы работать усердно? Могъ ли ихъ трудъ равняться труду свободнаго человѣка, который предлагаетъ все стараніе къ удобренію почвы различными туками, который улучшаетъ, сколько можетъ, самое производство работъ на своемъ полѣ и вкладываетъ всю свою душу въ свой трудъ? Плиній замѣчаетъ <sup>95)</sup>, что въ его время перестали любить землю; а землю нужно любить, чтобы она была щедра. Во времена Цицерона <sup>96)</sup> еще встрѣчались римляне древняго вѣка, которые питали уваженіе и любовь къ земледѣлію и внушали своимъ дѣтямъ, что это занятіе почтеннѣе многихъ другихъ профессій. Но это продолжалось недолго, сначала управленіе республикой, а потомъ Имперія привлекла всѣ древнія фамиліи въ Римъ такъ, что по свидѣтельству Колумеллы <sup>97)</sup>, въ его время жизнь и хозяйство въ деревнѣ считались „недостойною тратою времени, занятіемъ неприличнымъ для свободнаго человѣка“. Богачъ временъ императоровъ почти не посѣщалъ своихъ доменовъ, чтобы не испортить своего благодушнаго спокойствія жалобами и дрязгами своихъ фермеровъ и управителей; для него покойнѣе было получать доходы издалека <sup>98)</sup>. Перѣхатъ въ деревню значило впасть въ немилость, что для вельможи временъ Имперіи было страшнѣе смерти. Богачи такъ мало цѣнили свои наследственныя земли, что продавали свои помѣстья для удовлетворенія своихъ пустыхъ прихотей. Чтобы купить вазу изъ Коринѣскаго металла, богачъ временъ Цицерона <sup>99)</sup> продавалъ ферму. Марціалъ говоритъ <sup>100)</sup>, что для покупки золоченой колесницы богачъ бросалъ на воздухъ доходъ цѣлаго домена. Римскому аристократу, обладавшему несмѣтными богатствами, казалось дѣломъ низкимъ входить въ хозяйственные расчеты и наблюдать, какъ обрабатываются его земли. Потому богатая нѣкогда Италія покрылась пустынями, а ея почва истощалась до послѣдней степени. Всемирныя побѣды и завоеванія Рима еще болѣе способствовали къ упадку земледѣлія во всей Италіи. По завоеваніи нѣкоторыхъ областей, онѣ

<sup>95)</sup> Плиній, Hist. nat. XVIII, 4.

<sup>96)</sup> Цицеронъ, Pro Roscio Amerino 7, 15, 16, 17.

<sup>97)</sup> Колумелла, I, Praef.

<sup>98)</sup> Пл. млад., Epist. III, 19.

<sup>99)</sup> Цц., Pro Ros. Am. 46.

<sup>100)</sup> Марціалъ, II, 62; XII, 16, 33.

обложены были натуральными повинностями въ пользу Рима. Хлѣбъ доставлялся въ Римъ изъ Сардиніи, Египта и остальной Африки въ извѣстномъ узаконенномъ количествѣ ежегодно, какъ дань. При Августѣ провинціи доставляли въ Римъ различнаго хлѣба около 810 милліоновъ фунтовъ ежегодно; изъ этого количества 200000 были раздаваемы народу даромъ <sup>101)</sup>. По выраженію Цицерона <sup>102)</sup>, „провинціи сдѣлались земледѣльцами, работавшими для прокормленія Рима“. Кончилось тѣмъ, что свободные земледѣльцы Италіи бросили земли и устремились въ Римъ, чтобы жить на чужой счетъ, въ праздности, не понимая того, что все населеніе Рима было въ полной зависимости отъ случая. Еще Тиверій сказалъ <sup>103)</sup>, что римляне находятся въ полной зависимости отъ волнъ моря и отъ бурь и могутъ умереть среди своихъ раззолоченныхъ дворцовъ голодною смертью“.

Земли богачей, отданныя на произволъ управителей—работъ кое-какъ обрабатывались, при посѣвѣ половина зерна разворывалась и производительность почвы все болѣе и болѣе уменьшалась отъ истощенія почвы, а отчасти отъ нерадѣнія и систематическаго обмана и расхищенія. Иногда по винѣ управляющаго и рабовъ доменъ богача терялъ всю свою прежнюю цѣну. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ отпущенники изъ рабовъ получали въ награду часть господскихъ земель, обрабатываемыхъ рабами, и тотчасъ эти участки возвышались въ цѣнѣ, производили прекрасный хлѣбъ и давали необыкновенный доходъ, такъ что сосѣди рабовладѣльцы подозрѣвали ихъ въ волшебствѣ или магіи. „Отчего у насъ, недавнихъ рабовъ, лучше идетъ дѣло, чѣмъ у господъ, оправдывался отпущенникъ—сосѣдъ. Рабы наши не изнурены, кормимъ мы ихъ наубой, одѣты они тепло, сошники наши выточены, заступы легки и тверды, повозки прочны, волю сильны. Присоедините ко всему этому, что мы трудимся сами, не спимъ ночей, вездѣ доглядываемъ. Вотъ въ чемъ состоитъ наше колдовство <sup>104)</sup>“. Такимъ образомъ сельско-хозяйственная магія все болѣе и болѣе дѣлалась искусствомъ недоступнымъ для

<sup>101)</sup> Гумберта, слово «Annona» въ Diction. des antiq. Grèques, стр. 276 и 277.

<sup>102)</sup> Циц., II Ver. III, 43.

<sup>103)</sup> Тацитъ, Ann. III, 54.

<sup>104)</sup> Плиній, Hist. nat. XVIII, 8.

управителейъ землями римскихъ богачей. Еще хуже обрабатывались земли внѣ Италіи въ доменахъ аристократовъ, захваченныхъ ими въ различныхъ, часто отдаленныхъ, провинціяхъ, наблюдать за которыми было еще труднѣе.

*Рабскій трудъ, разоривъ имѣнія богачей, довелъ ихъ до такого истощенія, что обработка ихъ едва окупала содержаніе рабовъ, При томъ цѣна на рабовъ возвысилась, число ихъ уменьшилось такъ, что все это, взятое вмѣстѣ, привело владѣтелей доменовъ къ мысли оставить вовсе земледѣліе и превратить поля свои въ пастбища. Это было одно изъ горькихъ послѣдствій рабства и нужно сознаться, послѣдствіе самое ужасное. Варронъ, жившій въ концѣ республики, замѣчаетъ <sup>105)</sup>. „Пастухи, основатели Рима, болѣе всего заботились о томъ, чтобы сдѣлать своихъ потомковъ осѣдыми земледѣльцами; дѣти презираютъ ихъ волю и опять обращаются къ скотоводству“. И вотъ Италія въ извѣстныя времена года покрывалась огромными стадами, и конными пастухами—невольниками, вопреки закону Цезаря, повелѣвавшему владѣльцамъ стадъ имѣть по крайней мѣрѣ треть вольныхъ пастуховъ <sup>106)</sup>. Пастухи перекочевывали съ мѣста на мѣсто, съ своими женами и со всѣмъ скарбомъ; они жили въ палаткахъ въ шалашахъ, какъ въ первобытныя времена. Мало-по-малу пастухи превратились въ разбойниковъ свирѣпыхъ, не знавшихъ жалости <sup>107)</sup>. Изъ бѣглыхъ рабовъ составились разбойничьи шайки, укрывавшіяся среди пастуховъ. Съ наглою смѣлостью они нападали на селенія колонновъ, раззоряли цѣлыя околицы. Разумѣется, всѣ рабы сочувствовали этимъ рыцарямъ большихъ дорогъ. Въ IV вѣкѣ разбойничество въ Италіи вполнѣ сформировалось, шайки являлись быстро и ускользали столь же быстро въ горы на своихъ сильныхъ и быстрыхъ коняхъ. Тщетно императоры Гонорій, Валентинъ и Валентъ <sup>108)</sup> издавали указы, запрещавшіе пастухамъ имѣть лошадей. Въ 409 году пастухи и разбойники вполнѣ ассимилировались. Дороги сдѣлались опасными отъ множества грабителей. *Вся цивилизація, благодаря**

<sup>105)</sup> Варронъ, De re rust. II, Proemium.

<sup>106)</sup> Тамъ же и Светонія, Caesar. 42.

<sup>107)</sup> Тацитъ, Annal. IV, 27.

<sup>108)</sup> Cod. Theodos. IX, XXX, 1, 2, 5.



рабству, должна была сдѣлать поворотъ къ эпохамъ варварства. Бѣглые рабы сдѣлались родоначальниками тѣхъ бандитовъ, которые и доселѣ свирѣпствуютъ въ Аbruццахъ.

Любопытны при этомъ мѣры императоровъ противъ стремительнаго потока всепоглощающаго рабства. Во-первыхъ, императоры пытались возстановить мелкую поземельную собственность и воспроизвести классъ свободныхъ крестьянъ. Къ этому повидимому могла способствовать постоянно понижавшаяся цѣна на земли. Ко временамъ Траяна земли потеряли двѣ и даже до трехъ пятыхъ своей номинальной цѣнности<sup>109)</sup>. Нерва воспользовался этимъ обстоятельствомъ, чтобы скупить большое количество земель и раздать ихъ бѣднякамъ; но бѣдный классъ такъ уже былъ развращенъ праздностью, что не хотѣлъ и не умѣлъ довольствоваться трудовой жизнію земледѣльца. Александръ Северъ пытался давать займы значительныя суммы безъ процентовъ для покупки земель съ тѣмъ, чтобы взятый капиталъ владѣльцы выплачивали ежегодною частію своихъ произведеній въ натурѣ; но и эта мѣра не имѣла успѣха, такъ что Пертинаксъ возвратился къ мѣрамъ Нервы и началъ даромъ раздавать хорошія земли; но и это оказалось бесполезнымъ: молодежь изъ провинцій толпами стремилась въ Римъ, гдѣ могла вести праздную жизнь на счетъ государства. Люди почтенные, по выраженію Варрона<sup>110)</sup>, бросали свой плугъ, чтобы въ Римѣ рукоплескать въ циркѣ и театрѣ. Лучшіе люди Рима, когда ихъ не увлекала политическая борьба, сознавали, что необходимо очистить Римъ—это гнѣздо праздности отъ паразитовъ, которые грозятъ превратить Римъ, его окрестности, всю Италію въ пустыню; но при этомъ часто приходили къ мысли, что исправить народъ у нихъ не хватитъ средствъ<sup>111)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, даже крутыя мѣры, каковы законы Домиціана, который приказалъ во всѣхъ провинціяхъ истреблять виноградныя плантаціи и засѣвать земли хлѣбомъ, не имѣли послѣдствій<sup>112)</sup>. Да и не чѣмъ было приняться за исполненіе подобныхъ законовъ, потому что

<sup>109)</sup> Плиній, Ep. III, 8.

<sup>110)</sup> Варронъ, De re rust. II, Proem.

<sup>111)</sup> Цицеронъ, De lege agraria II, 26, 28.

<sup>112)</sup> Светоній, Domit. 7.

обезлюденіе провинцій уже было совершившимся фактомъ около конца 1 вѣка. Греція могла выставить во времена Плутарха лишь 3000 солдатъ, между тѣмъ въ битвѣ при Платеѣ это былъ контингентъ одной Мегары <sup>113)</sup>. Въ концѣ 3 вѣка Авреліанъ <sup>114)</sup> сдѣлалъ отвѣтственными провинціальныхъ декуріоновъ за вношеніе налоговъ, онъ ихъ уполномочилъ отдавать земли, оставленныя владѣльцами, первому желающему ихъ обрабатывать, лишь бы только исправно вносились подати. Въ началѣ имперіи, въ то время, когда Италия съ трудомъ могла выставлять способныхъ къ бою солдатъ, Галлія гордилась своимъ цвѣтущимъ народонаселеніемъ, которое мирно занималось земледѣліемъ и не было изнѣжено <sup>115)</sup>. Но чрезъ три вѣка и эта страна обезлюдѣла. Во 2 вѣкѣ въ Реймсѣ и Труа земля была обрабатываема, но въ другихъ мѣстностяхъ, какъ напримѣръ Шалонѣ на Отюнѣ (Autun), поля заросли сорными травами, виноградныя лозы, насажденныя Пробомъ <sup>116)</sup>, посохли и одичали, земледѣльцы покинули свои земли, военныя дороги, устроенныя римскими легионами, сдѣлались неудобными для проѣзда. Константинъ принужденъ былъ сложить съ этихъ мѣстностей четвертую часть государственныхъ податей.

Наконецъ послѣдней мѣрой императоровъ къ населенію оставленныхъ земель и пробужденію земледѣлія, была попытка заселить земли въ Италіи и въ провинціяхъ варварами. Августъ поселилъ на берегахъ Рейна въ Галліи Убіевъ и Сикамбровъ. Маркъ Аврелій вызвалъ Маркомановъ въ Италію, а Квадовъ — въ Дакію. Авреліанъ отдалъ поля Тосканы варварамъ. Діоклетіанъ населилъ берега Дуная Бастарнами, Карпійцами и Сарматами. При Константинѣ Германцы поселились по Рейну, 300,000 Сарматовъ поселены въ Фракіи, Македоніи и Италіи. При Валентиніанѣ плодородные берега По заняли Аллеманы, а Готы поля Пармы и Модены <sup>117)</sup>. Несмотря на эти мѣры, нищета все болѣе увеличивалась особенно, когда въ 3 вѣкѣ былъ изданъ

<sup>113)</sup> Цицеронъ, De republica III, 6.

<sup>114)</sup> Codex Iust. XI, LVIII, 1.

<sup>115)</sup> Тацитъ, Ann. III, 40.

<sup>116)</sup> Вопискъ, Probus. 18.

<sup>117)</sup> Валлонъ, Hist. de l'esclavage dans ant. III, 535.

законъ, прикрѣпившій колоновъ къ землѣ <sup>118)</sup>; Гонорій <sup>119)</sup> въ 395 году писалъ: „по донесеніямъ и по свидѣтельству нашихъ инспекторовъ и по старымъ межевымъ книгамъ около 528,042 югеровъ пахатной земли въ Кампаніи остается въ настоящее время невоздѣланными и превращается въ пустыню; потому мы повелѣли сложить съ этихъ земель налоги и счесть описи на нихъ, какъ бесполезныя“. Такая же складка податей сдѣлана была въ 401 и 422 девятью слѣдовавшими одно за другимъ узаконеніями съ земель Африки и Италіи. Земля и раса болѣе и болѣе слабѣла, поля превращались въ степи и въ лѣса <sup>120)</sup>. Въ Галліи даже въ самой Италіи образовались огромные лѣса, которые лишь въ концѣ 5 и 6 вѣковъ начали расчищать бенедиктинцы <sup>121)</sup>.

2.

### Нравственное вліяніе рабства на древнее общество.

*Содержаніе главы.* Рабство деморализовало господъ и рабовъ въ древнемъ мірѣ.— Въ римской имперіи не существовало законовъ, удерживавшихъ въ предѣлахъ произвола господъ.— Попытки императоровъ установить эти законы не имѣли успѣха.— Причины этого неуспѣха.— Примѣры жестокости господъ къ рабамъ, оставленные намъ древними писателями.— Женщины-госпожи соревнуютъ въ этомъ случаѣ съ мужчинами.— Прекрасное изображеніе аристократической женщины за туалетомъ, оставленное намъ Ювеналомъ и Овидіемъ; изображеніе Лукіаномъ и Сенекою сценъ изъ праздной жизни изнѣженнаго римскаго богача.— Рабство портитъ молодыхъ господъ съ самаго нѣжнаго возраста.— Рабниа-корнилицы и рабы-педагоги злоупотребляютъ довѣріемъ родителей самымъ недостойнымъ образомъ.— Угодничество рабовъ портитъ и развращаетъ молодыхъ господъ и развиваетъ самый позорный развратъ въ домахъ молодыхъ аристократовъ.— Униженное положеніе въ домѣ госпожи, жены молодого богача.— Нѣсколько семейныхъ сценъ въ этомъ родѣ, переданныхъ Плавтомъ.— Примѣры разврата римскихъ матронъ и усилія императоровъ остановить этотъ развратъ.— Горькое положеніе рабовъ въ древнемъ обществѣ и семьѣ.— Рабъ не имѣетъ души, по понятіямъ древнихъ: онъ не личность, не разумное существо, а животное.— Ему даютъ кличку, какъ собацѣ, но у него нѣтъ человѣческаго имени.— У раба не должно и не можетъ

<sup>118)</sup> Cod. Theodos. XI, XXVIII, 2.

<sup>119)</sup> Тамъ же 3—14.

<sup>120)</sup> Лактанцій, De mort. persecut. 7.

<sup>121)</sup> Де Шампаньи, Les Césars du III siècle.

быть семья.—Нѣкоторые господа вовсе не дозволяютъ браковъ между рабами.—Другіе господа смотрятъ на браки рабовъ, какъ на доходную статью и поощряютъ приплодъ въ стадѣ рабовъ для своихъ выгодъ.—Нѣкоторые рабовладѣльцы объщаютъ свободу рабамъ за тронхъ дѣтей, которые остаются рабами въ домѣ ея господина.—Римское право не признаетъ браковъ между рабами и даже не допускаетъ никакихъ между ними родственныхъ связей; оно съвозъ пальцы смотритъ на общность жень у рабовъ и на кровосмѣшеніе между ними.—Господинъ беретъ у матери-рабы сына тотчасъ по рожденіи его и родители не имѣютъ права считать его своимъ; господинъ можетъ продать всю семью раба въ разные руки.—Благородные примѣры самопожертвованія рабовъ и проявленіе при подобныхъ случаяхъ родительскихъ и супружескихъ чувствъ между рабами; жестокость и бессердечіе господъ при подобныхъ же обстоятельствахъ.—Тяжкія страданія рабовъ въ домѣ господъ, доводящія ихъ до отчаянія.—Отчаяніе высказывается въ оргіяхъ рабовъ и доводитъ ихъ до самоубійства или до помѣшательства.—Языческая философія не въ силахъ дать никакого утѣшенія рабу, она совѣтуетъ ему, какъ единственный исходъ изъ бѣдственнаго состоянія,—самоубійство.—Грустное положеніе женщины-рабыни въ древнемъ мірѣ.—Безвыходное положеніе отлученницъ.—Примѣры возмущенныхъ чувствъ между рабами древняго міра.

До сихъ поръ мы разсматривали социальное и экономическое зло, внесенное рабствомъ въ древній міръ. Это зло выразилось въ разстройствѣ быта древняго общества, въ неправильномъ распредѣленіи богатствъ, въ стѣсненіи промышленности и торговли, въ упадкѣ земледѣлія. Еще вреднѣе оказалось вліяніе рабства на нравственное состояніе общества. Можно сказать положительно, что *рабство деморализовало древній міръ*. Мы видѣли выше, что отсутствіе свободнаго труда въ древнемъ мірѣ довело до такой крайней бѣдности плебеевъ, что само государство, а отчасти и богачи должны были сами позаботиться о содержаніи праздныхъ народныхъ массъ<sup>122</sup>). Народъ привыкъ принимать подачки, какъ законную дань, а привыкнувъ къ жизни на чужой счетъ, сдѣлался вовсе неспособнымъ къ труду, ослабѣлъ и погрязъ въ униженіи и развратѣ. Но болѣе горькія послѣдствія имѣло рабство для виновниковъ упадка общества, для господъ и рабовъ. *Господа развратили рабовъ, рабы развратили господъ*; постепенно нравственность тѣхъ и другихъ падала ниже и ниже отъ того, что однимъ дано было право всего требовать и все дѣлать съ беззащитнымъ рабомъ, а рабамъ выпало на

<sup>122</sup>) См. первую главу этого очерка.

долю все переносить терпѣливо. Пороки широко разрастаются въ древнемъ обществѣ, семейныя узы сначала слабѣютъ, а потомъ вовсе разрушаются и семья перестаетъ быть опорой государства. Эту послѣднюю сторону вліянія рабства на древнее общество мы рассмотримъ въ настоящей главѣ.

Нигдѣ и никогда не сосредоточивалось такой безграничной власти, какъ въ рукахъ римскаго богача времянь имперіи по отношенію къ рабамъ. Для услугъ и удовольствій одного господина предназначались здѣсь толпы рабовъ. Закономъ для этой несчастной толпы служилъ лишь одинъ капризъ ихъ господина. Если господинъ былъ жестокъ, то онъ имѣлъ право мучить рабовъ, сколько и какъ ему вздумается, лишая ихъ жизни самыми разнообразными и изысканными способами, не отдавая никому въ томъ отчета. Если онъ былъ развратенъ, то толпы его рабовъ должны были потерять всякій стыдъ. Тщетно нѣкоторые императоры хотѣли поставить въ законахъ предѣлы произволу и жестокости господъ; ихъ благонамѣренныя попытки производили лишь одни слабые результаты, мертвая буква закона была не въ силахъ перемѣнить нравовъ. Тогда только имѣетъ громадную силу законъ, когда и законодатель и общество, для котораго онъ пишетъ законы, убѣждены въ необходимости и благотворности закона. Около лучшихъ римскихъ императоровъ обыкновенно стояли философы, преимущественно стоики; они-то и подсказывали государямъ противуневольничьи законы, но общество, дошедшее до высшей степени разврата и произвола, всегда почти враждебно встрѣчало каждый подобный законъ и спѣшило отыскать средства обойти его. Съ другой стороны самъ законодатель долженъ непремѣнно стоять выше общества, которому даетъ законы, и прежде всѣхъ уважать законъ; но что сказать, если законодателемъ противъ невольничества является такое лицо какъ напримѣръ Неронъ, издавшій законъ, которымъ повелѣвалось правителямъ городовъ „принимать жалобы отъ невольниковъ, если они дѣлаются жертвами *жестокости, разврата, и скупости* своихъ господъ“ и недозволялось „безъ законнаго суда“, а по одному свидѣтельству господина осуждать невольниковъ на съѣденіе дикими звѣрями“<sup>123)</sup>? Жестокій Домиціанъ

<sup>123)</sup> *Сенека, De benefic. III, 22.*

повторилъ эти законы Нерона, и кромѣ того запретилъ „господамъ жестоко или безнравственно увѣчить рабовъ или продавать ихъ въ группы гладіаторовъ“<sup>124)</sup>. Антонинъ приказалъ покупать у господъ тѣхъ изъ рабовъ, которые прибѣгнутъ подъ защиту статуи императора<sup>125)</sup>. Адрианъ и Антонинъ дѣлали попытки наказывать жестокихъ господъ, первый изъ нихъ осудилъ даже одну безчеловѣчную госпожу на изгнаніе, а второй лишилъ одного варвара-господина всѣхъ его рабовъ. Но общество такъ было испорчено, что на подобные законы никто почти не обращалъ вниманія, что доказывается постояннымъ повтореніемъ однихъ и тѣхъ же законовъ почти каждымъ императоромъ до времени Константина. Впрочемъ эти законы и не могли имѣть силы, когда нѣкоторые императоры, и въ ряду ихъ первый Августъ, нарушали ихъ сами, подавая примѣры жестокости. Такъ императоръ Мауринъ прозванъ былъ своими домочадцами „живодеромъ“ за его невѣроятную жестокость къ рабамъ.

Сенека оставилъ намъ въ своемъ сочиненіи „de Ira“ ужасный памятникъ тѣмъ жестокостямъ, которыя дозволяли себѣ господа при расправѣ съ рабами. У этого благороднаго человѣка подъ вліяніемъ ужаса изъ глубины сердца исторгаются мольбы къ богачамъ, аристократамъ и правителямъ его времени, чтобы они умѣряли свой гнѣвъ при обращеніи съ несчастными беззащитными рабами. Но, кажется, его просьбы имѣли столько же вліянія на общество, сколько оказала вліянія точно такая же книга Сенеки „de Clementia“, посвященная имъ своему воспитанику убійцѣ, импер. Нерону. По мѣрѣ того, какъ римляне развращались, ихъ характеръ ослабѣвалъ и въ нихъ пробуждались звѣрскіе инстинкты. „Извѣженная, легкомысленная жизнь, говоритъ философъ, дѣлаетъ людей болѣе и болѣе вспыльчивыми. Не замѣчаете ли вы, что по мѣрѣ возрастанія богатствъ, увеличивается и жестокость? Посмотрите на богачей, на людей знатныхъ, на правителей: успѣхъ раздуваетъ и какъ бы увеличиваетъ пустоту и легкомысліе ихъ сердца. Ихъ уши привыкаютъ къ выраженію подобострастія и ласкательства; счастье питаетъ въ нихъ гнѣвъ. И какой еще гнѣвъ? Это необузданная

<sup>124)</sup> Светоній, Domit. 7.

<sup>125)</sup> Гай и Ульпіанъ, въ Dig. I, VI, 1, § 2, 2.

бури, которая должна приводить въ ужасъ самого разгнѣваннаго; которая употребляетъ своими орудіями—застѣжки, воловьшилы, тюрьмы, кресты, костры, желѣзные когти, цѣпи, пытки всякаго рода, раскаленное до красна желѣзо для выжиганія на лбу позорныхъ клеймъ, пещеры, наполненныя дикими звѣрями<sup>126)</sup>. Намъ извѣстенъ жестокой обычай древнихъ приковывать при входѣ въ домъ раба-привратника на такую цѣпь, на какой держимъ мы дворовыхъ собакъ; этотъ обычай былъ еще въ полной силѣ во времена Плавта<sup>127)</sup>. При Клавдіи былъ изданъ законъ, которымъ запрещалось жестокосердымъ господамъ перевозить своихъ больныхъ рабовъ на извѣстный пустой островъ стоявшій по срединѣ Тибра и оставить тамъ на произволь судьбы<sup>128)</sup>. Другіе господа приказывали больныхъ рабовъ прирѣзывать, какъ животныхъ, что мы видимъ изъ того же закона. Сенека рассказываетъ, что Ведій Полліонъ<sup>129)</sup> бросалъ виновныхъ рабовъ въ свои сады съ муренами, чтобы эти лакомыя рыбы питались трупами и жирѣли. Жестокость дѣлалась у нѣкоторыхъ богачей привычкой, они такъ-сказать входили во вкусъ крови, а запахъ мяса какъ будто производилъ на нихъ особаго рода опьянѣніе. Валерій Мессала, проконсулъ Азіи при Августѣ, казнилъ въ одинъ день до 300 человекъ, говорилъ прохаживаясь среди обезглавленныхъ жертвъ: „Я совершилъ царское дѣло“<sup>130)</sup>. Азиній Полліонъ рассказываетъ въ письмѣ своемъ къ Цицерону<sup>131)</sup> объ извѣстномъ вельможѣ Бальбѣ, что онъ приказалъ бросить *звѣрямъ* одного римскаго гражданина за его некрасивый видъ. Самые почтенные люди, говоритъ Сенека, выходили изъ себя, если вода, приготовленная для ванны, не достигала извѣстной степени теплоты, если рабъ разбивалъ стеклянный сосудъ, если его сандалии были дурно вычищены, если рабъ нескоро исполнилъ приказаніе господина, если питье подаваемое господину не было прохладно, если ложе было плохо постлано или столъ дурно сервированъ<sup>132)</sup>. „Если рабъ кашляетъ или чихнетъ во

<sup>126)</sup> Сенека, De Ira II, 21.

<sup>127)</sup> См. Bio, De l'abolition de l'esclavage ancien, 1840 г., стр. 60.

<sup>128)</sup> Тамъ же, стр. 69.

<sup>129)</sup> Сенека, De Ira III, 40.

<sup>130)</sup> Сенека, тамъ же, II, 5.

<sup>131)</sup> Цицеронъ, Ad familiares X, 32.

<sup>132)</sup> Сенека, De Ira II, 25.

время стола, продолжаетъ тотъ же писатель <sup>123</sup>), если онъ не такъ старательно отгоняетъ отъ насъ мухъ, если онъ уронитъ нечаянно ключъ, мы приходимъ въ ярость. Если онъ шумно подвинетъ мебель, если онъ не умѣетъ охладить вино снѣгомъ, мы бѣсимся. Если рабъ нашъ выговариваетъ слова громко, если его лицо печально, если онъ произноситъ слова такъ тихо, что мы не можемъ слышать, какое мы имѣемъ право бить его плетью или приказывать, чтобы наложили на него цѣпи? Напротивъ изъ-за такихъ пустяковъ человекъ заковываютъ, нещадно бьютъ, часто бьютъ такъ жестоко, что повреждаютъ ему члены, выбиваютъ ему зубы, и вотъ человекъ изувѣченъ навсегда только потому, что мы не удержали своего гнѣва и не умѣли вооружиться терпѣніемъ<sup>4</sup>. Рабство до того развратило нравы, что люди во всѣхъ отношеніяхъ порядочные и кроткіе не считали для себя дѣломъ позорнымъ истязать раба. Плутархъ, описавшій намъ знаменитыя дѣянія великихъ людей, человекъ высоко образованный, не былъ чуждъ жестокости. Рассказываютъ, что однажды, замѣтивъ какія-то проказы за работъ, онъ велѣлъ его высѣчь. Рабъ, будучи самъ человекомъ образованнымъ, привелъ цитату изъ сочиненій самого Плутарха о арде гнѣва. Тогда Плутархъ началъ ему доказывать, что онъ вовсе не сердится, а обращаясь къ палачу сказалъ: „Пока мы съ твоимъ товарищемъ будемъ философствовать, ты пожалуйста его бей плетью“ <sup>124</sup>). Ювеналъ рассказываетъ о Рутиліѣ, которому никакая музыка такъ не нравилась, какъ музыка бичей, или о Полиемѣ, который никогда такъ не смѣялся, какъ тогда, когда за пропажу двухъ салфетокъ случилось приказать палачу заклеить распаленнымъ желѣзомъ своего раба <sup>125</sup>). У Петронія выскочка пригуповатый Трималціонъ приказываетъ распять на крестъ раба Митридата за то только, что этотъ бѣднякъ смѣялся надъ господиномъ <sup>126</sup>). Сенека замѣчаетъ что у богачей его времени почти весь день уходило на расправу съ своими рабами <sup>127</sup>). Спусти

<sup>123</sup>) Тамъ же, § 30 и 31.

<sup>124</sup>) *Дель Галлій*, Noct. att. I, :24.

<sup>125</sup>) *Ювеналъ*, XIV, 14.

<sup>126</sup>) *Петроній*, Satyricon 34, 53, 54.

<sup>127</sup>) *Сенека*, De brev vitae 4.



вѣкъ послѣ Сенеки, Діонъ Хризостомъ восклицаетъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „Ахъ какъ много заботъ требуютъ отъ насъ эти рабы! Господинъ долженъ беспокоить себя постоянными ссорами съ ними, наказаніемъ, бичеваніемъ; приходится то и дѣло сажать на цѣпь провинившихся, посылать погоню за бѣглецами“<sup>138</sup>).

*Женщины въ древнемъ мірѣ отличались не меньшею жестокостью, какъ и мужчины.* Кто не помнитъ поражающихъ ужасомъ стиховъ VI сатиры Ювенала, въ которой описывается туалетъ римской дамы? Палачъ съчетъ бѣдную невольницу. Въ это время ея госпожа румянится, болтаетъ съ своими подругами, приказываетъ развѣртывать предъ собою свои платья, вышитыя золотомъ. Палачъ продолжаетъ свое дѣло и, когда руки его опускаются отъ утомленія, госпожа кричитъ своимъ пріятнымъ голосомъ своей рабѣ, которую только-что высѣла: „Иди сюда“! Служанка входитъ и госпожа обращается къ ней съ новыми выговорами. Бѣдная Психея, у которой волосы въ беспорядкѣ отъ недавняго истязанія, плеча обнажены, грудь открыта, начинаетъ снова дѣлать прическу своей госпожѣ. Зачѣмъ этотъ локонъ не завить“? снова сердится госпожа. Плеть снова накажетъ рабу за эти волосы, которые не хотятъ завиваться. Въ чемъ же виновата Психея? Ея ли вина, что лицо госпожой самой не нравится? Коринна Овидія сто разъ заставляетъ передѣлывать прическу свою служанку, но не колетъ ее булавками, не царапаетъ гребнемъ, къ великому удивленію Овидія<sup>139</sup>); такая кротость Коринны происходитъ можетъ-быть отъ того, что Овидій какъ-то разъ высказалъ Кориннѣ свое отвращеніе отъ тѣхъ красавицъ, которыя заставляютъ плакать своихъ служанокъ при убрانیи ихъ волосъ<sup>140</sup>). Но и Коринна не изъята отъ жестокости. Овидій видитъ ежедневно ея привратника, который прикованъ толстой цѣпью къ воротамъ ея дома, и этотъ бѣднякъ не разъ обязанъ заступничеству Овидія, что плетъ не погуляла по его плечамъ. У Ювенала одна дама проситъ своего мужа распять одного раба, и когда мужъ не хочетъ исполнить ея просьбы, она

<sup>138</sup>) Діонъ Хризостомъ, Diogenes sive de servis Orat. X.

<sup>139</sup>) Овидій Назонъ, Amor. I, XIV, 14--18.

<sup>140</sup>) Овъ же. Arg. am. III, 289.

съ презрѣніемъ говорить: несчастный, да вѣдь это рабъ (O, de-  
mens, ita servus homo est), развѣ рабъ человѣкъ <sup>141)</sup>?

Вотъ каковы были рабовладѣльцы великаго Рима и всей клас-  
сической древности. Ихъ *безчеловѣчіе было дѣломъ обычнымъ, ихъ*  
*интересъ не зналъ предѣловъ и умѣлъ пользоваться всевозможными*  
*выжками*, они безконтрольно убивали несчастныя существа, пре-  
доставленные ихъ полной власти. Грустно подумать, что самая  
незначительная ошибка или пустое предсказаніе шарлатана стоило  
иногда бѣднягу рабу жизни. Но еще грустнѣе, что эта жесто-  
кость происходила не отъ злобы, а просто была естественнымъ  
послѣдствіемъ извѣженности господина, его неспособности, не-  
привычки что-нибудь дѣлать самому, его истощенія, не позволяв-  
шаго ему производить какія-либо усилія. Эти богачи безъ воли,  
безъ разума, нервные, на все жалующіеся, слабые, ничтожныя  
представляли изъ себя самыхъ жалкихъ существъ и служили  
живымъ выраженіемъ того зла, которое приноситъ обществу  
рабство. Нѣкоторые изъ нихъ, не зная какъ убить время, про-  
водили день, приказывая переносить себя изъ комнаты въ ком-  
нату, изъ дома въ домъ, носить себя на креслахъ или на носил-  
кахъ; другіе проводили день въ томъ, что черезъ каждый часъ  
принимали ванны и потомъ ѣли <sup>142)</sup>. Если они собирались выйти  
на прогулку, толпы рабовъ шли впереди ихъ и предупреждали  
своихъ властелиновъ, гдѣ нужно сходить внизъ или подниматься  
вверхъ; а сами господа подобны слѣпымъ, говоритъ Лукіанъ <sup>143)</sup>.  
Вотъ одинъ изъ этихъ счастливцевъ, *beatus*, какъ называютъ  
его поэты, выходитъ изъ ванны, его сажаютъ на стулъ; но  
знаетъ ли онъ онъ, что онъ живъ? Вотъ онъ садится за столъ,  
множество рабовъ окружаютъ его, они знаютъ всѣ его при-  
вычки, для нихъ понятны всѣ его взгляды и мины, они знаютъ,  
какое блюдо онъ любитъ, какое кушанье ему опротивѣло, они  
знаютъ, чѣмъ возбудить въ немъ аппетитъ. Всѣ чувства ихъ  
господина при этомъ услаждаются: его ложе покрыто розами,  
его глаза заняты прекраснымъ спектаклемъ, разыгрываемымъ  
во время стола, его слухъ ласкаетъ пріятное пѣніе и музыка,

<sup>141)</sup> Ювеналъ, Sat. VI.

<sup>142)</sup> Сенека у Лактанція, De div. Inst. V, 9.

<sup>143)</sup> Лукіанъ, Nigrinus, 34.

даже его члены разглаживаютъ особо назначенные слуги. Все старается зажечь хотя искру чувства въ этомъ безчувственномъ трупѣ. Эти люди, восклицаетъ Сенека, больше заботятся о своихъ волосахъ, нежели объ отечествѣ; ихъ занимаетъ больше прическа головы, чѣмъ состояніе государства. Между этими сластолюбцами не ищите вы ни защитника отечества, нѣго мстителя!<sup>144</sup> Ужасныя слова, показывающія намъ, до какого глубокаго нравственнаго паденія довело античный міръ рабство<sup>145</sup>).

*Мы еще лучше поймемъ глубину нравственнаго паденія знати древняго міра, когда бросимъ взглядъ на воспитаніе молодыхъ людей зажиточныхъ. Воспитаніе отданное въ руки рабовъ разрасталось молодыхъ людей въ самомъ нѣжномъ возрастѣ, когда душа человѣка бываетъ особенно способна принимать внѣшнія впечатлѣнія и когда подъ внѣшнимъ вліяніемъ какъ мягкой воскъ принимаетъ какую угодно форму. Молодой богачъ тотчасъ же по рожденіи попадалъ въ руки рабы-кормилицы. Благородный Тацитъ этому первоначальному воспитанію въ рукахъ кормилицы рабы приписываетъ паденіе въ его время честнаго и смѣлаго публичнаго слова. „Прошло то время, говоритъ онъ“ когда сама мать непорочная, чистая воспитывала и вскармливала свое дитя, въ суровой дисциплинѣ предковъ, на своихъ рукахъ, у своей груди<sup>146</sup>). Во времена Тацита изнѣженные римлянки отказывались отъ святой обязанности кормить грудью свое дитя, а поручали это дѣло кормилицъ—рабѣ; въ тѣхъ домахъ, гдѣ супруги были въ разводѣ, кормилица замѣняла вполнѣ мать, и дитя, по свидѣтельству Тацита, часто воспитывалось въ комнатѣ рабыни. Рабыня кормитъ, прибавляетъ Тацитъ, господина тѣмъ же молокомъ, которымъ вскармила рабовъ, надъ которыми онъ будетъ въ послѣдствіи властвовать. Древній философъ Фаворинъ высказывалъ мысль, что молоко рабыни производитъ въ свободномъ дитяти перемѣну, вкладывая въ его душу низкіе инстинкты<sup>147</sup>). Эта мысль можетъ быть вѣрна въ томъ отношеніи, что молоко рабы было мало питательно, по той причинѣ, что богачи скудно и плохо кормили своихъ рабовъ, но нѣтъ сомнѣнія, что при этомъ*

<sup>144</sup>) Сенека, De Brev. vitae 12. De vita beata, 15.

<sup>145</sup>) Тацитъ, De Oratoribus sive de causis corruptae eloquentiae, 28.

<sup>146</sup>) Авлъ Геллій, Noct. att. XII, 2.

богѣ всего вліяла на впечатлительное дитя безравственность рабовъ. „Это вліяніе, по словамъ блаж. Іеронима <sup>147)</sup>, имѣло по большей части самыя плачевныя результаты: кормилицы рабыни развращенныя рабствомъ, няньки, учивавшія дѣтя, развращали мало по малу маленькихъ дѣвочекъ и мальчиковъ, которые въ свою очередь не могли и въ зрѣломъ возрастѣ выдти изъ-подъ ихъ вреднаго вліянія“. Одинъ законъ 4-го вѣка назначаетъ ужасную казнь кормилицѣ, если она поможетъ своими совѣтами молодому повѣсь похитить свою воспитанницу: ей заливали ротъ расплавленнымъ свинцомъ <sup>148)</sup>. Самое безчеловѣчіе казни показываетъ, что подобные случаи въ древнемъ мірѣ были очень часты. Но къ чести челоуѣчества нужно сознаться, что были случаи, когда рабыни-кормилицы выказывали самую нѣжную и самоотверженную преданность къ своимъ вскормленнымъ. Когда Неронъ, спасшись бѣгствомъ отъ преслѣдованія убійць, окончилъ жизнь самоубійствомъ, двѣ его престарѣлыя кормилицы, жившія въ дворцѣ съ послѣдней его фаворитной Агте, по имени Еввога и Александра отнесли его на погребальный костеръ. Когда былъ убитъ Домиціанъ, его кормилица Филлисъ сожгла бранныя его останки въ своемъ саду въ предмѣстьѣ и потомъ тайно перенесла урну съ его цепломъ въ старинную гробницу Флавіевъ, гдѣ и смѣшала его прахъ съ прахомъ Юліи, любимой имъ дочери Тита, Домиціановой молочной сестры <sup>149)</sup>.

Рядомъ съ кормилицей въ знатныхъ домахъ занималъ оофициальное положеніе другой рабъ въ званіи воспитателя или педагога: этотъ дядька выбирался, по свидѣтельству Тацитта <sup>150)</sup>, часто безъ всякой предусмотрительности и вниманія. Часто это былъ рабъ вовсе неспособный къ какому-либо умственному и физическому труду; потому что обыкновенно родители, по словамъ Плутарха, дорожили для нѣкоторыхъ случаевъ умными и честными рабами и обыкновенно поручали имъ свои денежныя дѣла или управленіе своими имѣніями, а для воспитателя подобныхъ качествъ не искали <sup>151)</sup>, какъ будто не нужно было забо-

<sup>147)</sup> *Іеронимъ*, Ep. 47 ad Furiam.

<sup>148)</sup> *Cod. Theodos.* IX, XXIV, 1.

<sup>149)</sup> *Светоній*, Neron. 50; Domit. 17, 22.

<sup>150)</sup> *Тациттъ*, De Orat. 29.

<sup>151)</sup> *Плутархъ*, De Educat. puer. 7.

тяться о развитіи ума и о добромъ нравственномъ направленіи молодого богача. Светоній рассказываетъ <sup>153)</sup>, что педагогами Нерона, когда онъ жилъ у его тетки Лепиды, были два раба, изъ которыхъ одинъ былъ танцовщикъ, а другой — брадобрѣй. Понятно, почему уроки Сенеки, начатыя позже, не имѣли вліянія на этого императора, уже развращеннаго въ дѣтствѣ.

Умные римляне, напр. Катонъ, смотрѣли на дѣло иначе. Онъ приказывалъ своей женѣ кормить грудью вмѣстѣ съ ея дѣтьми и дѣтей рабовъ съ тѣмъ, чтобы эти послѣдніе питали братскія чувства къ дѣтямъ господина; но онъ не хотѣлъ ввѣрить воспитаніе дѣтей своихъ рабу-педагогу, хотя это было завѣдомо человѣкъ честный и хорошій грамматикъ <sup>153)</sup>. Старый римлянинъ видѣлъ ясно всѣ недостатки воспитанія при помощи рабовъ; но едва ли кто нибудь изъ самихъ воспитателей-рабовъ понималъ свою неспособность быть воспитателемъ, изъ нихъ никто не имѣлъ настолько смѣлости, чтобы сказать, подобно Діогену, который будучи рабомъ отвѣчалъ на подобное предложеніе своего господина: „обратись къ свободнымъ людямъ!“ <sup>154)</sup>. Положеніе педагога въ домѣ было самое грустное, онъ по необходимости долженъ былъ потанать всѣмъ дурнымъ наклонностямъ своего воспитанника и не обращать вниманія на его пороки. Валерій Максимъ рассказываетъ, что нерѣдко педагоги дѣлались посредниками между любовницами и любовниками молодыхъ людей, ввѣренныхъ ихъ надзору <sup>155)</sup>. У латинскихъ писателей Теренція и Плавта мы находимъ живыя характеристичныя этихъ развратныхъ плутоватыхъ педагоговъ, такъ похожихъ на наперсниковъ и слугъ французскихъ комедій. Въ *Купи* (Mercator) <sup>156)</sup> Плавта молодой человѣкъ отправляется путешествовать подъ надзоромъ своего педагога, но надзиратель скрываетъ всѣ проступки своего молодого господина, раздѣляетъ всѣ его скандалезныя похождения и обманываетъ отца, разсѣывая всѣ подозрѣнія старика. Въ *Псевдолъ* <sup>157)</sup> старикъ отецъ восмицаетъ съ горестью:

<sup>153)</sup> Светоній, Nero, 6.

<sup>154)</sup> Плутархъ, Cato minor, 20.

<sup>155)</sup> Девъ Галлій, Noct. att. II, 18.

<sup>156)</sup> Валерій Максимъ, VI, 1, 3.

<sup>157)</sup> Плавтъ, Mercator I, II, 89—91.

<sup>158)</sup> Плавтъ, Pseudolus I, V, 31.

„кто развратилъ моего сына? Этотъ злодѣй—Псевдолъ, его дядька, его педагогъ!“ Но едва ли старикъ Симѳ имѣлъ право такъ жаловаться на Псевдола. Развѣ не извѣстно ему было то, что достаточно одной жалобы ихъ сына на педагога, чтобы засадить Псевдола въ эргастулу, на хлѣбъ и на воду. У Плавта въ его Бакхидахъ мы встрѣчаемъ слѣдующій анекдотъ. Мальчикъ семи лѣтъ ввѣренъ воспитателю рабу, но при первомъ замѣчаніи дядьки приходитъ въ такой гнѣвъ, что разбиваетъ голову дядькѣ табличками, дядька идетъ жаловаться къ отцу, но отецъ говоритъ своему сыну: „очень хорошо, мое милое дитя. Вижу, ты прямой наследникъ моихъ качествъ, ты умѣешь защищаться отъ несправедливостей!“ Потомъ отецъ бранитъ педагога: „а ты старичишка, говоритъ онъ, не смѣй наказывать этого смѣлаго молодца“<sup>158)</sup>. Какимъ авторитетомъ могъ пользоваться въ глазахъ этого молодца бѣдный старикъ, котораго умный отецъ такъ трактуетъ? Далѣе въ Бакхидѣ<sup>159)</sup> мы встрѣчаемся со слѣдующею превосходной сценою, которую мы не можемъ не выписать. Старый педагогъ Лидъ старается образумить своего воспитанника Пистоклера. *Лидъ*: ты пропагъ, ты погубилъ меня. Ты забылъ тѣ добрые уроки, которые я преподавалъ тебѣ! *Пистоклеръ*: совершенно такъ. Я потерялъ по пусту свой трудъ, а ты свой; воспитаніе, которое ты мнѣ далъ, не послужило ни къ моей, ни къ твоей пользѣ. *Лидъ*: твое сердце увлечено. *Пист.*: Ты мнѣ просто надоѣлъ. Молчи, Лидъ, и иди за мной. *Лидъ*: Вотъ какъ! Ты меня не называешь болѣе „мой учитель“, а просто „Лидъ“! Ты имѣешь любовницу? *Пист.*: пойдемъ, я тебѣ покажу ее. *Лидъ*: Нѣтъ, я не вытерплю и пойду все расскажу твоему отцу. *Пист.*: не дѣлай этого, Лидъ, берегись. *Лидъ*: чего же мнѣ тебя бояться. *Пист.*: помни, я въ такомъ возрастѣ, что мнѣ не пристало быть подъ опекой. *Лидъ*: въ какую пучину мнѣ броситься? Я вижу теперь то, чего мнѣ вовсе не хотѣлось видѣть. Лучше бы мнѣ умереть. Ученикъ угрожаетъ своему учителю. Я имѣю учениковъ буйновъ, они меня убьютъ. Бѣдный безсильный я человѣкъ! *Пист.*: хорошо я буду подражать Геркулесу, а съ тобой поступлю, какъ съ Линомъ. *Лидъ*: нѣтъ! Я буду лучше Феник-

<sup>158)</sup> Плавтъ, Bacchides III, III, 36—44.

<sup>159)</sup> Плавтъ, тамъ же I, II, 24—54.

сомъ. Я пойду и скажу отцу: у васъ нѣтъ сына! *Пист.*: Довольно болтать глупостей. *Лидъ*: ты потерялъ стыдъ. Какое жалкое приобрѣтеніе, что ты приобрѣлъ безстыдство. Ты потерянный человѣкъ. Неужели ты забылъ, что у тебя есть отецъ? *Пист.*: Неужели ты забылъ, что ты рабъ?“. Эта сцена полная жизни и правды наводитъ читателя на горькія размышленія. Послѣднія слова господина объясняютъ все—педагогъ, при всей честности, при самыхъ добрыхъ намѣреніяхъ, безсиленъ былъ для того, чтобы благотвительно повліять на своего ученика; да у этого послѣдняго между рабами отца всегда нашлись бы развратные угодники. Съ другой стороны эта сцена доказываетъ намъ, что и между рабами были возвышенныя души, у которыхъ рабство не могло заглушить благородныхъ чувствъ и стремленій. На одной изъ надписей въ римскихъ катакомбахъ умершій педагогъ такъ рекомендуетъ себя живымъ. „Я былъ благочестивъ и святъ; я жилъ столь долго, сколько можно; я не имѣлъ ни процессовъ, ни ссоръ, ни жалобъ, ни долговъ; я всегда былъ вѣренъ своимъ друзьямъ; я пользовался небольшимъ жалованьемъ, но за то у меня была великая душа“<sup>160</sup>). Какъ ни покажется для насъ странною наивность этой надписи, нельзя не сознаться, что между педагогами были и честные люди. Можетъ-быть умершій педагогъ былъ отпущенникомъ въ родѣ Реминія Палемона, о которомъ говоритъ Светоній въ біографіяхъ знаменитыхъ грамматиковъ. Палемонъ, впоследствии знаменитый римскій воспитатель, которому особыми декретами императоровъ Тиверія и Клавдія было ввѣрено воспитаніе юношества, былъ сначала рабомъ ткачемъ:—назначенный затѣмъ въ должность педагога, Палемонъ, сопровождая молодого господина въ школу, выучился грамотѣ и приобрѣлъ столько познаній, что по полученіи свободы открылъ школу въ Римѣ<sup>161</sup>).

Продолжимъ наше обозрѣніе далѣе. Вотъ *молодой человекъ сдѣлался мужемъ, но, увя, печать рабства, положенная на него педагогомъ и кормилицею, сохранилась вполнѣ, „осталась ненарушимой“*, по выраженію Сенеки<sup>162</sup>). Онъ въ конецъ избалованъ

<sup>160</sup> У Гизлена, надп. 6293.

<sup>161</sup> Светоній, De illustr. gram. 3, 5.

<sup>162</sup> Сенека, De Ira, II, 23.

угодничествомъ молодыхъ рабовъ, которые воспитывались вмѣстѣ нимъ и которые своими подлыми и безнравственными услугами пріобрѣли можетъ-быть свободу. Теперь онъ господишь надъ ними. Въ двадцать лѣтъ этотъ человекъ носить въ себѣ всѣ сѣмена разврата, бурная кровь кипитъ въ его жилахъ, воображеніе, какъ необузданный конь, влечетъ его къ всевозможнымъ наслажденіямъ. Какая разница между этимъ невѣрующимъ язычникомъ, наслѣдовавшимъ отъ родителей всю порчу римской цивилизаціи, вынесшимъ изъ своего воспитанія полное презрѣніе къ себѣ самому и ко всѣмъ людямъ его окружающимъ, и между христіаниномъ, воспитаннымъ въ доброй и честной семьѣ, вдохнувшей въ него мужество противостоять всѣмъ искушеніямъ чувственности, научившей трезво смотрѣть на жизнь и видѣть за этой временной жизнью нѣчто новое, что и составляетъ прямую цѣль человѣческаго существованія; онъ смотритъ на весь міръ и на жизнь, какъ на обнаруженіе промысла Божія, его сны, какъ и самое воображеніе, чисты и мечты его, если онъ есть, направлены къ той подругѣ, которую назначить ему Богъ въ супруги. У язычника не могло быть этой вѣры въ будущее, религія не удерживала его чувственности, а напротивъ поощряла и разжигала ее, для богача все было возможно, рабы и рабыни не должны были считать неприличнымъ то, что казалось приличнымъ для ихъ господина. „Распутство, говоритъ Сенека <sup>163)</sup>, было преступленіемъ для свободно рожденнаго, необходимою для рабыни, и обязанностью для отпущенника“. Поэтому понятно, что самый утонченный, самый безстыдный и животный развратъ господствовалъ въ позволенныхъ дворцахъ богачей. Вотъ почему въ концѣ республики и при началѣ имперіи супружескія узы потеряли свою прежнюю силу. Разводъ сдѣлался обыкновеннымъ дѣломъ. Брачныя связи разрывались вдругъ и опять соединялись въ видахъ денежнаго интереса или просто по капризу. „Рабство, какъ выражается Климентъ Александрійскій <sup>164)</sup>, окончательно опозорило чистую статую брака“. Въ самомъ дѣлѣ, каково было положеніе жены богача среди аристократическаго дома, наполненнаго рабынями? Униженная недостой-

<sup>163)</sup> Сенека, Controv. IV, prolog.

<sup>164)</sup> Климентъ Алекс., Stromata II, 23.



ными соперницами и своимъ мужемъ въ глазахъ невольниковъ, она теряла съ самаго выхода замужъ постепенно свое значеніе въ домѣ, ея иллюзіи разлетались въ прахъ, любовь осмѣивалась и вотъ мало-по-малу она дѣлалась подражательницей своего мужа въ развратѣ, мало-по-малу становясь въ ряды тѣхъ развратныхъ матронъ, которыхъ описываетъ Ювеналъ въ своей ужасной поэмѣ разврата. Валерій Максимъ<sup>165)</sup> хвалитъ жену Сципіона Африканскаго за то, что эта благородная матрона какъ будто не замѣчала слабости побѣдителя Африки къ одной изъ ея рабынь, а по смерти мужа даже освободила эту дѣвушку и выдала прилично замужъ. Но чего можетъ быть стоила эта рѣшимость благородной женщины? Плавтъ, кажется, правильно взглянулъ на дѣло и въ прекрасной сценѣ своей комедіи „Казина“ оставилъ намъ живую картину жалкаго униженія женщины въ аристократическомъ домѣ. На сценѣ двѣ подруги римскія матроны Клеострата и Муррина, онѣ ведутъ дружескій разговоръ, въ которомъ первая признается, что ея мужъ обращаетъ особое вниманіе на ея воспитанницу, молодую невольницу и хочетъ выдать ее замужъ за управителя съ тѣмъ, чтобы имѣть ее своею любовницей. „Молчи, заклинаю тебя, молчи!“ говоритъ Муррина. — „Но чего же намъ бояться, мы совершенно оди“ возражаетъ ея пріятельница. „Какое имѣешь ты право на эту рабу?“—повторяетъ Муррина, порядочная женщина не должна имѣть никакой собственности безъ воли мужа. Все, что принадлежитъ тебѣ, ему принадлежитъ. — „Вотъ и ты противъ меня“, говоритъ на ея слова огорченная Клеострата. „Молчи же, глупая, и выслушай меня, повторяетъ та, ни въ какомъ случаѣ не вступаи съ нимъ въ споръ. Пусть онъ кого хочетъ любить, пусть онъ увлекается капризомъ, лишь бы ты не испытывала въ домѣ страданій“<sup>166)</sup> Нельзя не сознаться, что отъ этихъ совѣтовъ, нѣсколько ироническихъ, вѣтъ холодомъ и безсердечіемъ, которое по всей вѣроятности есть слѣдствіе внутреннихъ страданій. Но на эту скрытность были способны лишь натуры скромныя, сдержанныя, а сколько ссоръ, новора и злодѣній происходило изъ-за обманутой любви и, что ужаснѣе всего,

<sup>165)</sup> Вал. Максимъ, VI, VII, 1.

<sup>166)</sup> Плавтъ, Casina, II, 11, 22—23.

эти трагедіи совершались на глазахъ рабовъ, и большею частію при ихъ содѣйствіи и участіи. „Эти ссоры служили, говорить св. Іоаннъ Златоустъ<sup>167)</sup>, потѣхою для слугъ, естественная ненависть которыхъ утѣшалась зрѣлищемъ войны между господами; эта война увеличивала своеволие слугъ и сама увеличивалась ихъ клеветами“. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ этотъ домашній развратъ, произведеніе рабства, достигалъ до самыхъ отвратительныхъ подробностей. Въ комедіи Плавта „Казина“<sup>168)</sup> разсказывается слѣдующій случай. Одна молодая невольница понравилась разомъ отцу семейства и его сыну, оба стараются приккрыть развратъ законными предлогами: отецъ хочетъ выдать ее за своего управителя, сынъ—за своего возницу. Несчастливая мать изъ за желанія сохранить домашній миръ, принуждена потворствовать разврату сына и когда отецъ удаляетъ сына изъ дома, она въ отсутствіе его блюдетъ его грязные интересы. Таково было нравственное униженіе женщины въ древнемъ мірѣ. Тотъ же авторъ въ своей комедіи „Стихъ“<sup>169)</sup> рисуетъ намъ высоко-нравственную супружескую любовь, и рисуетъ ее такими чертами, которымъ позавидовалъ бы Шекспиръ. Двѣ молодыя замужнія женщины, дочери старика Антифона—Панегирисъ и Пинація оставлены своими мужьями, которые потерявши все свое состояніе, отправились поправлять свои дѣла въ отдаленныя страны. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ мужья не подаютъ объ себѣ никакой вѣсти, но вѣрныя жены ежедневно утромъ посылаютъ раба на пристань узнать, не пріѣхали ли ихъ мужья. Тщетно старикъ Антифонъ уговариваетъ дочерей забыть своихъ мужей и вступить въ новый бракъ. „Не могу болѣе сносить, говорить отецъ, что вы до сихъ поръ не разведетесь съ этими нищими“.—„Отецъ, говорить на эту укоризну вѣрная Пинація, мнѣ нравится мой нищій; онъ мой царь, я его царица; я его буду любить въ бѣдности, какъ любила его въ богатствѣ“. „Вадоръ! Это сущіе разбойники, нищіе, а вы ихъ уважаете“.— „Ты меня выдалъ не за его деньги, а за него самого“. Наконецъ мужья, любимые ихъ благородными женами, но презирае-

<sup>167)</sup> *І. Златоустъ*, De Virginitate, 62 и In Genesin Hom. LVI, 1

<sup>168)</sup> *Плавтъ*, Casina, Prolog. 58.

<sup>169)</sup> *Плавтъ*, Stichus, I, II, 75—80.

мы ихъ отцомъ, возвращаются. Они нажили состояніе, корабли ихъ наполнены сокровищами, но они привезли съ собою рабынь, играющихъ на флейтахъ, на цимбалахъ и необычайно красивыхъ. Награда вѣрнымъ женщинамъ служитъ то, что ихъ разбогатѣвшіе мужья устраниваютъ въ своемъ домѣ гаремы. Но еще отвратительнѣе ихъ старикъ отецъ. Узнавъ о богатствѣ своихъ зятьевъ, онъ тотчасъ приходитъ къ нимъ, поздравляетъ съ успѣхомъ и проситъ на свою долю двухъ или трехъ флейтщицъ. Кажется ничего нѣтъ лучше изображенія древняго римскаго богатого дома. Мы можемъ подозрѣвать Плавта въ нѣкоторомъ преувеличеніи, въ нѣкоторой аффектаціи дѣйствующихъ лицъ, но нельзя не сознаться, что онъ прекрасно освѣтилъ античную семью и ту роль, какую играло въ ей средѣ рабство. Нельзя несочувствовать этимъ двумъ благороднымъ, вѣрнымъ супругамъ; это—два цвѣтка, затоптанные грязными ногами; они погибли, не возбудивъ ничего сожалѣній. Но между римскими матронами мало было такихъ женщинъ; римскія аристократки иногда не уступали въ развратъ своимъ мужьямъ. Св. мученикъ Іустинъ философъ упоминаетъ въ своей Апологіи объ одной замужней женщинѣ, которая до своего обращенія ко Христу вела самую постыдную жизнь, пьянствовала и развратничала съ своими рабами и посторонними любовниками<sup>170)</sup>. Римскій народъ иногда указывалъ пальцами на дѣтей патриціевъ, черты которыхъ изобличали ихъ рабское происхожденіе и доказывали развратъ ихъ матерей; народъ смѣялся въ глаза надъ желтоватымъ лицомъ, заросшимъ сплошь волосами, на некрасивые зубы, надъ физиономіей этихъ аристократовъ, напоминавшихъ сирійскаго раба<sup>171)</sup>. Клавдій даже издалъ законъ, въ силу котораго всякая благороднаго происхожденія женщина, уличенная въ связи съ *непринадлежащимъ* ей невольникомъ, должна лишаться свободы и отдается тому господину, которому принадлежитъ невольникъ<sup>172)</sup>. Но эти строгіе законы мало вліяли на исправленіе нравовъ, такъ что Константинъ принужденъ былъ возобновить законы въ началѣ своего царствованія (314 г.)<sup>173)</sup>.

<sup>170)</sup> *Іустинъ*, Apolog. II, 2.

<sup>171)</sup> *Цицеронъ*, In Pisonem, 4.

<sup>172)</sup> *Тацитъ*, Annal. XII, 53.

<sup>173)</sup> Cod. Theodos IV, XI, 1.

Около времени Юстиніана законъ этотъ, кажется, сталъ уже преданіемъ, по крайней мѣрѣ былъ въ практикѣ непримѣняемъ вовсе. Говоря строго, Константинъ Великій въ дополненіе вышеказаннаго закона изданнаго имъ въ 320 году превысилъ свою христіанскую ревность, повелѣвъ въ означенномъ случаѣ казнить смертью матрону и подвергать сожженію на кострѣ раба<sup>174)</sup>, если онъ даже принадлежалъ матронѣ. Но могъ ли рабъ противиться волѣ своей госпожи? Константинъ не имѣлъ права требовать свободныхъ дѣйствій и выбора отъ того человѣка, которому не была дарована свобода.

Наконецъ закончимъ нашу грустную эпопею рабства въ древнемъ мірѣ бросивъ взглядъ на социальное, семейное и нравственное состояніе раба. Не могу не предупредить тебя, мой читатель, что мы теперь нисходимъ въ тѣ врата печали, за которыми тебя еще болѣе поразитъ вавилонская скорбь о поруганныхъ правахъ человечества, о томъ неизмѣримомъ морѣ слезъ, которыхъ, по выраженію русской пѣсни, не вычерпать, какъ воды въ морѣ. Надъ древнимъ міромъ можно было бы сдѣлать надпись какъ надъ воротами ада „Lasciate ogni speranza!“

Можно сказать не преувеличивая, что прямою и единственною задачею господъ римскаго міра было—убить въ рабѣ всякое сознаніе, уничтожить насколько возможно его дуту и оставить ему одно лишь тѣло. „У раба нѣтъ души“, говорили недавно негровладѣльцы; у всей языческой древности былъ одинъ лозунгъ: „рабъ не человѣкъ, а животное“. Первымъ признакомъ человѣческой личности есть имя; но у раба не было имени. „Nomen, praenomen, cognomen, говоритъ Квинтиліанъ, приличны лишь свободнымъ людямъ, человѣкъ не имѣющій свободы не можетъ имѣть претензіи на это“<sup>175)</sup>. Въ древнемъ Римѣ называли раба по имени его господина; напр. рабъ Марка (Marcus) рабъ Люція (Lucius) и т. д. Съ умноженіемъ рабовъ имъ давали клички, точно также какъ мы даемъ ихъ собакамъ или лошадямъ. Въ домахъ богачей назначались даже особые надзиратели (pomenclator), обязанностью которыхъ было давать имена многочисленнымъ рабамъ и эти люди придумывали имена рабамъ

<sup>174)</sup> Cod. Iustin. VII, XXIV.

<sup>175)</sup> Квинтиліанъ, Inst. orat. VII, 3, § 26.

заимствуя ихъ или изъ мѣологіи (Эросъ, Персей), изъ исторіи (Пріамъ, Крезъ), или изъ астрономіи (Люсиферъ) или же просто отъ какого-либо животнаго (Ursus, Lupus). У насъ обычай, говорятъ Варронъ, дѣвать рабамъ имена часто такіе, которые все вышли изъ употребленія<sup>176)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ и самому господину иногда было пріятнымъ развлеченіемъ придумывать отъ бездѣлья клички рабамъ. И въ настоящее время есть много господъ, которые долго ломаютъ голову надъ придумываніемъ кличекъ своимъ собакамъ. Что касается закона то онъ прямо отвергалъ личность раба. Ульпіанъ говоритъ въ Дигестахъ: невольникъ или какое-либо другое животное (*servus vel animal aliud*). Завѣщатели очень часто относили своихъ рабовъ къ разряду наследства движимаго, въ числѣ котораго были перечисляемы и быки, и лошади; эти послѣдніе помѣщались въ одномъ параграфѣ съ рабами. Выше мы видѣли, что рабъ былъ прикрѣпленъ къ промышленному заведенію и продавался вмѣстѣ съ нимъ. На рынкѣ рабовъ трактовали какъ товаръ, а не какъ живую личность, ихъ продавали купцы вмѣстѣ съ другимъ товаромъ и они подлежали оплатѣ такою же пошлиною, какъ и предметы неодушевленные. Св. Іоаннъ Богословъ, изрекая праведный судъ на великую Вавилонскую блудницу, т.-е. Римъ, выражаетъ свое пророческое слово такъ: *и купцы земные вослачуть о ней, потому что товаровъ ихъ никто не покупаетъ, товаровъ, золотыхъ серебряныхъ и камней драгоцѣнныхъ и жемчужинъ... и скота, и овецъ, и коней, и колесницъ, и тѣлъ, и душъ человеческихъ* (Апок. XVIII, 11—13).

Низведеніе раба на степень рабочаго животнаго доходила до отрицанія всякой внутренней связи одного раба съ другимъ, до отрицанія въ немъ чувствъ любви къ женѣ, привязанности къ дѣтямъ. *У раба не должно быть семьи, онъ можетъ быть супругомъ, отцомъ, братомъ только въ томъ случаѣ, если отъ этихъ интимныхъ отношеній не страдаетъ интересъ его господина*, „Клянусь Геркулесомъ, ну видно ли это когда-нибудь“? кричатъ зрители въ одной изъ комедій Плавта.<sup>177)</sup> Вотъ что еще выдумали! Браки между рабами! Послушайте, рабъ женится на ра-

<sup>176)</sup> Варронъ, De lingue latina.

<sup>177)</sup> Плавтъ, Casina, Prol. 68—70.

быть! Послушайте. Да это противно обычаямъ всѣхъ народовъ. На самомъ дѣлѣ мелочный духъ расчета, присущій Римлянамъ, ревниво вмѣшивался въ семейную жизнь рабовъ и здѣсь преслѣдовалъ свои выгоды и невыгоды. Рабъ земледѣлецъ или пастухъ можетъ имѣть жену; на даровомъ содержаніи отъ земли и стада онъ можетъ спокойно плодиться; приплодъ отъ него будетъ новымъ источникомъ барыша для его господина. Выгода этого барыша такъ иногда увлекаетъ нѣкоторыхъ сельскихъ хозяевъ, что они обѣщали свободу рабамъ, если у нихъ родится трое мальчиковъ, нѣкоторые доводятъ требованіе до minimum—одного мальчика<sup>178</sup>). Другіе господа стараются накупить рабынь преимущественно изъ плодovitыхъ семей. Въ этомъ случаѣ законъ становится даже на защиту интересовъ господина; если продавецъ продалъ невольницу, выдавши ее за плодovitую, а она оказалась бесплодною, то актъ продажи считался недействительнымъ<sup>179</sup>). Наконецъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ бракъ рабамъ положительно запрещался господами. Хозяйственный расчетъ заставлялъ хозяевъ хлѣбопекаренъ воспрещать бракъ рабамъ—хлѣбопекамъ, поварамъ и ключникамъ. По свидѣтельству Плутарха, Катонъ Старшій строго преслѣдовалъ браки и сожителства между рабами, такъ какъ это приносило явный ущербъ хозяйству<sup>180</sup>). „Жестокіе господа, говоритъ Тертуліанъ, запрещаютъ своимъ рабамъ выбирать себѣ женъ, а рабынямъ мужей изъ чужой дворни“<sup>181</sup>). Понятно само собою, сколько происходило отъ подобнаго стѣсненія семейныхъ драмъ въ жизни несчастныхъ невольниковъ, которые обязаны были не только отдавать весь свой физическій трудъ, но и насиловать себя нравственно въ угоду своему господину. Интересы преслѣдовались господами иногда до такой степени эгоистично, что доводили ихъ до преступленій. Одинъ господинъ въ своемъ завѣщаніи распорядился отпустить на волю рабыню Аретузу въ томъ случаѣ, если она произведетъ на свѣтъ троихъ дѣтей; его душеприказчикъ три раза давалъ приказаніе произвести у несчаст-

<sup>178</sup>) Трифонинъ, Digest. I, V, 15.

<sup>179</sup>) Павелъ въ Digest. XXIX, 1.

<sup>180</sup>) Плутархъ, Cato major, 21.

<sup>181</sup>) Тертуліанъ, Ad uxorem II, 8.

ной искусственный выкидышъ, лишь бы не исполнить по завѣщанію <sup>183)</sup>). Законъ освободилъ несчастную Аретузу изъ - подъ власти ея господина на томъ основаніи, что господинъ ея употребилъ обманъ для того, чтобы уклониться отъ исполненія завѣщанія; но онъ не могъ вознаградить несчастную Аретузу за тѣ нравственныя страданія, которыя пришлось ей выстрадать. Во всякомъ случаѣ этотъ разсказъ изъ судебной хроники древняго Рима показываетъ намъ, въ какомъ горькомъ положеніи была женщина-рабыня въ древнемъ мірѣ.

*Законъ даже инкорпировалъ брачныя связи между рабами.* Между ними могло существовать *сожителство* (contubernium), но не бракъ. Такъ по крайней мѣрѣ гласитъ законъ 220 года, изданный Діоклетіаномъ <sup>184)</sup>). По волѣ господъ въ домахъ римскихъ аристократовъ между рабами узаконена была общность женъ; у одной жены было два, три и нѣсколько мужей, какъ показываютъ древнія надгробныя надписи <sup>185)</sup>, собранныя Моммзеномъ. Римское право не признавало узъ родства между рабами и только отпущенникъ не могъ жениться на своей дочери, на матери и сестрѣ, между рабами же, по волѣ господина, существовали самыя чудовищныя кровосмѣшенія <sup>186)</sup>). Впрочемъ еслибы и существовали между рабами брачныя узы, которыя соблюдались бы свято обѣими сторонами, то это не послужило бы ни къ чему. Господинъ имѣлъ право продать всю семью своихъ рабовъ въ разныя руки. Бывали и такіе случаи. Господину приходило на мысль отпустить раба на волю, но онъ никакъ не хотѣлъ освободить его жену, и если у раба не было ни сколько денегъ, чтобы выкупить жену, эти два несчастныя существа должны были разлучиться навсегда. Въ этомъ случаѣ мы видимъ въ рабахъ проявленіе такихъ чувствъ, которыя сдѣлали бы честь ихъ господамъ. Одинъ испанскій рабъ получилъ свободу и часть наслѣдства по завѣщанію своего господина, но завѣщатель забылъ о его женѣ, и благородный невольникъ отдалъ все полученное имъ по завѣщанію наслѣдство и выкупилъ за

<sup>183)</sup> Ульпіанъ, Digest. XL, VII, 3, § 16.

<sup>184)</sup> Cod. Iustin. IX, IX, 23.

<sup>185)</sup> Моммзенъ, Jinsir regni Neap. 7072.

<sup>186)</sup> Помпоній, Digest. XXIII, 11 8, 14, § 2.

него свою покругу <sup>186)</sup>. Эти добрые люди вступили въ бракъ, установленный закономъ и сдѣлались счастливыми. Но сколько осталось другихъ несчастливцевъ? Законъ, какъ мы видимъ въ Дигестахъ, дѣлалъ робкія побытны въ защиту неразрывности союза брачнаго между рабами при ихъ продажѣ, но въ этомъ случаѣ обращался лишь въ человеколюбію господъ представляя имъ что жестоко продавать порознь семью; но дѣло не шло далѣе. Что же касается до дѣтей, то они съ самаго своего рожденія не принадлежали своимъ родителямъ, а сначала поступали къ особымъ кормилицамъ, а потомъ къ особому педагогу, который ихъ дрессировалъ. И здѣсь дѣло не обходилось безъ курьезовъ. Въ Римскомъ правѣ существовалъ законъ о раздѣльности имущества между супругами. Случалось такъ, что жена приводила въ домъ мужа въ видѣ приданого рабынь, которыя оказывались очень плодovitыми: это обстоятельство приносило радость госпожѣ, приплодъ увеличивалъ ея приданое, но огорчалъ мужа и онъ отказывался кормить и обучать дѣтей невольницъ своей жены. Можно представить, каково было положеніе рабовъ жены въ домѣ господина между двумя огнями. Римскіе законники въ этомъ случаѣ считаютъ жену въ правѣ обратиться къ защитѣ закона <sup>187)</sup>. Но кто не знаетъ плодовъ этой защиты для подчиненныхъ? Климентъ Александрійскій представляетъ намъ обращеніе милосердія и заботливости римскихъ господъ къ несчастнымъ дѣтямъ своихъ рабовъ. „Современныя матроны, говоритъ онъ, вынашиваютъ цыплятъ съ истинно-материнскими заботами, но приказываютъ подкидывать дѣтей (рабовъ), которыя рождаются въ ихъ домѣ“ <sup>188)</sup>. Отецъ и мать раба не имѣли права опекать свое дитя, если его по волѣ господина бросали на произволъ судьбы, если его продавали, если его уродовали, если его бичевали и унижали различными способами. Илзавѣтъ говоритъ съ горькойironіей: „Отцомъ нельзя быть, если ты рабъ“. Вѣдное созданіе, рабъ не можетъ выказывать отеческихъ чувствъ. Родная дѣтей невольница никогда не могла надѣяться видѣть ихъ свободными, если бы и сама получила свободу. Мы говорили выше, что нерѣдко

<sup>186)</sup> *Сцевола*, въ *Digest*. XXXII, III, 42, § 2.

<sup>187)</sup> *Юліанъ*, *Dig.* XXIV, III, 81, § 4.

<sup>188)</sup> *Клим. Алекс.*, *Paedag.* III, 4.



непрѣмнымъ условіемъ для личной свободы матери было рожденіе трехъ мальчиковъ-рабовъ, которые и поступали въ пользу господина. Случалось, что освобожденная по завѣщанію раба раждала въ то время, когда завѣщаніе не было утверждено и ея дитя, по римскимъ законамъ, оставалось въ домѣ господина <sup>189</sup>). Мать, увидѣвшая зарю свободы, такимъ образомъ испытывала еще сильнѣйшую скорбь, вида свое дитя въ рабствѣ, которое въ будущемъ развратитъ его въ ея большому горю. Надгробныя надписи представляютъ въ этомъ случаѣ для всякаго мыслящаго обширное поле для размышленій. Вотъ надгробіе, въ которомъ говорится, что старикъ-отпущенникъ выхлопоталъ освобожденіе своимъ дѣтямъ у прежнихъ господъ: вотъ другая надпись говорить, что дѣти выкупили своего отца и съ наивнымъ самовосхваленіемъ донесли, что они въ теченіе 25-ти лѣтъ кормили своими трудами старика отца; тамъ братъ выхлопоталъ или лучше сказать вымолилъ свободу своему брату <sup>190</sup>). Сколько вѣроятно, радости испытывали эти простые люди, достигшіе съ невѣроятнымъ трудомъ цѣли своихъ пламенныхъ желаній!

Намъ понятна будетъ вся напряженность желаній этихъ бѣдняковъ, когда мы вспомнимъ состояніе этихъ несчастныхъ 'созданій въ домѣ господъ ихъ. Цицерій называетъ рабовъ *отчаянными*. Дѣйствительно, *жизнь дрянно раба была непрерывнымъ рядомъ страданій, способная довести человека до отчаянія*. Какъ въ греческомъ аду были различныя степени мученій, такъ и между рабами были люди и просто несчастные и несчастнѣйшіе. Самые жалкіе изъ рабовъ—это тѣ, которые по опредѣленію своихъ господъ осуждены на вѣчную неволю. Господинамъ доводили свою метительность до такой степени, что даже въ своихъ предсмертныхъ завѣщаніяхъ обязывали своихъ наследниковъ никогда не освобождать нѣкоторыхъ изъ ихъ рабовъ, жившихъ несчастіемъ навлечь ихъ кибѣвъ <sup>191</sup>). Рабы этого разряда обыкновенно посылались въ отдаленную деревню для обработки земли; они шли за плугомъ скованные желѣзными цѣпями на рукахъ и ногахъ, лицо ихъ было залеплено каленымъ желѣзомъ, по окончаніи

<sup>189</sup>) *Венулей*, Dig. XLII, VIII, 25.

<sup>190</sup>) У *Орелли*, надписи 2090, 8004, 3005, 4355 и д.

<sup>191</sup>) *Модестинъ*, въ Digest. XL, VII, 9, § 2.

работы ихъ запирали въ эргастулу. Эргастула—крѣпкая подземная тюрьма оовѣщенная сверху множествомъ узкихъ небольшихъ отверстій, въ которыя едва ли можно просунуть руку<sup>192)</sup>. Въ ней-то содержались рабы, дурно нажорвленные, плохо одѣтые, подверженные полному произволу управляющаго. Господинъ совершенно забывалъ объ ихъ существованіи, у нихъ не было надежды испросить у него помилованія. Другіе рабочіе рабы посылались на каменоломни и въ рудники; жизнь этихъ послѣднихъ едва ли не была еще несчастнѣе, чѣмъ жизнь рабовъ земледѣльцевъ, эти по крайней мѣрѣ работали на воздухѣ, а тѣ иногда не имѣли понятія о дневномъ свѣтѣ, работая весь день въ сырости, во тьмѣ, и въ душномъ заразительномъ воздухѣ. „Я видывалъ, говорить при пробужденіи рабъ-рудокопъ у Плавта“<sup>193)</sup>. на картинахъ изображеніе адскихъ мукъ, но то мѣсто, куда я пойду сейчасъ, не картина, а настоящий адъ. Тамъ все тѣло, какъ будто разрывается отъ непомерныхъ трудовъ и утомленія. Точно также глубоко несчастенъ былъ рабъ посланный господиномъ на мельницу, молотъ тамъ муку пока не умретъ. Вотъ какъ Апулей описываетъ страданія мельничныхъ рабовъ. „О, боги! что это за бѣдныя, что это за жалкіе люди! У нихъ все тѣло багрово и исполосовано ударами бичей; рубища покрываютъ спины этихъ несчастныхъ; нѣкоторые изъ нихъ имѣютъ только опоясанія изъ лохмотьевъ; у всѣхъ вообще одежда такъ ветха, что чрезъ ея прорѣхи видно нагое тѣло. У нихъ клеймы на лбу; головы обрѣты, ноги прикованы къ общему кольцу, тѣла обезображены, вѣки развѣдены дымомъ, воспалены отъ недостатка воздуха, тѣла лишены ихъ глаза зрѣнія; какъ атлеты они осыпаны солью и мукой“<sup>194)</sup>. У Плавта есть грустное описаніе работы невольника, такое же звучное, полное горести какъ терпѣть Данте: „Плачутъ несчастные невольники поѣдая свою цементу; стоиць стоиць отъ ударовъ бичей и отъ звона цѣпей; кожа живыхъ людей похожа на разорванную кожу убитыхъ быковъ“. Участь дворовыхъ рабовъ была относительно лучше рабовъ, назначенныхъ работать вдали отъ своихъ господъ. Здѣсь

<sup>192)</sup> У Плинія, Hist. nat. XVIII, 4.

<sup>193)</sup> Плавтъ, Captivi V, IV.

<sup>194)</sup> Апулей, Mem. IX.

рабы по крайней мѣрѣ имѣли иногда отдыхъ, хотя эти праздники рабовъ отличались всѣми безобразіями, въ которыхъ проявлялись всѣ грубые животныя инстинкты человѣческой природы. Господа, говоритъ Валлонъ <sup>195)</sup>, не старались ни правильно направлять, ни удерживать въ предѣлахъ эти животныя стремленія будучи увѣрены, что рабы, потративъ свои силы на эти грубыя удовольствія, заглушаютъ въ себѣ инстинктивное, но не отражимое стремленіе къ свободѣ<sup>а</sup>. Рабы же бросались въ развратъ и въ оргіи очертя голову, чтобы на время забыться отъ грубой и непривлекательной дѣйствительности. На двухъ надгробныхъ надписяхъ римскихъ рабовъ мы находимъ слѣдующія надписи: „Бани, вино и любовь ослабляютъ наше тѣло, но заставляютъ насъ жить“<sup>а</sup> гласитъ одна надпись надъ могилой раба <sup>196)</sup>. Другая надпись свидѣтельствуетъ о грустномъ разочарованіи, объ обманутыхъ надеждахъ бѣдной невольницы. *Fortuna spondet multa multis, praestat nemini. Vive in dies et horas, nam proprium est nihil.* т.-е. „Фортуна многимъ сулитъ многое, но не даетъ ничего. Живи день за днемъ, наслаждайся настоящимъ часомъ. У насъ нѣтъ ничего своего“ <sup>197)</sup>! Само собою разумѣется, что развратъ, которому такъ охотно предавались рабы, отуплялъ болѣе и болѣе ихъ неразвитыя способности. Довести раба до состоянія животного было въ интересахъ древнихъ господъ: „Рабы болѣе другихъ умные, замѣчаетъ сельскій хозяинъ Колумелла, бываютъ самые дурные рабы“<sup>а</sup>. Катону нравилось, если его рабы когда не работаютъ, то проводятъ время во снѣ; сонливые рабы самые спокойные <sup>198)</sup>. На самомъ дѣлѣ эта апатія рабовъ, ихъ пассивность, ихъ склонность къ разврату были лишь разнообразными формами, въ которыхъ проявлялось ихъ отчаяніе. Мы, говоритъ лучший изъ господъ древняго міра Сенека, по необходимости должны пользоваться услугами людей плачущихъ и насъ пролинающихъ <sup>199)</sup>.

У нѣкоторыхъ рабовъ это отчаяніе выражалось въ полномъ презрѣніи смерти, они такъ были обременены рабскимъ состоя-

<sup>195)</sup> *Пластъ*, *Asinaria* I, 1, 20—23.

<sup>196)</sup> *Валлонъ*, *Hist. de l'esclavage. dans l'antiq.* T. 1, p. 331.

<sup>197)</sup> *Орелли*, 4816 *Balnaea, vina, venus corrumpunt corpora nostra, sed vitam faciunt.*

<sup>198)</sup> *Ганцель*, № 6234.

<sup>199)</sup> *Сенека*, *De tranqu. anim.* 9.

ніемъ, что искали наказаній и встрѣчали смерть какъ желанную награду. Извѣстенъ героизмъ Эпиктета, раба отпущенника Эпафродита. Господинъ забавлялся тѣмъ, что крутилъ ногу Эпиктету: „ты сломаешь ее“ сказалъ Эпиктетъ. Нога дѣйствительно переломилась. „Не говоришь я тебѣ“ произнесъ хладнокровно стойкъ. Говорятъ, что одного раба обвиняли въ убійствѣ, рабъ не нашелъ нужнымъ оправдываться и подвергся смертной казни. Черезъ нѣсколько времени явился тотъ человѣкъ, котораго считали убитымъ <sup>200)</sup>. Одинъ рабъ хотѣлъ бѣжать отъ своего господина и для этой цѣли пошелъ вонъ изъ города, но на дорогѣ передумалъ и бросился въ воду съ моста <sup>201)</sup>. Въ известномъ романѣ Апулея, у повара похитили часть жаркого, и онъ повѣсился <sup>202)</sup>.

Какое же утѣшеніе несчастному рабу подаетъ древняя философія? Благородный изъ господъ Сенека даетъ своимъ бѣднымъ друзьямъ humilibus amicis совѣтъ искать свободы въ смерти, прекращать страданія самоубійствомъ. Этотъ же совѣтъ не однимъ невольникамъ, но и наложницамъ, рабамъ своихъ господъ, положеніе которыхъ въ вѣкъ Тиберія, Калигулы и Нерона была длиною цѣпью мученій. „Поднимите ваши ввѣры, говоритъ философъ, и вы найдете конецъ нашимъ мукамъ. Вотъ пропасть; чрезъ нее можно достигнуть свободы. Вотъ море, рѣка, колодезь, въ глубинѣ ихъ свобода. Вотъ дерево съ нѣсколькими вѣтвями, лишенными листьевъ, засохшее, въ его вѣтвяхъ вы найдете свободу. Вотъ ваше горло и сердце, пронзите ихъ и вы отыщете свободу. Если эти способы смерти для васъ слишкомъ ужасны, требуютъ большой смѣлости и особаго запаса силъ, то найдутся болѣе легкіе способы достигъ свободы. Вы можете открыть всѣ жилы въ вашемъ тѣлѣ“ <sup>203)</sup>. Какимъ холодомъ наполняютъ душу совѣты философа: для него нѣтъ надежды на будущую жизнь, нѣтъ никакой опоры и утѣшенія въ несчастіи. Но иногда совѣты Сенеки такъ усердно принимались къ дѣлу рабами, что господа оставались безъ рабовъ и разо-

<sup>200)</sup> Валерій Максимъ, VIII, IV, 1.

<sup>201)</sup> Ульпіанъ, Digest. XXI, 1, 17, § 5.

<sup>202)</sup> Апулей, Metam. VIII.

<sup>203)</sup> Сенека, Cons. ad Marciam. 20.

рялись. Въ домахъ нѣкоторыхъ богачей по временамъ разыгрывались цѣлыя эпидеміи самоубійства. Тщетно законы предупреждали эти эпидеміи, пользы не было. Даже сами рабы старались насколько можно уменьшить число жертвъ самоубійства. Уставъ одного погребальнаго общества въ Данувіумѣ, какъ гласитъ древняя надпись, отказывается въ погребеніи самоубійцамъ своимъ членамъ. Quisquis ex quacumque causa mortem sibi asciverit, ejus ratio funeris non habebitur <sup>204</sup>).

Иногда отчаяніе доводило бѣдныхъ рабовъ до сумасшествія. Дигесты говорятъ о сумасшедшихъ рабахъ содержавшихся въ домахъ богачей, которыхъ постепенно или продавали по низкой цѣнѣ или же освобождали. Какая жалкая насмѣшка надъ чело-вѣчествомъ! Раба освобождали тогда, какъ онъ сходилъ съ ума.

Причиной сумасшествія, конечно, были болѣе всего нравственныя страданія рабовъ. Исхода изъ положенія, что рабъ не долженъ имѣть своей воли, а подчиняться вполне волѣ своего господина, что онъ не долженъ считать безчестнымъ то, чего не считаетъ безчестнымъ его господинъ, *господа дрянно міра* еще ужаснѣе *терзали своихъ рабовъ нравственно, чѣмъ физически*. У древнихъ было обыкновенно дѣломъ барышничать развратомъ своихъ рабовъ. По процессу Соссіана императоръ Діоклетіанъ писалъ ему <sup>205</sup>): „Чтеніе твоего процесса доказало намъ твою развратную жизнь, но такъ какъ ты цюсгадъ исключительно на стыдливость твоихъ рабынь, а не свободныхъ, ты избѣгъ законнаго взысканія, хотя репутанія твоя и пострадала“. Такимъ образомъ законъ не защищадъ рабынь отъ надлаго раслуства ихъ владѣльцевъ. Ихъ красота служила доходной статью для ихъ господина, причемъ не принималось во вниманіе ни желаніе ихъ сохранить цѣломудріе, ни желаніе вести честную семейную жизнь, ни ихъ заслуги предъ господами. Всякій новый господинъ могъ ихъ продавать на развратъ. Потому въ древнихъ завѣщаніяхъ встрѣчались распоряженія завѣщателей, запрещающихъ своимъ душеприказчикамъ продавать на развратъ извѣстныхъ рабынь (*neprostituantur*) <sup>206</sup>). Многіе изъ этихъ несча-

<sup>204</sup>) Галленъ, № 6086.

<sup>205</sup>) Діоклетіанъ, Cod. Theodor. IX, IX, 25.

<sup>206</sup>) Папиніанъ, Digest. XVIII, 1, 36.

стныхъ рабынь проститутковъ освободившись вели примѣрную жизнь и вышедши за мужъ умѣли воспитывать въ своихъ сыновьяхъ честныхъ дѣятелей, а въ дочерахъ примѣрныхъ матерей семействъ <sup>207)</sup>.

Но не завидно было положеніе рабыни въ Римѣ, если она и добивалась освобожденія. Если она не выходила за мужъ за подобнаго себѣ отпущенника, то она неминуемо должна была погрузиться въ тотъ же развратъ, отъ котораго бѣжала. Ремесло свободной работницы было неизвѣстно въ древнемъ мірѣ; съ другой стороны законъ не поставлялъ никакихъ гарантій въ защиту честнаго имени отпущеницы, онъ только умѣлъ защитить римскую матрону. „Рабство и его послѣдствія, говорить Алларъ, налагали свою власть и на эти бѣдныя существа, въ глубинѣ своей души добродѣтельныя, честныя, чистыя; язычество презирало ихъ моральныя страданія, оно не хотѣло слышать ихъ воплей отчаянія“ <sup>208)</sup>. Римскіе писатели и между ними несравненный Плавтъ сохранилъ намъ въ своихъ комедіяхъ нѣсколько трогательныхъ сценъ, гдѣ эти несчастныя существа выказываютъ свою нѣжную, истинно женственную натуру, которую не могло испортить долговременное рабство. Послушаемъ разговоръ двухъ отпущеницъ ихъ цѣломудренныя мечты. Въ комедіи Плавта „Кастелларія“ мы видимъ слѣдующую сцену. Разговоръ ведутъ Гимназіа и Силенія. *Гимн.* Что ты такъ печальна добрая Силенія. Ты позабыла улыбку. Что значить эта небрежная прическа, эти глубокіе вздохи, эта блѣдность лица? *Силен.* Я страдаю, сердце мое разрывается, моя душа печальна потому въ моихъ глазахъ печаль, я больна. Но съ моей стороны нельзя не почестъ безуміемъ мою печаль. *Гимн.* Затаи въ твоей груди свое безуміе, не давай ему высказываться. *Силен.* Но оно само вырывается изъ сердца. *Гимн.* Какъ изъ сердца? У тебя есть сердце? У меня такъ нѣтъ сердца, да если люди говорятъ правду, то ни у одной женщины нѣтъ сердца. *Силен.* Если у насъ есть сердце, такъ у меня сердце страдаетъ, если нѣтъ сердца, то это ничего не значить, я все-таки страдаю. *Гимн.* Эта женщина непременно любить!... *Сил.* Мое заблужденіе, мое безуміе

<sup>207)</sup> Валерій Максимъ, VI, 1, 6.

<sup>208)</sup> Поль Алларъ, Les esclaves chrétiens. стр. 182.

приносить мнѣ страдаія. Я желаю на сколько возможно всегда любить одного человѣка и ему посвятить всю мою жизнь. Гимн. Оставь это. Это преимущество принадлежитъ однимъ матронамъ. Да, Силенія! это тагъ <sup>209</sup>).

Я останавливаюсь на этомъ, чтобы выбраться изъ этого „болота роскоши, невоздержанія, недовольства, гдѣ валяются, какъ въ грязи, въ сластолюбіи, гдѣ слышны звѣрскіе крики, гдѣ страсти нашли себѣ логовище, куда нельзя войти, чтобы не потонуть, поставить ногу, чтобы не поскользнуться, нельзя омыться, чтобы не загрязниться, и надъ которымъ носится нечальное воркованье горлицъ“, какъ говорить св. Амвросій Медиоланскій<sup>210</sup>). Побѣдныя пѣсни приближаются, они заглушаютъ вздохи. Стыть сокрушится и эти страдающія души будутъ избавлены <sup>211</sup>).

Z

<sup>209</sup>) *Пластъ*, Cistellaria 1, 1, 55—80.

<sup>210</sup>) *Св. Амвросій*, Hexamen. III, 1.

<sup>211</sup>) Пс. СХVII, 7.

---

# ВОПРОСЫ И СОБЫТІЯ

ШЕСТИДЕСЯТЫХЪ ГОДОВЪ И ОТНОШЕНІЕ КЪ НИМЪ МИТРОПОЛИТА  
ФИЛАРЕТА\*.

---

## 2. Вопросы и событія 1864—1867 г.

Мнѣнія и отзывы митрополита Филарета, писанныя въ 1864—1867 годахъ доставляютъ особенно обильный историческій матеріалъ. Въ это время, кромѣ различныхъ вопросовъ, вызванныхъ потребностями и условіями нашей церковной и общественной жизни, возникли требовавшія заботливаго вниманія вышшаго духовнаго начальства движенія англо-американской церкви къ сближенію съ православною и важныя событія въ придунайскихъ княжествахъ.

Изъ вопросовъ нашей церковной жизни вопросу о расколѣ посвящено не мало бумагъ, писанныхъ святителемъ Филаретомъ въ послѣдніе годы его жизни. Въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ расколъ становится предметомъ особенно заботливаго вниманія нашего правительства. Въ это время учрежденъ былъ особый комитетъ для пересмотра и составленія новыхъ законовъ о раскольникахъ, появились проекты относительно организаціи раскольническаго общества, въ основѣ которыхъ лежала мысль признать расколъ законно существующимъ обществомъ, предоставивъ послѣдователямъ его различныя гражданскія права, при-

---

\* См. сентябр. выжку «Православнаго Обозрѣнія» за 1889 годъ.



надлежащія всѣмъ членамъ государства. Не излагая подробно обширныхъ мнѣній митрополита Филарета по раскольническому вопросу, которыя одни могутъ быть предметомъ особой статьи, ограничимся здѣсь указаніемъ нѣкоторыхъ мыслей святителя, характеризующихъ отношеніе его къ правительственнымъ предположеніямъ относительно раскола. Святитель Филаретъ рѣшительно высказывается противъ мысли о составленіи новаго закона о раскольникахъ. Въ своемъ мнѣніи „о предположеніяхъ къ составленію новаго закона о раскольникахъ, писанномъ въ 1864 году, сдѣлать, что несправедливый успѣхъ мнѣній правительства къ ослабленію раскола не мало зависѣлъ отъ того, что мнѣрія сіи не было постоянны и часто парализировались сильнымъ покровительствомъ расколу, онъ говоритъ: „думаютъ, что надобно издать новый полный законъ для руководства раскольниковъ, какъ подданныхъ, и администраціи, какъ правительственного органа“. Если находятъ настоящее положеніе раскола аномальнымъ, то предполагаемымъ закономъ не готовятъ ли новое аномальное положеніе? Для чего новый законъ для раскольниковъ „какъ подданныхъ? Существуетъ законъ для всѣхъ подданныхъ: развѣ онъ не простирается на раскольниковъ? Развѣ раскольникамъ, какъ подданнымъ, нуженъ иной законъ, несходный съ закономъ для всѣхъ подданныхъ? Развѣ для подданныхъ въ государствѣ должны быть два различные закона, одинъ для подданныхъ нераскольниковъ, а другой для подданныхъ раскольниковъ? Предполагаемое новое законодательство о раскольникахъ и ихъ администраціи не поведетъ ли къ тому, что почтавшееся вчера незаконнымъ сегодня будетъ названо законнымъ, и что люди, которыхъ вчера церковь и государство вчитали жесвященниками, сегодня, въ глазахъ государства, будутъ законными священниками, между тѣмъ, какъ въ глазахъ церкви будутъ оставаться жесвященниками. Будетъ ли это послѣдовательно, стройно, сообразно съ чистыми началами нравственности и съ достоинствомъ правительства? И есть ли необходимость доходить до сего? Въ Англии съ нѣкотораго времени существуетъ расколъ првингійскій, который устроилъ себѣ особую іерархію, съ наименованіемъ вышшихъ ея степеней епископами и пророками. Находило ли тамъ правительство нужнымъ дать сему расколу новый законъ, дать официальный характеръ его админни-

страціи, признать его апоетодовъ и пророковъ, какъ совершив-  
 шійся фактъ <sup>1)</sup>. Сколько въ разныхъ государствахъ разныхъ  
 ересей, расколовъ, самочинныхъ сборищъ, сектъ? пишутъ ли  
 для каждой изъ нихъ полный законъ?

„Государство и господствующая церковь должны быть, по воз-  
 можности, во взаимной гармоніи: и потому нужны законы, ко-  
 торые бы устроили и поддерживали сію гармонію, охранили и  
 защищали церковь. Для раскольниковъ, собственно, въ ихъ  
 пользу, нуженъ одинъ законъ, что они не преслѣдуются за мнѣ-  
 нія ихъ о вѣрѣ; и сей законъ въ Россіи уже существуетъ.

„Сія размышленія призываютъ вниманіе къ слѣдующимъ во-  
 просамъ: нужно ли писать для раскола новый полный законъ?  
 Если нужно оказать расколу болѣе снисхожденія, нежели ока-  
 зываемо было доннѣ, то не довольно ли только вычеркнуть  
 нѣкоторыя строки изъ законовъ, постановленныхъ для укроще-  
 нія раскола, съ осторожностію, чтобы это не было вредно для  
 православія?

„Извѣстно, что въ заботѣ правительства о расколѣ не мало-  
 важное значеніе имѣетъ численность оного. Это орудіе, кото-  
 рымъ расколъ искусно пользуется, чтобы возвысить свое зна-  
 ченіе и предъ правительствомъ и предъ тѣми, которыхъ онъ  
 привлечь къ себѣ желаетъ. Трудно опредѣлить число его: но,  
 безъ сомнѣнія, онъ много преувеличиваетъ, когда возводитъ  
 число свое до 11,000,000 душъ. Это значило бы, что православ-

---

<sup>1)</sup> Ревнителями свободы и правъ раскольниковъ часто высказывалась мысль,  
 что правительство должно признать расколъ, какъ существующій фактъ. Относи-  
 тельно этого митрополитъ замѣчаетъ: «Съ нѣкотораго времени вошло въ упо-  
 требленіе не мало выраженій, которыя изображаютъ предметъ не просто, а искус-  
 ственно; и поражаа блескомъ не вдругъ даютъ опредѣлить, какаа въ нихъ за-  
 ключается сила. Въ положеніи раскола нѣкоторые видятъ «стравное явленіе, не-  
 признавіе 200 лѣтъ существующаго факта». Полно такъ ли это? Кажется,  
 правительство смотритъ на расколъ, какъ на существующій фактъ, когда оно  
 говоритъ въ законахъ, напримѣръ: мѣстныя полиціи обязаны вести именныя  
 списки о рождающихся и умирающихъ раскольникахъ, и о числѣ ихъ представ-  
 лять вѣдомости ежегодно гражданскому правительству. Итакъ, если говорить  
 точнѣе, правительство признаетъ расколъ, какъ существующій фактъ, но какъ  
 фактъ существующій незаконно, потому что расколъ вообще существуетъ чрезъ  
 нарушеніе законнаго послушанія православной церкви, не признаетъ же прави-  
 тельство не фактическое существованіе, а только законность раскола» (760).

ныхъ только въ четыре раза съ половиною болѣе, нежели раскольниковъ. Московская епархія есть одна изъ тѣхъ, въ которыхъ расколъ многолюденъ. Духовенство не таитъ раскольниковъ и объ отпадающихъ отъ православія, по мѣстномъ увѣщаніи, доноситъ. Но въ московской епархіи православныхъ въ осьмнадцать разъ болѣе нежели раскольниковъ. Посему достойно внимательнаго соображенія, будетъ ли полезно для государства, если новый законъ о расколѣ сдѣлаетъ пріятное впечатлѣніе на девятнадцатую долю населенія московской губерніи, а напротивъ на осьмнадцать долей населенія непріятное впечатлѣніе“ (760).

Выходя изъ того основнаго положенія, что „оказывать чрезмѣрную терпимость злу, значитъ подавать ему оружіе противъ добра“, святитель Филаретъ рѣшительно высказывается противъ предоставленія раскольниковамъ различныхъ правъ, допуская только лишь такія послабленія въ пользу раскола, которыми не нарушались законы, постановленные для охраненія православія. Въ 1864 году, по высочайшему повелѣнію, на разсмотрѣніе митрополита Филарета представлены были журналы комитета по дѣламъ о раскольникахъ. Препровождая 1 іюля графу В. Н. Панину свое мнѣніе о предположеніяхъ комитета, святитель пишетъ: „вопросъ о опредѣленіи правъ раскольниковъ, по моему мнѣнію, есть вопросъ неточно поставленный. Права въ православномъ государствѣ принадлежать православному христіанину и вѣрно-подданному. Выступающій изъ послушанія православной церкви, подобно какъ отступающій отъ обязанностей вѣроподданства, болѣе или менѣе теряетъ права, или подвергаетъ себя ограниченію правъ, а не пріобрѣтаетъ какихъ-либо правъ въ своемъ незаконномъ положеніи. Посему вопросъ долженъ подлежать не о правахъ раскольниковъ, а о возможномъ уменьшеніи тѣхъ въ общихъ правахъ ограниченій, которымъ раскольники подвергли себя, и подвергнуты законами, выступивъ изъ законныхъ отношеній къ православной церкви. Такимъ образомъ дѣло идетъ не о томъ, чего раскольники могутъ требовать по праву, а о томъ, что государственная власть можетъ дать имъ, по своему духу терпимости и свободолюбія“ (759). Держась этихъ мыслей святитель Филаретъ строго критически разбираетъ различные предположенія комитета, какъ-то: о бракахъ раскольниковъ, о раскольникахъ иконописцахъ, о раскольническихъ учп-

лишакъ, о часовняхъ и молельняхъ, о исправляющихъ требы у раскольниковъ и др., показывая неудобисполнимость и вредъ для православія однихъ предположеній, въ другихъ дѣлая такого рода измѣненія, въ которыхъ терпимость къ расколу соединялась съ охраненіемъ православія.

Въ ряду различныхъ предположеній относительно раскола заслуживаетъ особеннаго вниманія предположеніе объ учрежденіи единовѣрскаго епископства. Въ 1864 году оберъ-прокуроръ Св. Синода А. П. Толстой въ предложеніи Св. Синоду изъяснилъ, что въ всеподданнѣйшемъ государю императору докладѣ министра внутреннихъ дѣлъ по раскольническому вопросу заключались слѣдующіе два пункта: 1) на какихъ основаніяхъ могло быть распространено и развито, допущенное уже у насъ, начало такъ называемаго единовѣрія, и на какихъ условіяхъ могло бы совершиться воссоединеніе сектаторовъ съ православною церковью. 2) Не полезно ли было бы возстановить существовавшій еще въ двадцатыхъ годахъ настоящаго столѣтія обычай, по которому допускалось совершеніе браковъ раскольниковъ въ православныхъ церквахъ, безъ отобранія отъ нихъ какихъ-либо показаній на счетъ ихъ вѣроисповѣданія и безъ истребованія обязательства на счетъ дальнѣйшей принадлежности къ православію ихъ самихъ или ихъ дѣтей. Въ докладѣ министра, какъ можно видѣть изъ мнѣнія митрополита Филарета, поставился вопросъ и объ единовѣрческомъ епископѣ. Въ пользу учрежденія единовѣрскаго епископства высказался и одинъ изъ православныхъ преосвященныхъ \*) (775). Въ доне-

\*) Секретнымъ указомъ Св. Синода отъ 6 апрѣля 1864 г. требовалось отъ епархіальныхъ архіереевъ соображеній по содержанію предложенныхъ оберъ-прокуроромъ Св. Синода двухъ пунктовъ по раскольническому вопросу. Въ отвѣтахъ одного преосвященнаго на указъ Св. Синода высказывается мысль, что можно дать единовѣрцамъ особаго епископа, который бы служилъ только въ ихъ церквахъ. На это митрополитъ замѣчаетъ: «это противно церковнымъ правиламъ и вредно. Совершенное выраженіе соединенія членовъ церкви въ ея единствѣ есть совокупное приобщеніе тѣла и крови Господней. Первая степенъ отлученія отъ церкви есть отлученіе отъ сего. Итакъ учредить единовѣрскаго епископа, который бы не сообщался въ литургіи съ прочими православными епископами, значило бы учредить расколъ. Это значило бы вести единовѣрцевъ отъ единства къ раздѣленію и угождать даже тѣмъ, которыхъ составитель отвѣтовъ называетъ злыми» (775) Въ отвѣтахъ преосвященнаго высказываются соображенія страннаго,

сени Св. Синоду 15 мая 1864 года, съ изложеніемъ соображеній по содержанію предложенныхъ оберъ-прокуроръ Св. Синода двухъ пунктовъ по раскольническому вопросу, святитель высказываетъ, что неблаговременно и не надежно было бы номышлять о епископствѣ единовѣрческомъ. „Раскольническія ученія, писалъ онъ, на соборѣ 1666 года неправильными признали не только російскіе архіереи, но и восточные патріархи. Посему при учрежденіи единовѣрческихъ церквей, не съ строгою осторожностію поступлено было въ томъ, что сіе рѣшено безъ свиданія съ восточными патріархами. И раскольническая хитрость не преминула еимъ воспользоваться, усиливаясь посему подвергнуть сомнѣнію синодальное опредѣленіе, и не безъ успѣха въ оноемъ кругу. Тѣмъ болѣе нужно сношеніе съ восточными патріархами по вопросу объ открытіи единовѣрческаго епископства. Но такое сношеніе весьма ненадежно. Мнѣнія и притязанія русскихъ раскольниковъ такъ своеобразны, и для незнавшаго ихъ на дѣлѣ странны и непонятны, что едва можно ожидать, чтобы въ отношеніи къ нимъ и къ единовѣрцію восточная іерархія стала на одну точку зрѣнія съ російскою іерархією, а съ разногласіемъ съ оною тѣмъ болѣе нужно остережеться, что уже и теперь строгія возраженія греко-восточной церкви и синодальныя возраженія російской церкви на нѣкоторые предметы (напримѣръ, обливательное крещеніе), нѣкоторые стараются обратить въ раздоръ и раздѣленіе.

Но еслибы учрежденіе единовѣрческаго епископства и оказалось возможнымъ: оно, можетъ быть, небезполезно было бы, и притомъ въ ограниченномъ видѣ, тогда, когда единовѣрціе въ Москвѣ получило было новый степень силы, чрезъ устройство единовѣрческихъ церквей на рогожскомъ и преображенскомъ кладбищахъ; и когда единовѣрческое епископство могло быть употреблено для отраженія начинавшагося вліянія заграничной

---

надр. прозвнесті проклятїе на употребляющихъ табакъ. «Употребленіе табака, писалъ святитель Филаретъ, есть роскошь, неестественная и безразсудная. Но съ какою совѣстію епископъ прозвнестъ проклятїе на употребляющихъ табакъ? Развѣ проклятїе есть игрушка, которую можно бросить, куда вадумается? И у раскольниковъ нынѣшнихъ нельзя выслужиться подобнымъ проклятїемъ. Они сами употребляютъ табакъ и остаются въ расколѣ» (775).

жеіерархіи. Но сія благовременность уже прошла. Теперь единовѣрческое епископство вмѣсто пользы принесло бы вредъ. Теперь единовѣрческое епископство не привлекло бы уважительнаго вниманія раскольниковъ. Ихъ вниманіе поглощено, и нужды ихъ, хотя кое-какъ, удовлетворены разсыпанными среди нихъ жеархіереями и жеовященниками. Единовѣрческое епископство, при настоящихъ обстоятельствахъ, безобразно преошло бы предѣлы енархій. Въ одной деревнѣ, одинъ дворъ принадлежалъ бы вѣдомству обще-православнаго епископа, другой единовѣрческаго, третій жеепископа. Не трудно понять, къ какому сіе повело бы запутанностямъ и безпорядкамъ“ (752). Святитель Филаретъ находитъ неудобнымъ учрежденіе единовѣрческаго епископства и на томъ основаніи, что въ этомъ раскольники поспѣшили бы найти подрѣзывающіе своего проекта, который ходилъ у нихъ по рукамъ и которымъ они покушались прельстить единовѣрцевъ.

Одновременно съ правительственными предположеніями относительно организациі раскольническаго общества появились частныя, исключительно въ интересахъ раскола составленные проекты объ образованіи раскольнической церкви. Въ рукахъ святаго Филарета были два такихъ проекта, изъ которыхъ одинъ составленъ неизвѣстнымъ и, какъ догадывался святитель, не раскольникомъ, а постороннимъ дѣятелемъ, другой казанскимъ купцомъ Петровымъ. Относительно перваго проекта, въ которомъ выражалось желаніе, чтобы православная іерархія рукоположила трехъ епископовъ старообрядческихъ, а эти рукополагали прочихъ, чтобы старообрядческая іерархія была независима отъ Св. Синода и чтобы правила единовѣрія 1800 года были упразднены, святитель замѣчаетъ, „что въ немъ прокрадывается дѣйствіе скрытыхъ орудій подземной европейской революціи, которая какъ покушается разстроить и раздѣлить Россію отторженіемъ Польши, Малороссіи, и проч., такъ покушается болѣе и болѣе разстроить въ Россіи единство религіозное, которое пренятствуетъ ея разрушительной работѣ“ (752). По поводу проекта купца Петрова, которымъ полагалось изъ поповщины, безпоповщины и даже единовѣрія образовать старообрядческую церковь, въ независимую іерархію, съ постояннымъ синодомъ и повременными соборами, составляемыми изъ духовенства и

мірянъ, митрополитъ писалъ два письма, одно министру внутрен-нихъ дѣлъ Валуеву, другое къ оберъ-прокурору Св. Синода Адматову. Въ этихъ письмахъ святитель высказываетъ, что предпріятіе Петрова требуетъ бдительнаго вниманія и дѣйстви-ванія правительства потому особенно, „что Петровъ усиливается прельстить своимъ проектомъ московскихъ единовѣрцевъ, и от-влечь ихъ отъ единства съ православною церквою, и на трехъ или четырехъ изъ нихъ уже подѣйствовало его вліяніе, съ увѣ-реніемъ, что проекту его благопріятствуютъ значительныя лица въ Петербургѣ“ (772)<sup>2)</sup>.

Снисходительное отношеніе къ расколу правительства и зна-чительныхъ лицъ Петербурга побуждало святителя Филарета на-стаивать на употребленіи охранительныхъ мѣръ въ пользу гос-подствующей православной церкви противъ раскола и въ мнѣ-ніяхъ, писанныхъ по поводу нѣкоторыхъ событій, происходив-шихъ въ раскольниковскомъ мірѣ въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ. На необходимость такихъ мѣръ онъ указываетъ въ мнѣніи объ освобожденіи изъ-подъ ареста лицъ іерархій: Конона, Аркадія, Геннадія и другихъ, писанномъ 9 января 1865 года, и въ мнѣніи о переселеніи добруджанскихъ раскольниковъ въ Рос-сію, писанномъ 9 сентября 1865 года. Въ послѣднемъ мнѣніи свя-титель между прочимъ писалъ. „Въ настоящее время для многихъ новыя благозвучныя слова: свобода вѣрованія, заглушаютъ старую строгую мысль: охраненіе вѣрованія. Но если въ государствѣ самая широкая свобода по необходимости ограничивается зако-номъ, охраняющимъ цѣлость государства и безопасность мирныхъ его членовъ: менѣ ли необходимо, чтобы свобода вѣрованія была ограничиваема законами, охраняющими цѣлость церкви и безо-пасность мирныхъ ея членовъ? Англія есть государство, которое лучше другихъ умѣетъ пользоваться свободою. Она имѣетъ нѣ-скольکو миллионовъ, не раскольниковъ, наимнѣйшихъ господствую-

<sup>2)</sup> Въ письмахъ къ намѣстнику лавры Антонію митрополитъ говоритъ, что про-ектъ Петрова прельстился во многихъ мѣстахъ (IV, 1867). Въ тѣхъ же пись-махъ находимъ любопытное указаніе на отношеніе къ расколу нѣкоторыхъ зна-чительныхъ лицъ «свѣтлѣйшій князь Суворовъ былъ въ Москвѣ на обѣихъ рас-кольниковскихъ кладбищахъ и одного раскольниковскаго почитателя поцѣловалъ. Такъ онъ думалъ вознаграждать раскольниковъ за то, что, по его мнѣнію, ихъ гонять» (1825).

щей церкви, но римско-католической, принадлежащихъ въ церкви, которая древнѣе англиканской, и отъ которой произошла англиканская. Но какъ она поступаетъ съ ними? Напримеръ, до сихъ поръ они платятъ церковную подать въ пользу господствующей въ государствѣ англиканской церкви. Любители свободы въ роуаніи неоднократно предлагали въ парламентѣ отменить сію подать. Но охранители церкви не допускали сей отмены. Вотъ что говоритъ Израэли въ своемъ воззваніи къ избирателямъ: „охраненіе національной церкви заключаетъ въ себѣ водорезъ: принципъ религіи долженъ ли быть элементомъ нашей политической конституціи, должно ли государство быть освященнымъ и съ уничтоженіемъ освященія, вызывающаго къ высшимъ чувствамъ человека, не превращается ли наша система управленія въ простую полицейскую систему? Во всемъ этомъ я вижу только одно развращеніе народовъ и паденіе царствъ. Я вѣрю, что конституція будетъ поддержана въ своихъ постановленіяхъ о церкви и государствѣ“. Но болѣе ли Англіи обязана Россія употребить охранительныя мѣры въ пользу господствующей православной церкви противъ раскола? Здѣсь дѣло не о томъ, чтобы раскольники платили налогъ въ пользу православной церкви, а только о томъ, чтобы они не расхищали духовнаго ея достоинства (814)“.

Охранительное направленіе святителя Филарета въ дѣлахъ, касающихся раскола, имѣло перевѣсъ надъ тѣмъ свободнымъ направленіемъ, которое оказалось въ правительственныхъ предположеніяхъ относительно раскольниковъ. Не святителю до конца жизни приходилось въ своихъ официальныхъ мнѣніяхъ указывать на покровительство расколу со стороны властей. Въ мнѣніи нѣчто о нынѣшнемъ положеніи раскола, писанномъ 12 января 1867 года, онъ говоритъ: „Сильнымъ средствомъ для укрѣпленія раскола и для сохраненія въ расколѣ служить расколо-водителямъ распространенное убѣжденіе, эти они пользуются покровительствомъ властей. Они могутъ представлять на сіе и доказательства. Взятъ былъ крестьянинъ въ священническомъ облаченіи; объявилъ себя священникомъ, и у него найдена священническая на его имя грамота, подписанная архіепископомъ Антоніемъ (неховымъ Андреемъ Шустовымъ), со приложеніемъ архіерейской печати. Судъ оправдалъ сего крестьянина и не коснулся архіепископа, оказавъ, что не было оказательства рас-



пола. Московское епархіальное начальство представило по сему слѣдующее соображеніе: еслибы крестьянинъ или цеховой назвалъ себя генераломъ и выдалъ другому крестьянину патентъ на званіе офицера, не осудили бы его по закону? Не то же ли преступленіе сдѣлалъ цеховой Андрей Шутовъ, когда назвалъ себя архіепископомъ, и выдалъ крестьянину грамоту на званіе священника? Но соображеніе сего не уважено, и крестьянинъ спокойно продолжаетъ лжеосвященствовать, а Шутовъ лжеархіерефствовать.

Блжкриницкій раскольническій епископъ Кирилъ привезъ въ Москву; здѣсь лжеосвященнодѣйствовалъ; собиралъ лжесоборы; все это знали, если все сіе не находили незаконнымъ, по крайней мѣрѣ могли бы обратить вниманіе на то, что онъ, пришея съ должнымъ паспортомъ. На сіе не обращено вниманія. Но когда онъ возвратился въ Австрію, тамъ его преданъ суду за то, что онъ дѣйствовалъ въ Россіи противъ православія и, вѣроятно только звонкія оправданія помогли ему избавиться отъ пожизненнаго ареста. Русскіе раскольники это знаютъ, и удивительно ли, если они заключаютъ, что русскій расколъ въ Австріи преслѣдуется, а въ Россіи поправляется. Тоже заключеніе могутъ русскіе раскольники выводить изъ того, что ихъ лжеархіереи пользуются въ Россіи церковнымъ правомъ, котораго лишены православные архіереи, именно составлять соборы, которые и публичными дѣлаются чрезъ печать. Не такъ въ Австріи. Въ прошедшемъ году нѣкоторые изъ русской раскольнической іерархіи покушались въ Блжкриницкѣ составить соборъ, но австрійское правительство велѣло арестовать ихъ и они принуждены были спастись бѣгствомъ изъ австрійскихъ границъ. Неужели православная русская церковь должна быть болѣе обязана чужому неправославному правительству, нежели православному" (871).

Въ 1865 году въ расколъ обнаружилось движеніе въ пользу православія, особенно радостное для такого ревнителя вѣрѣ, какимъ былъ святитель Филаретъ. Члены раскольнической іерархіи епископы Паанутій, Онуфрій, іеромонахъ Іоасафъ и архидіаконъ Филаретъ, послѣ неоднократныхъ бесѣдъ съ святителемъ, изъявили желаніе воссоединиться съ православною церковью. Извѣщая объ этомъ оберъ-прокурора Св. Синода письмомъ 16

ная 1865 года, митрополитъ просилъ представить желаніе упомянутыхъ лицъ на благоусмотрѣніе Государя Императора и просить высочайшее соизволеніе, но присоединенія ихъ къ православнои церкви, причисленія къ духовному стану, и постричь въ монашество, или признать монашествоующими (789). Присоединеніе членовъ расколынической іерархіи, съ высочайшаго соизволенія, послѣдовало 23 іюня въ троицкой единовѣрческой церкви. Святитель Филаретъ, принимавшій такое горячее участіе въ этомъ дѣлѣ, былъ сильно озабоченъ устройствомъ будущаго быта присоединенныхъ къ расколу. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода графу Толстому 28 іюня онъ высказываетъ мысль о необходимости устройства единовѣрскаго монастыря въ Москвѣ, или близъ Москвы. „Желательно, чтобы повнѣшніе истины православія отарались отрыватъ свѣтъ ся я другимъ, и особенно тѣмъ, которыхъ своимъ неправославнымъ служеніемъ удалили отъ оной, и съ которыми удобнѣе, нежели гдѣ-либо съ другими, могутъ войти въ сношенія, по случаю прежнихъ сношеній. И такъ имъ нужно быть въ Москвѣ, или близъ Москвы. Но единовѣрскаго монастыря въ московской епархіи нѣтъ. Они съ тѣсною помѣщены теперь въ наосрадьномъ Чудовъ монастырѣ, и не имѣютъ въ близости единовѣрскаго церкви, которая нужна для нихъ, и для ихъ дѣйствования. Нужно ли устроить единовѣрскаго монастыря, или по крайней мѣрѣ, скитъ, близъ Москвы. Какъ это сдѣлать?—заботливѣе лицу разрѣшеніе сего вопроса, чтобы нѣчто опредѣлительное представить на разрѣшеніе Святѣйшаго Синода, съ державеніемъ надежды на высочайшее покровительство благочестиваго Государя Императора, покровителя православной церкви“ (788).

Мысль объ устройствѣ единовѣрскаго монастыря, удостоенная высочайшаго одобренія, осуществилась не скоро, встрѣтивъ на пути къ исполненію препятствія. Предположеніе святителя Филарета устроить единовѣрскаго монастырь при преобразованіи богадѣльнаго домъ встрѣтило неожиданное противодействіе со стороны одного члена попечительнаго комитета человеколюбиваго общества<sup>4)</sup>. Въ письмѣ къ высокопреосвященному Исидору 19 августа митрополитъ, изложивъ ходъ дѣла по уст-

<sup>4)</sup> Записки о жизни и времени митрополита Филарета Сущкова. Стр. 243.

ройству единобѣрскаго монастыря, писалъ: „Во имя ненарушимости высочайшихъ повелѣній, во имя правды, во имя блага православной церкви, убѣждаю ваше высокопреосвященство и достоитимыхъ сотрудниковъ вашихъ, споспѣшествовать предприятію единобѣрцевъ и дать единобѣрцескимъ монашествующимъ твердое стояніе для всеодинительнаго дѣйствования на блуждающихъ вне спасительной ограды святаго верыи“ (812).

Предпринятое съ начала шестидесятихъ годовъ преобразование духовно-учебныхъ заведеній продолжало быть предметомъ заботливаго вниманія митрополита Филарета. Проектъ устава духовныхъ семинарій, составленный комитетомъ подъ предѣлательствомъ преосвященнаго Дмитрія, встрѣтившій много возраженій, по распоряженію Св. Синода, въ 1863 году былъ разосланъ къ епархіальнымъ архіереямъ, съ предписаніемъ, чтобы по рассмотрѣніи сихъ предложеній комитета чрезъ лицъ извѣстныхъ своею педагогическою опытностію представлено было св. Синоду заключеніе. Въ Москвѣ мѣстный комитетъ составленъ былъ подъ предѣлательствомъ Саввы, епископа мещайскаго, изъ ректора семинаріи Игнатія, протоіереевъ: И. Н. Рождественскаго, П. Капустина, священниковъ: Зернова, Богословскаго, Платонова и Доброва. 1-го марта 1865 года заключенія Московскаго комитета были представлены на разсмотрѣніе митрополита Филарета и вызвали съ его стороны не мало замѣчаній. Въ этихъ замѣчаніяхъ митрополитъ съ нѣкоторыми предложеніями комитета не соглашается, другія допускаетъ съ ограниченіями. Комитетъ одобрилъ одногодніе курсы въ семинаріи. Митрополитъ на это замѣчаетъ: „Дѣло сомнительное. Для сего нужно удвоить число наставниковъ и число учебныхъ комнатъ. Удобно ли это? Съ начала учрежденія семинарій инаше курсы были годовые, что и еобразно съ дѣтскимъ ученіемъ, а высшія, вошедшіе въ составъ нынѣшнихъ семинарій, всегда были двухъ годовые, что и еобразно съ ученіемъ болѣе систематическимъ. Вліяніе наставляема, ежегоднаго черемѣнаго, на ученика не можетъ быть такъ глубоко и сильно, какъ вліяніе одного наставника, продолжаемое непрерывно два года. При одногоднихъ курсахъ науки крошатся на куски: при двухълѣтнихъ сохраняютъ болѣе систематической цѣлости (844). Комитетъ не одобрялъ въ новомъ уставѣ то, что онъ смотритъ на семинаріи, какъ на учрежденія,

входящія въ составъ епархіальнаго вѣдомства, а не какъ въ особую корпорацію съ принадлежащими ей правами. „Не ясно, замѣчаетъ митрополитъ, чего при семъ желаетъ комитетъ. Того ли, чтобы семинаріи были выдѣлены изъ епархіальнаго вѣдомства? Того ли, чтобы онѣ состояли цѣль непосредственнымъ вѣдѣніемъ Св. Синода? или подлѣ исключительнымъ вѣдѣніемъ академіи? Того ли, чтобы онѣ были ни отъ него независимыми корпораціями, какъ нѣмецкіе университеты. Того ли, чтобы архіерей мѣша имѣть удобствъ близко и постоянно наблюдать за воспитаніемъ и приготовленіемъ будущихъ кандидатовъ священства, и чтобы ему предоставлено было только возлагать руки на головы, которыя представляютъ ему семинарская корпорація“ (844). Комитетъ одобрилъ педагогическіе совѣты въ семинаріяхъ. По мнѣнію митрополита „это не свободно отъ сомнѣнія. Въ нѣкоторыхъ свѣтскихъ училищахъ замѣчено, что вліяніе педагогическаго совѣта парализуетъ начальнаго учителя. Педагогическій совѣтъ можетъ быть полезенъ, если члены его внимательно избраны, немногочисленны, управлены въ своемъ дѣйствованіи точными правилами“. Митрополитъ предполагалъ устроить въ семинаріяхъ педагогическій совѣтъ на слѣдующихъ началахъ: „Для высшаго руководительнаго сужденія о предметахъ и дѣлахъ учебной части, при семинарскомъ правленіи состоитъ педагогическій совѣтъ. Педагогическій совѣтъ образуется чрезъ присоединеніе къ членамъ семинарскаго правленія старшихъ учителей семинаріи и двухъ или трехъ высшихъ членовъ изъ епархіальнаго духовенства“ (844). Комитетъ предлагалъ къ тремъ членамъ семинарскаго правленія присоединить двухъ или трехъ высшихъ изъ епархіальнаго блага духовенства. Митрополитъ находить, что этимъ мнѣніемъ комитетъ пожелалъ на себя черту односторонности и пристрастія. „Какъ большая часть членовъ комитета была изъ блага духовенства, то они и предложили высшаго члена въ семинарское правленіе, непременно изъ блага духовенства. Но если въ епархіальномъ городѣ есть архимандритъ или игуменъ, не принадлежащіе къ семинаріи, образованные, имѣющіе академическую степень, благонамѣренные, то почему же не предоставлено мѣстному усмотрѣнію избрать или не избрать ихъ, но предварительно отвергнуты они, какъ неспособные? Не потому ли, что не знаютъ семейной жизни?

Но между монашествующими бывають бывшіе прежде супруги и отцы семействъ. Остается заключить, что идея монастыря подверглась опалѣ у комитета. Сей примѣръ подасть причину опасаться, что если три члена изъ бываго духовенства съ подобными односторонними расположеніемъ войдутъ въ составъ семинарскаго правленія, то они своими голосами могутъ ослабить силу и значеніе ректора, особенно монашествующаго. Три внѣшнихъ члена въ семинарскомъ правленіи могутъ подавить вліяніе ректора. Одинъ внѣшний членъ, внимательно избранный, можетъ съ пользою быть присоединенъ къ семинарскому правленію“ (844). Комитетъ думалъ, что младшихъ членовъ семинарскаго правленія отношенія ихъ къ ректору лишаютъ свободы сужденія. „Это такъ, пишетъ митрополитъ, если они малодушны и человѣкоугоднивы: люди честные и твердые не затруднятся свободно подать свой голосъ“ (844). Комитетъ не находилъ нужнымъ возлагать на ректора непремѣнно преподаваніе какой-либо науки. Митрополитъ находилъ, что „ректоръ безъ кафедры теряетъ важную долю авторитета и вліянія на наставниковъ и учениковъ. Ректоръ и инспекторъ, не будучи наставниками, представляются ученикамъ чѣмъ-то похожимъ на полицейскихъ чиновниковъ“ (844). Комитетъ предполагалъ отменить полугодовые испытанія. Митрополитъ считалъ это не полезнымъ, потому что ученику удобнѣе сообразиться, чтобы дать отчетъ за полгода, а сообразнее для полугодоваго отчета, онъ облегчаетъ притомленію къ годовому отчету. Комитетъ предполагалъ въ пользу духовныхъ заведеній брать третью часть всѣхъ церковныхъ доходовъ. По мнѣнію митрополита, это можетъ произвести неблагопріятное впечатлѣніе на прихожанъ.

19 марта 1866 года, по предложенію неваго оберъ-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстаго, для преобразования духовно-учебныхъ заведеній образованъ былъ новый комитетъ подъ предсѣдательствомъ кievскаго митрополита Арсенія изъ 4 духовныхъ лицъ и 4 свѣтскихъ. Проектированные комитетомъ уставы были препровождены на заключеніе митрополита московскаго. Въ декабрѣ 1866 года онъ при письмѣ къ оберъ-прокурору представилъ двѣ записки: а) нѣкоторыя сомнѣнія при чтеніи проекта устава духовныхъ семинарій и б) нѣчто къ проекту устава духовныхъ училищъ. Въ этихъ запискахъ святитель высказываетъ

очень немногя замѣчанія на проектированный уставъ. Уступая потребностямъ времени, онъ допускаетъ въ прежнемъ семинарскомъ уставѣ тѣ существенныя измѣненія, необходимость которыхъ признавалась многими и притомъ людьми различнаго направления. Такъ наприкладъ онъ проектируетъ семинарское правленіе въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ положено Высочайше утвержденнымъ уставомъ 1867 года. Въ запискѣ о семинарскомъ уставѣ святитель высказываетъ, только болѣе подробно, нѣкоторые замѣчанія, которыя были имъ высказаны на предположенія московскаго комитета, какъ то: противъ ежегодныхъ курсовъ, противъ положенія, что ректоръ и инспекторъ не должны имѣть кафедръ. Одно замѣчаніе — первое — касалось противъ того положенія проекта устава, по которому въ семинарію принимались дѣти изъ всѣхъ сословій. Это положеніе вышло изъ положенія о цтатахъ учащихся, наметая, было немалую причину опасеній, которыя вызывались новымъ уставомъ.<sup>5)</sup> Относительно приема въ семинарію дѣтей изъ всѣхъ сословій митрополитъ писалъ: дѣти духовнаго званія имѣютъ то преимущество, что съ малолѣтства следуя въ церковь за отцами, ловятъ

<sup>5)</sup> Какъ это можно видѣть изъ письма святителя Филарета къ высокопреосвященному митрополиту петербургскому Исидору 27 апрѣля 1867 г. «По вѣроятнымъ частнымъ свѣдѣніямъ Святейшій Синодъ занимается теперь новымъ уставомъ семинарій. Простите, если не угадалъ, чтобы не сказать слова заботы. Это забота не для меня. Себя могу обеззаботивать тѣмъ, что преимущакомъ моимъ предоставлю вкушать плоды древа, которые вы посадите. Но ревность дома Божія не дерзну сказать, свѣдаетъ меня; но горе мнѣ, если къ ней безчувственъ я. Въ казанской епархіи на 200 душъ мулла и на 1500 или на 2000 священникъ. Надлежало бы умножить число священниковъ: напротивъ того не мало и существующихъ вакансій не заняты. Почему? Вслѣдствіе нормальнаго числа учениковъ въ семинаріи. По навісѣдямъ изъ нѣкоторыхъ епархій (изъ многихъ слышать нельзя) духовенство въ скорби и опасеніи, прочитавъ предварительныя свѣдѣнія о будущемъ уставѣ семинарій. Государственною властію провозглашено, что духовенство бѣдно и требуетъ пособій; пособій не дано; и въ тоже время духовенство видятъ уменьшеніе прежнихъ пособій для воспитанія своихъ дѣтей, и требованіе, чтобы оно своимъ издѣніемъ учреждало параллельныя классы при духовныхъ училищахъ и самыя училища для своихъ дѣтей» (883). Изъ писемъ П. С. Казанскаго видно, что новый уставъ возбуждалъ въ нѣкоторыхъ опасенія тѣмъ, что открывалъ доступъ въ семинаріи всѣмъ сословіямъ. «Что открытъ доступъ изъ всѣхъ сословій—это одна фраза, ибо идти въ сельскія священники не много будетъ охотниковъ», писалъ П. С. въ усвоеніе брату. «Пр. Обзоръ» 1888 г., XII.

оія участвуютъ въ богослуженіи, и постепенно входя въ сіе служеніе, начиная отъ приготовленія кадила, выноса свѣчи и чтенія, такимъ образомъ съ малолѣтства напитываются церковнымъ духомъ, и получаютъ предрасположеніе къ церковной службѣ, и нѣкоторое знакомство съ нею. Дѣти другихъ сословій придуть въ семинаріи конечно безъ такихъ благопріятныхъ предрасположеній; не еще можно опасаться, что нѣкоторые, особенно изъ средняго и низшаго сословія, особенно при нынѣшнемъ состояніи общественной нравственности, придуть въ семинаріи съ навыками неблагопріятными духовному званію. Если не къ совершенному разрѣшенію, по крайней мѣрѣ къ ослабленію сего сомнѣнія, полезно было бы къ вышеозначенному правилу присоединить слѣдующее примѣчаніе: при равномъ достоинствѣ по испытанію, предпочтутся дѣти духовнаго званія. Последнее замѣчаніе свитителя касается правила проекта, которыми назначались лекціи въ часъ съ четвертью для всѣхъ классовъ. „Надобно, чтобы не было опаздываемо и немногими минутами, чтобы лекція не была слишкомъ коротка, и это для высшихъ классовъ; а для низшихъ классовъ, въ которыхъ болѣе нужны повторенія, или отчетъ въ предшествовавшемъ урокѣ, нужна лекція въ полчаса“ (869).

Въ запискѣ: „нѣчто къ проекту устава духовныхъ училищъ“ митрополитъ не соглашается съ правиломъ, по которому съ должною смирителью не должно было соединяться другихъ обязанностей, допуская, что смотритель священникъ можетъ состоять при церкви имѣющей болѣе одного священника и безприходной; съ правиломъ, по которому въ училищахъ небольшихъ не полагалось помощника изъ бережливости, говоря, что бережливость нужна, но нуженъ и помощникъ смотрителя, и съ назначеніемъ въ училищахъ экзаменовъ однажды въ годъ, а не дважды“ (869).

Одновременно съ проектомъ семинарскаго устава, составленнымъ комитетомъ 1866 года, на разсмотрѣніе митрополита поотушили отдѣльный проектъ двухъ членовъ комитета: архимандритовъ: Филарета, ректора кievской академіи и Михаила, инспектора московской академіи, проектъ своеобразный, недостаточно обдуманый въ частностяхъ, заключавшій значительныя несообразности съ экономической стороны, о которомъ митрополитъ сдѣлалъ замѣчаніе, что онъ не довольно удобенъ къ разсмо-

трѣтнюю. По этому проекту предполагалось устроить 7-лѣтнее общеобразовательное училище (гимназію) и для остающихся непремѣнно въ духовномъ званіи—3-лѣтнее богословское. По поводу этого проекта митрополитъ замѣчаетъ: „семинарія нынѣшняя и предполагаемая по уставу большинства членовъ нынѣшняго комитета, представляетъ организмъ, въ которомъ одна жизнь развивается и возвышается и надъ вѣтвями и листьями общаго образованія восходитъ духовный плодъ. Семинарія двухъ членовъ представляетъ два организма, которые не имѣютъ и не общаются единства духа и направленія“ (872) \*).

Съ издавіемъ судебныхъ уставовъ 20 ноября 1864 г. возникъ вопросъ о примѣненіи ихъ къ духовному вѣдомству. Оберъ-прокуроръ Св. Синода гр. Д. А. Толстой въ отношеніи своемъ отъ 30 іюня 1865 года уведомилъ митрополита, „что правительствующій сенатъ, обнародовавъ Высочайше утвержденные, 20 ноября, 1864 года, судебные уставы, въ то же время сообщилъ Св. Синоду. Св. Синодъ призналъ нужнымъ, во избѣжаніе могущихъ возникнуть въ духовныхъ установленіяхъ недоразумѣній на практикѣ, составить для нихъ особую инструкцію, которая содержала бы въ себѣ разъясненіе какъ вошедшихъ въ новыя законоположенія правилъ, въ чемъ-либо касающихся вѣдомства православнаго исповѣданія, такъ и образа и порядка дѣятельности со стороны духовныхъ установленій въ тѣхъ случаяхъ, когда имъ предоставляется симъ законоположеніями, по некоторымъ предметамъ управленія и суда, какія-либо права или возлагаются на нихъ по симъ предметамъ какія-либо обязанности. Въздѣтвіе сего, предварительно составленія этой инструкціи, бывшій синодальный оберъ-прокуроръ поручилъ юрисконсульту, тайному совѣтнику Польшеру, представить въ особой докладной запискѣ соображенія, на основаніи которыхъ надлежало бы составить означенную инструкцію. Възвѣтъ съ тѣмъ бывшій оберъ-прокуроръ А. П. Ахматовъ, принявъ во вниманіе, что съ введеніемъ въ

\*) Не приводя предположеній проекта двухъ архимандритовъ, уважемъ на одно. Проектомъ въ числѣ предметовъ учебныхъ семинарій предположенъ еврейскій языкъ, а греческій не указанъ. «Это было бы правильно, замѣчаетъ митрополитъ, еслибы хотѣли образовывать еврейскаго раввина. Для образованія христіанскаго священника еврейскій языкъ можетъ быть отданъ на произволъ, но очень нуженъ греческій, какъ языкъ Евангелія, Апостола и богослужебныхъ книгъ» (872).



дѣйствіе судебныхъ уставовъ, Высочайше утвержденныхъ 20 ноября 1864 года, окажется необходимость въ измѣненіи нѣкоторыхъ изъ дѣйствующихъ въ вѣдомствѣ православнаго исповѣданія узаконеній, опредѣляющихъ подсудность дѣлъ, порядокъ ихъ производства и предѣловъ власти духовныхъ и свѣтскихъ установлений этого вѣдомства, поручить юрисконсульту Польнеру изложить въ означенномъ докладѣ соображенія и по этому предмету<sup>1)</sup>. Изготовивъ докладную записку, юрисконсультъ представилъ ее на усмотрѣніе графа Д. А. Толстого. Прочитавъ эту записку и найдя, что по важности вообще предметовъ, вошедшихъ въ ея составъ, и въ особенности по сущности началъ, положенныхъ въ основу нѣкоторыхъ изъ предполагаемыхъ преобразованій въ существующемъ порядкѣ духовнаго суда, съ цѣлью уловить ему большую самостоятельность<sup>2)</sup>, графъ Толстой нашелъ весьма нужнымъ и полезнымъ, прежде предложенія этой записки на разсмотрѣніе Св. Синода и дальнѣйшаго затѣмъ сообразно съ его указаніями, направленія этого дѣла, имѣть въ виду совѣтъ и личное воззрѣніе и замѣчанія митрополита Филарета, по крайней мѣрѣ, по существеннымъ предметамъ, содержащимся въ запискѣ юрисконсульта. На это отношеніе графа Толстого 7 августа отвѣчалъ: „въ соответствіе отношенію важнаго оиательства отъ 30 іюня, сдѣланнымъ мною нѣкоторыя соображенія относительно принятія къ духовному вѣдомству судебныхъ уставовъ 20 ноября 1864 года, которыя и препровождаются при семъ. Въ запискѣ, имѣ сообщенной, безъ сомнѣнія, есть и еще предметы, которые требовали бы нѣкоторыхъ соображеній, но кромѣ того, что болѣзнь препятствовала мнѣ вполне прослѣдить оную, разсмотрѣніе ея затруднено было неимѣніемъ въ виду текста судебныхъ уставовъ, которыми она вызвана. Удобнѣе было бы понять дѣло и разсуждать о немъ, еслибы уже былъ въ виду проектъ тѣхъ постановленій, которымъ предполагается сдѣлать“ (810).

<sup>1)</sup> Изъ этого можно видѣть, что въ то время предполагалось сдѣлать значительныя перемѣны въ церковномъ судопроизводствѣ. «Подъ скромнымъ именемъ объясненія новыхъ законоположеній вѣроятно будетъ надано довольно важнѣешее положеніе для суда церковнаго», писалъ П. С. Казанскій своему брату. См. ст. Недавнее прошлое по письмамъ современника. «Прав. Обзоръ» 1893 г., № 9.

Въ своихъ „соображеніяхъ“ святитель Филаретъ прежде всего высказывается противъ наименованія предполагаемыхъ постановленій относительно примѣненія судебныхъ уставовъ 20 ноября къ церковному суду инструкціею. „Отъ кого и кому должна быть инструкція? Обыкновенно инструкція дается отъ высшаго начальства подчиненному лицу или присутственному мѣсту. Но правила, которыя должны войти въ предполагаемую инструкцію, не будутъ ли относиться до исполненія не только консисторій и мѣстныхъ имъ мѣстъ и лицъ, но и епархіальныхъ архіереевъ и самого Святейшаго Синода? И такимъ образомъ не случится ли, что Св. Синодъ даетъ инструкцію и самому себѣ? Какъ правила сіи должны прилагаться одною стороною къ духовному, а другою къ свѣтскому вѣдомству, то не можетъ ли случиться, что правила сіи войдутъ въ государственный совѣтъ, и дѣло явится въ такомъ видѣ, какъ будто государственный совѣтъ дѣлалъ инструкцію духовному вѣдомству. Это было бы несообразно съ достоинствомъ и самостоятельностью церковнаго управленія. Посему наименованіе инструкція не лучше ли замѣнить слѣдующимъ: постановленія относительно примѣненія судебныхъ уставовъ 20 ноября 1864 года къ церковному управленію и суду“ (810). Митрополитъ потомъ переходитъ къ разбору нѣкоторыхъ положеній, содержащихся въ запискѣ юрисконсульта Польнера. Въ запискѣ было положеніе: теорія законныхъ основаній отмѣнена. „Для не изучившаго юриспруденцію методически, замѣчаетъ Филаретъ, не ясно, что разумѣется здѣсь подъ словомъ теорія. Напримѣръ, что подтвердили два свидѣтеля, то въ дѣлѣ должно признавать справедливымъ, а показаніе одного свидѣтеля для сего недостаточно: что это? теорія, или практическое правило, заключающее въ себѣ свою теорію? Отмѣнено ли это? Законъ Божій, данный чрезъ Моисея, говоритъ: *да не пребудеть свидѣтель одинъ во свидѣтельство на человека по всякой обидѣ и по всякому преступленію, и по всякому грѣху, имже аще соудышишь, при устахъ двою свидѣтелей, и при устахъ тріеихъ свидѣтелей, да станетъ всякъ маломъ* (Втор. XIX, 15). Можно ли это отмѣнить? Сей законъ признаетъ и на немъ утверждаетъ доказательство своего Божественнаго посольства Христосъ Спаситель. *И въ законъ же вашемъ писано есть, то двоимъ человекъ свидѣтельство истинно есть* (Іоан. VIII, 17). Можно ли это считать

отмѣненнымъ. Не лже ли и не вѣрнѣ ли была выражена истина, еслибы сказать:—такъ-называемыхъ законныхъ доказательствъ не должно держаться рабски, слишкомъ буквально, единственно, исключительно, а должно вѣстѣ съ ними принимать въ разсужденіе всѣ обстоятельства, отырывающіеся въ дѣлѣ и могущія основать убѣжденіе въ истинѣ? Такая или подобная осторожная опредѣленность въ выраженіяхъ особенно нужна въ постановленіяхъ по духовному вѣдомству, чтобы оныя не казались претворѣнными Священному Писанію" (819). Въ запискѣ признано было законнымъ правиломъ „судить по внутреннему убѣжденію“. Митрополитъ находитъ такое правило не точнымъ и неопредѣленнымъ. „Если теорія законныхъ доказательствъ лишена довѣрія и отмѣнена, за чѣмъ, естественно, слѣдуетъ ослабленіе довѣрія въ законныхъ доказательствахъ: то какъ судить по внутреннему убѣжденію? Неумели совсѣмъ безотчетно, какъ бы во вдохновенію? Пусть это будетъ такъ для присяжныхъ, у которыхъ находится въ распоряженіи только два слова: виновать и не виновать. Но если судъ по внутреннему убѣжденію, безотчетно скажетъ: „виновать“; а прокуроръ также по внутреннему убѣжденію, безотчетно, скажетъ „не виновать“, или наоборотъ, то которое изъ двухъ вдохновеній предпочтетъ кассаціонный судъ. Изъ сего видно, что должно судить по внутреннему убѣжденію не просто, но съ принятіемъ въ разсужденіе, и съ указаніемъ доказательствъ и обстоятельствъ дѣла, на которыхъ основывается внутреннее убѣжденіе. А изъ сего слѣдуетъ, что правило въ законѣ судить по внутреннему убѣжденію требуетъ выраженія болѣе опредѣленнаго и точнаго“ (810). Въ запискѣ было сказано, „чтобы правила о силѣ судебныхъ доказательствъ служили въ случаѣ надобности только какъ бы наставленіемъ, при опредѣленіи вины или невинности подсудимыхъ“. Въ этомъ правилѣ святитель усматриваетъ несогласіе съ закономъ откровеннымъ. „Еслибы сіи выраженія приняты были въ законъ, то оныя было бы сказано, что законъ Второзаконія (XIX, 15) потерялъ силу закона, и можетъ служить только наставленіемъ, въ случаѣ надобности. Это было бы несообразно съ достоинствомъ закона, имѣющаго Божественное происхожденіе, и самимъ Христомъ Спасителемъ признаннаго за действительный законъ, могущій служить основаніемъ для

рѣшенія важнаго вопроса. Посему и здѣсь требуются выраженія болѣе осторожныя, какъ на примѣръ: правила и сила судебныхъ доказательствъ частію должны служить руководствомъ и пособіемъ въ сужденіи по дѣламъ, а частію имѣть и полную силу закона, но не исключаютъ и не ослабляютъ силы прочихъ обстоятельствъ дѣла, способныхъ основать внутреннее убѣжденіе о виновности или невинности подсудимаго“ (810). Подробно высказывается митрополитъ противъ предположенной отмены существовавшаго въ прежнемъ законѣ правила „оставлять въ подозрѣніи“. „Нельзя отрицать, что между подсудимыми бываетъ такіе, которые явно не уличены въ преступленіи или проступкѣ, но о которыхъ дѣлопроизводство представляетъ не маловажные признаки, что преступленіе или проступокъ ими совершены, и которыхъ общественное мнѣніе оставляетъ въ подозрѣніи, чтобы ни говорили о нихъ законъ и судъ. Итакъ, законъ закрываетъ себѣ глаза, когда опредѣляетъ: не оставлять никого въ подозрѣніи; и когда по сему правилу отпускаетъ отъ суда въ равномъ достоинствѣ оклеветаннаго невинно и виновнаго, которому удалось затмить истину обвиненія. Пусть въ области свѣтской дѣлается опытъ, послужитъ ли такое дѣйствованіе къ очищенію, или засоренію общества. Но для духовнаго вѣдомства такое дѣйствованіе неудобно.

Положимъ, что судится причетникъ за преступніи, противныя благополюденію, что онъ не признанъ рѣшительно виновнымъ, но что въ обстоятельствахъ дѣла есть признаки виновности его, и что немалое число честныхъ прихожанъ отозвались о поведеніи его неодобрительно. Если это, по закону о не оставленіи въ подозрѣніи, оставлено будетъ безъ вниманія и забыто, то онъ вслѣдъ затѣмъ можетъ прокрасться въ священнослужительскую степенъ недостойно и ко вреду службы, противъ чего, конечно, должна быть взята осторожность. Осторожность же должна состоять въ томъ, чтобы отарывшееся въ дѣлѣ было замѣчено и перешло въ клировую вѣдомость.

Такого дѣйствованія требуютъ апостольскія правила о священнослужителѣ: подобаетъ ему свидѣтельство добро имѣти отъ вѣншихъ (1 Тим. III, 7), то-есть пользоваться добрымъ мнѣніемъ въ обществѣ. Слѣдственно если о членѣ причта низшей степеніи обнаружилось не доброе мнѣніе въ обществѣ, то сіе

должно быть замѣчено, дабы оны не были допущены въ священнослужительскую степень, доколѣ не очистятся отъ замѣчанія, заслуживъ доброе мнѣніе въ обществѣ“ (810).

Приведенныя соображенія святителя показали неудовлетворительность предположенныхъ мѣръ въ духовномъ судѣ примѣнительно къ уставамъ 20 ноября. Дальнѣйшее разсмотрѣніе вопроса о примѣненіи судебныхъ уставовъ къ церковному управленію и суду поручено было особому комитету, председателемъ котораго былъ архіепископъ тверской Филофей.

Основная мысль вождь преобразованій миноваго царствованія—предоставленіе русскому обществу правъ самоустроенія и самоуправленія въ шестидесятихъ годахъ введена была и въ жизнь духовенства. Выступъ съ учрежденіемъ създовъ духовенства во многихъ епархіяхъ, начиная съ кievской, введены выборы благочинныхъ. Митрополитъ Филаретъ въ выборѣ благочинныхъ самымъ духовенствомъ отнесся съ несочувствіемъ и недоуміемъ, которыя частію возбуждались тѣмъ, что извѣстная ему пр�вства представляла неудачные опыты примѣненія выборнаго начала. Въ запискѣ, составленной 10 января 1866 года онъ писалъ: „въ Россіи усидана односторонность и слѣдность перенимать чужое, для себя новое, ирельщаются, не останавливаются подумать, годится ли это для насъ, и какъ надежнѣе можетъ быть исполнено; поспѣшно приступаютъ къ дѣлу, и производятъ только призракъ безъ содержанія, безъ силы и безъ плода“.

Съ нѣкотораго времени громко проповѣдуются и на дѣлѣ распространяются гласность и выборное начало. Духовенство видитъ и говоритъ: и намъ надобны гласность и выборное начало. Пресвященные даютъ предложевія о примѣненіи выборнаго начала къ благочиннымъ; священники пишутъ и печатаютъ въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ наставленія, какъ это производить; предвѣщаютъ неудачные первые опыты, общаются лучшіе вполнѣнствіи; разсуждаютъ о правѣ и о счетѣ голосовъ; назначаютъ баллотировки, не надѣясь открыто получить прямодушное слово; составляютъ законъ о създахъ благочинныхъ; епархіальное начальство учреждаетъ для благочинныхъ особую оффиціальную печать, не обращая вниманія на то, что это принадлежитъ высшей власти. Но нѣкоторые пресвященные уже разочаровались въ опытахъ сего рода; нѣкоторые остаются въ недоумѣніи. Слѣд-

ственно, вопросъ о выборѣ благочинныхъ имѣеть нужду въ изслѣдованіи.

Какъ выбираемы были благочинные прежде? Архіерей старался лично узнавать преимущественно способныхъ и благонадежныхъ священниковъ, видя ихъ у себя по дѣламъ службы, и во время обзорнія епархіи; при случаѣ приобретахъ о такихъ свѣдѣнія отъ благочинныхъ и почетныхъ прихожанъ, и такимъ образомъ имѣлъ, хотя не всегда, готовыхъ кандидатовъ на случай вакансій благочиннаго, сверхъ того принимая въ разсужденіе мнѣніе консисторіи. Такимъ образомъ дабираемы были благочинные, не рѣдко такіе, которые на много лѣтъ обрѣцались начальство отъ труда новаго избранія, и при возрастающей опытности, имѣли сильное вліяніе на усовершеніе подвѣдомыхъ въ дисциплинѣ, нравственности и усердіи къ дѣламъ службы.

Можно ли подобнаго вліянія ожидать отъ благочинныхъ, которые созданы своими подчиненными посредствомъ баллотированія, и которыхъ благочинническая жизнь ограничена тремя, или пятью годами?

Одинъ преосвященный спросилъ примудраго и откровеннаго священника: будутъ ли лучше прежнихъ благочинные, выбираемые подвѣдомыми? Онъ отвѣчалъ: для насъ лучше, а для васъ хуже. Что это значитъ? То, что мы преимущественно будемъ выбирать не ревностныхъ и строгихъ въ правдѣ, а снисходительныхъ и слабыхъ, которые покрывали бы наши недостатки, и не доносили вамъ о нашихъ безпорядкахъ. Другой преосвященный назначилъ для опыта выборы благочиннаго въ двухъ округахъ, и послалъ для наблюденія за ними довѣренное лицо протоіерея. По исполненіи, преосвященный спросилъ своего довѣреннаго: правильно ли произошли выборы? Сей отвѣчалъ: въ одномъ изъ двухъ округовъ священникъ, дилемо низшій дружкѣ по достоинству, но искательный, посредствомъ разныхъ внушений, обѣщаній, угощеній, приготовилъ было такое сильное большинство голосовъ въ свою пользу, что едва ли можно было бы противостоять ему, еслибы не пришелъ на помощь нечаянный случай. Къ назначенному для выбора дню сей священникъ сдѣлался такъ боленъ, что не могъ присутствовать въ выборномъ собраніи. Довѣренный преосвященнаго, воспользовавшись его

отсутствіемъ, разбилъ соумышленіе, и произвелъ правильный выборъ. Въ другомъ округѣ готовилось подобное, но не въ такой силѣ, и довѣренный преосвященнаго съ меньшимъ затрудненіемъ расположилъ избирателей къ безпристрастному выбору.

Нѣкто изъ высшей государственной службы, обладающій глубокими свѣдѣніями въ предметахъ управленія съ характеромъ свободолюбія, сказалъ одному изъ архіереевъ, что для поставленія епархіальнаго управленія въ болѣе удовлетворительное положеніе полезно было бы къ нѣкоторымъ должностямъ примѣнить выборное начало. Архіерей отвѣчалъ, что нѣкоторые дѣлаютъ опыты примѣненія сего начала къ должности благочиннаго. На сіе сказалъ собесѣдникъ: я разумѣю должности члена консисторіи, духовнаго правленія, депутата, а не благочиннаго. Благочинный есть довѣренное лицо архіерея. Странно было бы начальнику имѣть своимъ довѣреннымъ лицомъ не того, кому онъ довѣряетъ, а того, кому довѣряютъ другіе. Благочинный есть око архіерея въ надзорѣ. Естественно ли, чтобы пришли посторонніе и вставили начальнику глазъ? Вотъ не свѣтлая сторона выборнаго начала въ приложеніи къ благочиннымъ. Не покажутъ ли свѣтлой тѣ, которые постарались открыть ее прозорливымъ разсужденіемъ и опытомъ, а не увлеклись мелькающимъ блескомъ современныхъ мнѣній“ (834). Во второй половинѣ шестидесятихъ годовъ наше церковное правительство обратило особенное вниманіе на устройство церковно-приходскихъ библиотекъ. Еще въ 1882 году Св. Синодомъ былъ изданъ указъ о библиотекахъ приходскихъ церквей. Но библиотеки заводились медленно, главною причиною чего было несочувствіе къ этому дѣлу церковныхъ старостъ. Въ шестидесятихъ годахъ послѣдовали повторительные указы Св. Синода, и высказана была мысль, что приходскія библиотеки должны служить не приходскому духовенству только, но и приходскимъ паствамъ, развивать въ нихъ любовь къ чтенію духовныхъ книгъ, чрезъ что упрочится дѣло религиозно-нравственнаго просвѣщенія народа. Святитель Филаретъ признавалъ потребность въ церковныхъ библиотекахъ настоятельно. Въ отношеніи къ оберъ-прокурору Св. Синода о составленіи при церквахъ библиотекъ, отъ 26 мая 1867 года, митрополитъ писалъ: „потребность церковной библиотечки настоятельна, какъ для поддержанія и возвышенія образованія приход-

-скаго духовенства, такъ и для назиданія народа, и потому должна быть удовлетворена неотлагательно, хотя на первый разъ въ самомъ ограниченномъ размѣрѣ“ (886). Онъ составилъ списокъ нужнѣйшихъ для библиотекъ церковныхъ книгъ, раздѣливъ его на три разряда и въ своемъ предложеніи консисторіи указать нѣкоторыя мѣры для успѣшнаго заведенія приходскихъ библиотекъ. 1) „Списокъ книгъ, назначаемыхъ въ составъ церковной библиотеки, раздать по церквамъ, кромѣ домовыхъ и приписныхъ, не имѣющихъ причтовъ. 2) Предписать благочиннымъ, чтобы побуждали священниковъ приобрѣтать въ церковь назначенныя книги, сначала поставленныя въ первомъ разрядѣ, а потомъ постепенно и прочія, и къ сему располагать церковныхъ старостъ; для чего представлять имъ, что учрежденіе церковной библиотеки относится и къ пользѣ прихожанъ, потому что изъ отеческихъ книгъ могутъ быть читаемы поученія въ церкви, и нѣкоторыя книги, напримѣръ житія святыхъ, прихожане могутъ читать или слушать чтеніе оныхъ въ домахъ членовъ причта въ праздничные дни. 3) Благочиннымъ предписать также, чтобы при обзорѣннй церквей въ концѣ текущаго года, обратили вниманіе на состояніе церковныхъ библиотекъ, и донесли, въ которыхъ церквяхъ составленіе библиотекъ идетъ преимущественно успѣшно, и которыя наиболѣе въ семъ отстали отъ другихъ, особенно при нескудномъ ихъ положеніи. 4) Поставить въ обязанность священникамъ изъ имѣющихся въ церкви отеческихъ книгъ поученія и читать оныя при богослуженіи, въ установленное время. 5) Советовать священникамъ и прочимъ членамъ причта, въ праздничные дни учреждать въ домахъ чтеніе душеполезныхъ книгъ, къ слушанію которыхъ приглашать желающихъ изъ прихожанъ, въ чемъ нѣкоторыми священниками сдѣланы уже опыты съ добрыми успѣхами“ (886).

Съ полнымъ сочувствіемъ отнесся къ учрежденію церковно-приходскихъ библиотекъ, святитель далеко не съ сочувствіемъ встрѣтилъ мысль объ изданіи ежемѣсячнаго журнала общепонятныхъ сочиненій религіозно-нравственнаго содержанія. Въ замѣчаніяхъ на программу этого журнала, писанныхъ въ августѣ 1866 года, митрополитъ высказываетъ между прочимъ слѣдующее: „О богослуженіи и о обрядахъ писано много до пресыщенія, но не привлекательно. Нужно ли еще? И будетъ ли это занимательно



и назидательно? Жизнеописаній святыхъ также много печатается нынѣ. Притупленное такимъ образомъ вниманіе удобно ли возбудить искусствомъ сочиненія? И о святыхъ московской не разъ писано съ изысканіемъ. Найдется ли новое, занимательное, назидательное? Изъясненіе изреченія Св. Писанія и размышленія о нихъ бросить въ смѣсь обидно. Поученій слишкомъ много печатается въ новременныхъ изданіяхъ и епархіальныхъ вѣдомостяхъ, и едва ли не большею частію такіа, которыя не охотно дочитываются. Есть ли способъ писать поученія по нынѣшнему времени, по людямъ, по сердцу? О, еслибы его нашли и употребили! Предполагается указаніе книгъ, издаваемыхъ для чтенія народа. Много ихъ. Укажите достойныя указанія. Если критиковать ихъ, то надобно писать много и разгнѣвать издателей, едва ли съ надеждою остеречь читателей\*. Митрополитъ находить и излишнимъ изданіе ежемѣсячнаго журнала общеповытныхъ религіозно-нравственныхъ сочиненій при существованіи подобнаго:—Душеполезнаго чтенія, говоря, „что лучше поддерживать одно изданіе сочиненіями болѣе зрѣлыми и занимательными, болѣе обезпечивающими успѣхъ и пользу, и освобождающими издателей отъ необходимости тонкую книжку наполнять сказаніями о грубыхъ порокахъ и безобразныхъ поступкахъ людей необразованныхъ, излагаемыми столь же грубымъ и безобразнымъ языкомъ“ (362). Далѣе святитель сильно высказывается противъ употребленія простонароднаго языка въ сочиненіяхъ, назначенныхъ для общедоступнаго чтенія. „Говорятъ: это популярно; да популярно въ томъ случаѣ, если, вмѣсто прогресса отъ необразованности къ образованности, хотятъ вести народъ попятнымъ движеніемъ отъ образованности къ необразованности. Этотъ анти-прогрессъ началъ было являться даже на церковной каедрѣ въ одной изъ епархій, и къ оскорбленію не только вкуса, но и нравственнаго и благочестиваго чувства, въ печатной проповѣди можно было читать слѣдующее, и подобное слѣдующему: *надо крестить младенца—надо идти къ попу съ виномъ*. Благодареніе начальству, что такіа поученія не долго оглашали храмы и вскорѣ перестали являться въ печати. Можно говорить понятно для самыхъ простыхъ людей съ сохраненіемъ чистаго и правильнаго языка, безъ обиды грамматикѣ и логикѣ. Когда писатель или наставникъ говорить простолюдинамъ языкомъ правильнымъ

и степеннымъ, они чувствуютъ себя ниже его, и располагаются ко вниманію и уваженію. А когда онъ водѣлывается подъ ихъ грубое изломанное нарѣчіе, тогда они видятъ его ниже себя, потому что подражатель естественно ниже подражаемаго, и вниманію ихъ представляется не возвышенная идея наставника, а пошлый видъ актера, представляющаго ихъ быть (862)<sup>4</sup>. Противъ желанія журнала общепонятныхъ религіозныхъ сочиненій митрополитъ высказываетъ и те соображеніе, что изданіе подобнаго рода и не обѣщаетъ успѣха, когда духовные журналы едва пріобрѣтаютъ столько подписчиковъ, чтобы продолжать дѣло съ пользою, и не дойти до необходимости прекратить изданіе, и потребуетъ отъ редакціи много осмотрительности и предусмотрительности.

Спасеніе драгоценной жизни Государя Императора отъ руки злодѣя 4 апрѣля 1866 года возбудило среди членовъ св. Синода мысль: событіе 4 апрѣля увѣковѣчить въ памяти народа ежегоднымъ торжественнымъ по всей Россіи богослуженіемъ съ крестнымъ ходомъ. Святитель Филаретъ, глубокія патріотическія чувства котораго такъ сильно высказались въ всеподданнѣйшихъ письмахъ къ Государю Императору по поводу этого событія<sup>5</sup>), не раздѣляя мысли о всегдашнемъ церковномъ воспоминаніи 4 апрѣля. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода 22 апрѣля 1866 года онъ писалъ: „Долженъ русскій народъ помнить 4 ап-

<sup>5</sup>) Митрополитъ писалъ два письма къ Государю Императору, первое 6 апрѣля, съ выраженіемъ чувствъ благодаренія Господу за избавленіе Его Величества отъ угрожавшей опасности, другое въ отвѣтъ на письмо Его Величества. Во второмъ письмѣ обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее мѣсто: «Заботливая мысль Вашего Величества о томъ, что сестра ваша не принадлежитъ къ православной церкви, свойственна любви къ православію и къ присной душѣ... Можетъ быть не благо- временно теперь представить вашему вниманію событіе, довольно вѣрно мнѣ извѣстное. Недавно жила въ Москвѣ одна больная, искренно преданная православію, которой по временамъ видѣлись нѣкоторые усопшіе и съ нею молились, подкрѣпляли ея терпѣніе, а иные просили молить о себѣ. Однажды между ними она увидѣла протестанскаго пастора, котораго прежде знала, который очень благорасположенъ былъ къ православію, но остался не присоединенный къ православной церкви. Видящая спросила его: «Зачѣмъ ты здѣсь? ты не нашъ». Онъ отвѣчалъ: «Нѣтъ, вашъ. Въ предсмертные часы моей жизни мнѣ явился преподобный Сергій и помазалъ меня святымъ муромъ». Можно ли утверждать, что это истина? Но и наоборотъ, можно ли доказать, что это мечта» (853).

рѣля, съ благодареніемъ Богу за сохраненіе царя, съ молитвою о будущемъ его сохраненіи, съ неугасающею ревностію къ охраненію царя и къ конечному истребленію крамолы. 4 апрѣля приносить съ собою два воспоминанія. Вопервыхъ, воспоминаніе чудеснаго сохраненія жизни Благочестивѣйшаго монарха. Сохранить сіе въ живой памяти народа и желательно и полезно. Во вторыхъ, страшное и горькое воспоминаніе, что была на Русской землѣ жестокая крамола, поднявшая дерзкую руку противъ монарха. Надобно ли симъ воспоминаніемъ торжественно поражать русское сердце? Надобно ли каждой годъ торжественно напоминать народу, что возможно возстаніе противъ царя, которое онъ прежде почиталъ невозможнымъ? На сіи вопросы знаменательно отвѣтствуетъ высокій примѣръ въ Божѣ почтеннаго Государя Императора Николая Павловича. За свое особеннымъ провидѣніемъ Божиимъ сохраненіе, 14 декабря, онъ, ежегодно, совершалъ благодарственное молебствіе въ своей придворной церкви; но всеароднаго церковнаго торжества по сему событію не учредилъ.

Посильная ревность моя о томъ, чтобы чистая преданность православныхъ россіянъ Благочестивѣйшему Самодержцу не терпѣла нѣкакого ущерба отъ смутныхъ впечатлѣній, побуждаетъ меня покорнѣе просить ваше сіятельство представить вышеизложенныя мысли на разсужденіе членовъ Св. Синода, и, если нужно будетъ, довести оныя до высочайшаго свѣдѣнія Его Императорскаго Величества“ (851)\*).

Съ осторожностію относясь къ установленію новыхъ празднествъ въ память какихъ-либо событій прошлой или современной жизни, святитель Филаретъ особенно ревновалъ о строгомъ соблюденіи установленныхъ церковью праздниковъ. Въ шестидесятыхъ годахъ нѣкоторыя предположенія и распоряженія гражданской администраціи давали поводъ митрополиту писать сильныя представленія о не нарушимомъ сохраненіи постановленій относительно праздничныхъ дней. Въ 1864 году московскій генералъ-губернаторъ М. А. Офросимовъ конфиденціальнымъ отношеніемъ, отъ 4 апрѣля, просилъ митрополита доставить ему,

\*) Письмо это оказалось несвоевременнымъ; 14 апрѣля послѣдовало высочайшее соизволеніе на учрежденіе ежегоднаго церковнаго торжества 4 апрѣля.

для сообщенія министру императорскаго двора, заключеніе, по представленію директора театровъ, графа А. М. Борка о дозволеніи открыть въ Москвѣ русскіе спектакли съ четверга св. недѣли, для усиленія сборовъ дирекціи императорскихъ театровъ, такъ какъ публичныя увеселенія и зрѣлища для простаго народа повсемѣстно въ имперіи допускаются во всю недѣлю св. пасхи, и въ Петербургѣ высочайше разрѣшено русскіе спектакли на театрахъ начинать съ четверга св. недѣли. Отвѣчая на это отношеніе генералъ-губернатора, митрополитъ писалъ: „Въ книгѣ апостольскихъ и церковныхъ правилъ кареагенскаго собора, въ правилѣ 72, сказано: „подобаетъ просити (христіанскихъ царей) также и о семъ, да воспретится представленіе поворшнскихъ игръ въ день воскресный и въ прочіе свѣтлыя дни христіанскихъ вѣры.

Уже много нарушеній сего правила допущено: по крайней мѣрѣ оно сохраняется донныѣ въ Москвѣ ненарушимымъ для величайшаго изъ праздниковъ христіанскихъ, для недѣли святыхъ пасхи, которую православная церковь семидневно правдываетъ какъ одинъ день, и повелѣваетъ вѣрному народу всѣ сіи дни провести въ церкви. Итакъ, извольте видѣть, что церковное правило обивываетъ меня смиренно просить Государя Императора, чтобы во всю недѣлю пасхи театральныя зрѣлища оставались, какъ прежде, запрещенными. Можетъ быть противъ сего представится возраженіе, что уже допущены въ дни пасхи нѣкоторыя народныя увеселенія на площади. На сіе отвѣтствовать должно, во-первыхъ, что одно нарушеніе правила не олужить оправданіемъ другому нарушенію; во-вторыхъ, допущены на площадяхъ развлеченія безвредныя, прогулки и качели. прочее вкралось по невниманію; театральныя же зрѣлища часто бываютъ неблагоприличны, такъ что благорасположенные люди боются допускать дѣтей видѣть оныя. Что касается до примѣра Петербурга, я поставляю предѣломъ моего сужденія о настоящемъ предметѣ предѣлы вѣрнной мнѣ епархіи, и обязаннымъ себя признаю свидѣтельствовать, что Москва, городъ по преимуществу русскій и православный, среда отчизны русской, особенно требуетъ охраненія древнихъ нравственныхъ обычаевъ, сохраненныхъ въ его населеніи. Московскій народъ, во дни пасхи, ходитъ въ церковь не только къ богослуженію, но и

между временемъ богослуженія посвящаетъ древніе кремлевскіе храмы, цѣлуетъ святыню, разсматриваетъ древнія иконы и стѣнописаніе и по сѣмъ книгамъ, писаннымъ вмѣсто буквъ, лицами продолжаетъ учиться благочестію, и потому получить непріятное впечатлѣніе, когда его въ сіи свѣтлыя дни будутъ манить изъ церкви въ театръ“ (744).

Въ 1865 году, при открытіи подноси на пятипроцентный заемъ съ выигрышами, сроки денежныхъ взносовъ государственнаго банка назначилъ на 2 и 3 января, 2 февраля и 1, 2 и 3 апрѣля (четвергъ, пятницу и субботу страстной недѣли). Это распоряженіе въ Москвѣ было встрѣчено съ большимъ неудовольствіемъ. Московское общество обращалось къ Ламанскому съ объясненіемъ, что назначенные дни для взноса 1, 2 и 3 апрѣля падаютъ на четвергъ, пятницу и субботу страстной недѣли, когда и чиновники и народъ отлагаютъ житейскія дѣла и посвящаютъ время говѣнію и молитвѣ. Не могъ оставаться равнодушнымъ къ такому распоряженію и первосвятитель Москвы<sup>10)</sup>. Въ январѣ онъ шлетъ донесеніе Св. Синоду о бездеремонномъ распоряженіи государственнаго банка съ церковными праздниками, въ которомъ пишетъ: „Ропотъ народа указалъ мнѣ на № 282 „Московскихъ Вѣдомостей“ и въ немъ на выписку изъ Торговаго Сборника, отъ слова до слова слѣдующую: „Многимъ кажется страннымъ, почему государственныя банки такъ бездеремонно распорядились съ нашими церковными и гражданскими праздниками, назначивъ для взносовъ, напримѣръ: 2 и 3 января, 2 февраля (Срѣтеніе), 1, 2 и 3 апрѣля (четвергъ, пятницу и субботу страстной недѣли) и т. д. Онъ этимъ самовольно лишаетъ служащихъ банка и публику по закону принадлежащихъ имъ дней отдохновенія, и препятствуетъ исполненію ихъ христіанскихъ обязанностей, особливо въ дни, посвященные воспоминанію страданій Спасителя“.

<sup>10)</sup> Объ этомъ пишетъ П. С. Казанскій въ письмахъ своему брату. По его словамъ раскольники поступили рѣшительнѣе. Они объявили письменно московскому отдѣленію банка, что хотя за не внесеніе денегъ и положено уничтоженіе билетовъ, но они не смотря на сіе не хотятъ признать законною мѣру относительно 1, 2 и 3 апрѣля, ибо никакая сила не заставитъ ихъ въ это время толкаться по банкамъ для взноса денегъ. См. «недавнее прошлое по письмамъ современника» Прав. Обзор. 1863 г. № 3

Итакъ, многіе изъ народа жалуются на сіе распоряженіе, нарушающее вдругъ и заповѣдь Божию, и церковныя правила, и государственный законъ. Ревнителемъ противъ сего является даже Торговый Сборникъ. Послѣ сего, очевидно, было бы несообразно съ обязанностями православнаго епископа смотрѣть на сіе холодно и безучастно.

Поэтому долгомъ поставлю Святѣйшему Синоду, высшему въ православно-россійской церкви охранителю достоинства православія и на религіи основанной правственности народа благопочтительнѣйше донести о семъ на благоразсмотрѣніе“ (777). Въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ святителю Филарету пришлось принимать живѣйшее участіе въ дѣлѣ, которое вначалѣ могло возбуждать свѣтлыя надежды въ членахъ православной церкви — движеніе англо-американской церкви къ оближенію съ православною. Къ возбужденному въ это время вопросу о соединеніи церквей святитель отнесся съ отличавшею его осторожностію, не увлекаясь самъ неосновательными надеждами и не подавая повода къ увлеченію другимъ, зорко предусматривая всѣ затрудненія, какія лежали на пути церковнаго единенія. Получивъ изъ писемъ протоіерея посольской церкви въ Лондонѣ свѣдѣнія по дѣлу соединенія англиканской церкви съ православною, митрополитъ въ январѣ 1864 года писалъ оберъ-прокурору Ахматову: „Мысль о соединеніи церквей, засвѣтившаяся, какъ заря, на западѣ, не останется ли только западною, вечернею зарею или перейдетъ въ восточную въ надеждѣ болѣе свѣтлаго утра? Ты вѣси Господи! Уже, теперь же, со свѣтомъ является и туманъ. Искатели единенія говорятъ о исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына. „Церковь греческая допускаетъ filioque“. Не правда. „Только справедливо поступаетъ, что внесеніе этихъ словъ въ никейскій символъ вѣры находитъ незаконнымъ вторженіемъ“. И это не вѣрно. Дѣло не въ томъ, въ какой строкѣ помѣстить filioque, въ строкѣ никейскаго символа вѣры, или въ строкѣ какого нибудь другаго изложенія вѣры. Дѣло въ томъ, что православная церковь твердо держитъ слова Христа Спасителя: *Духъ истинны, иже отъ Отца исходитъ*; утверждаетъ, что къ словамъ Христовымъ не нужно и не должно прибавлять ничего ни въ символѣ вѣры, ни внѣ его; что слова Христовы, безъ сомнѣнія, содержатъ полное и достаточное изложеніе истины. Изъ

сего видно, что къ единенію привлечь хотятъ не точнымъ и искусственно придуманнымъ толкованіемъ православнаго ученія. Путь ли это къ единенію? Путь ли это, по крайней мѣрѣ, къ установленію взаимнаго довѣрія между двумя сторонами, совѣщающимися о единеніи.

Вотъ еще изреченіе искателей единенія: „Наша церковь центръ общенія для всѣхъ прочихъ христіанскихъ обществъ въ свѣтъ. На сіе православный христіанинъ можетъ сказать: мы думаемъ, что истинный центръ всего христіанства есть Богочеловѣкъ Христосъ. Христіанскій Римъ вздумалъ поставить себя центромъ всѣхъ христіанскихъ обществъ, и для сего прислалъ нѣкоторую опору въ первоверховномъ апостолѣ Петрѣ. На чемъ опирается ваша церковь, поставая себя центромъ для христіанскихъ обществъ въ свѣтъ? Когда вы поставяете вашу церковь центромъ, всѣ прочія христіанскія церкви представляете планетами, которыя, обыкновенно, подчинены центральной силѣ. Итакъ, примѣчаете ли вы, что такимъ образомъ приглашаете другія церкви не къ единенію, а къ подчиненію. Если такія неудобосоставленные разсужденія встрѣчаются, когда мы только помышляемъ вступить на путь единенія, много ли они общаются впередъ? Призовемъ единого пастыря единого стада, чтобы онъ просвѣщалъ раздѣленные стороны и открывалъ имъ возвращенія и представленія, ведущія на стези мира и единеніе съ прощеніемъ и взаимнымъ терпѣніемъ и любовію. Извѣстѣе, что англо-американская церковь подала руку общенія церкви російской, дозволивъ священнослужителю ея пользоваться святилищами, требуетъ вниманія и дополненія. Если православный священникъ совершилъ литургію на престолѣ англо-американской церкви, сего нельзя признать правильнымъ. Это случай не непредвидимый; и православнымъ священникамъ надлежало имѣть на сей случай наставленіе отъ духовнаго начальства“ (729).

Въ 1864 г. прибылъ въ Россію американскій пасторъ Юнгъ, которому нѣкоторыми американскими епископами поручено было ознакомиться ближе съ основными правилами, обрядами православной церкви и установить постоянныя сношенія между іерархіями съ цѣлю сближенія американской церкви съ православною. Оберъ-прокуроръ Св. Синода Ахматовъ присовѣтовалъ Юнгу начать ознакомленіе съ православіемъ съ Москвы. О

пребыванія Юнга въ Москвѣ и сношеніяхъ его съ митрополитомъ Филаретомъ интересныя подробности сообщаются въ дневникъ преосвященнаго Леонида <sup>11)</sup>). Официальныя бумаги, писанныя святителемъ о сношеніяхъ его съ Юнгомъ, даютъ болѣе точныя и опредѣленныя свѣдѣнія о переговорахъ по дѣлу соединенія американской церкви съ русскою. Первая бесѣда Юнга съ митрополитомъ въ присутствіи двухъ Московскихъ викаріевъ, графа Алексѣя Васильевича Бобринскаго и руководителя англичанъ въ Москвѣ М. М. Сухотина была 29 марта, а вторая 1 апрѣля. Въ письмахъ оберъ-прокурору Св. Синода отъ 31 марта и 3 апрѣля митрополитъ сообщаетъ свѣдѣнія о своихъ бесѣдахъ съ Юнгомъ. Не передавая содержаніе этихъ бесѣдъ, которыя могутъ представлять болѣе догматическій интересъ <sup>12)</sup>, укажемъ на тѣ результаты, къ которымъ привели святителя переговоры его съ Юнгомъ. „1) Открыть прямыя сношенія іерархіи съ іерархіею вдругъ неудобно. 2) Можно нѣкоторымъ лицамъ, съ той и другой стороны, открыть частную переписку, которая была бы извѣстна іерархіи, но не поступала въ общественную гласность. 3) Предположить съ обѣихъ сторонъ вопросы, требующіе объясненій, но и о нихъ написать и взаимно сообщить статьи. Получающая сторона будетъ рѣшать, которая изъ нихъ можетъ быть напечатана безпрепятственно и съ пользою. 4) Г. Юнгъ предложилъ перевести и напечатать въ синодальной типографіи американскую литургію, которая ближе къ восточной, нежели англиканская, потому что содержитъ призываніе Св. Духа предъ освященіемъ даровъ, чего нѣтъ въ англиканской. Какъ уже напечатаны на русскомъ языкѣ литургіи армянская и коптская, то признается возможнымъ напечатать и американскую, только не въ синодальной типографіи“ (741).

Изъ Москвы Юнгъ отправился въ Петербургъ, гдѣ имѣлъ со бесѣдованіе съ членами Св. Синода въ синодальной палатѣ. Осторожный митрополитъ Филаретъ усмотрѣлъ въ этомъ обстоятельстве неосторожность. „Что пресвитеръ Іоаннъ вынесетъ

<sup>11)</sup> Дневникъ преосвященнаго Леонида, викарія Московскаго, въ послѣдствіи архіепископа Ярославскаго въ приложеніи къ книгѣ: записки о жизни м. Филарета. Сушкова. XXVII.

<sup>12)</sup> Бесѣды главнымъ образомъ касались 39 членовъ англиканской церкви.



изъ Россіи пріятное впечатлѣніе, писалъ онъ 13 апрѣля высокопреосвященному митрополиту Исидору, те извѣстно нѣ, какъ отъ васъ, такъ и другимъ путемъ.

Введеніе его въ синодальную палату, и въ ней собесѣдованіе съ членами Св. Синода, онъ нашелъ для себя печальною. Видно, и онъ имѣлъ ту мысль, которая представлена была вашему высокопреосвященству въ моей первой запискѣ о сношеніи съ нимъ, — ту мысль, что открытіе прямыхъ сношеній іерархіи съ іерархією вдругъ неудобно. Происшедшее имѣетъ наглядный видъ официального приѣма. Если пресвитеръ Іоаннъ провозгласитъ, что онъ введенъ былъ въ присутственную палату Святѣйшаго Синода, и здѣсь представленъ членамъ Св. Синода; это, вѣроятно будетъ пріятно епископамъ, посылавшимъ его; а осторожные, можетъ быть, увидятъ въ семъ послѣдшій шагъ, и еще болѣе опасаться можно непріятнаго на сіе взора соправославной намъ греческой іерархіи. Пресвитеръ могъ бы посѣтить членовъ Св. Синода въ домахъ ихъ, или увидѣть въ вашемъ домѣ. Если вы изволили признать справедливымъ, что прямо сношеніе іерархіи съ іерархією неудобно, то съ симъ не было ли бы сообразіе то, чтобы вы не предлагали себя посредникомъ переписки о примирительныхъ статьяхъ? Ибо, нерасписка съ первенствующимъ членомъ Св. Синода не есть ли сношеніе прямое, со стороны россійской іерархіи? Первенствующій епископъ американской церкви не предложилъ того, что предлагаете вы, и что весьма примѣчательно, не подписалъ грамоты, а поручилъ сіе своему викарію. Сношенія между двумя независимыми одна отъ другой церквами должны быть на правахъ равенства и взаимности. Посему не лучше ли было бы съ пресвитеромъ Іоанномъ поставить въ сношеніе пресвитера петербургскаго, или профессора Осинина<sup>13)</sup>. Вы наблюдали бы за сношеніями; но ответственность за нихъ падала бы только на лица сносящееся, а не на іерархію“ (746). Далѣе въ письмѣ къ митрополиту святитель Филаретъ излагаетъ свои мысли объ устройствѣ православной церкви въ Америкѣ. „Устроить православную церковь въ Нью-Йоркѣ, гдѣ нѣтъ православныхъ прихожанъ, было ли бы согласно

<sup>13)</sup> Осининъ, Ив. Терент., профессоръ богословія въ Петербургской академіи, впоследствии начальникъ женскихъ гимназій вѣдомства императрицы Маріи.

съ правилами церковными? И благословно ли строить ее, какъ бы на показъ американцамъ? И удобно ли избрать священно-служителя, который бы соотвѣтствовалъ особенностямъ обстоятельствъ? Пресвитеръ Юнгъ желаетъ парижскаго протоіерея Васильева; но это не значило ли бы одно строить, а другое раз-строить? Думаю, соотвѣтствовалъ бы требованію протоіерей Янышевъ, или же Яхонтовъ, если судить о послѣднемъ по письмамъ къ отступнику отъ православія. Впрочемъ, и удобство и право судить о нихъ принадлежатъ вамъ. Въ Вашингтонѣ устроить православную церковь, при православномъ посольствѣ, было бы въ порядкѣ. Не можетъ быть ядѣе она менѣе соот-вѣтствовала бы той цѣли, для которой желаютъ имѣть ее въ Нью-Йоркѣ. И потребности, и церковныя правила, и достоинству россійской церкви и россійскаго правительства болѣе соотвѣтствовало бы устройство русской православной церкви въ Калифорніи, гдѣ много русскихъ живутъ безъ священника и безъ таинствъ, и не получивъ вскорѣ православной церкви, немалое отпадутъ отъ православія <sup>14)</sup> (746). Въ заключеніе письма святитель выговариваетъ: „Не преиду молчаніемъ и предположеніе пересылать письма чрезъ консула. Это можетъ быть принято американскимъ духовенствомъ за официальность гражданскую, и за признакъ зависимости отъ нея движенія церковнаго. Тамъ хотятъ видѣть свободное церковное движеніе; и надобно, чтобы такъ видѣли.

Просите, что я свободно излагаю мои недоумѣнія. Въ даль, требующемъ осторожности, лучше избытокъ предварительныхъ думъ, нежели недостатковъ“ (746) <sup>15)</sup>.

<sup>14)</sup> Не разъ святитель Филаретъ указывалъ на необходимость устройства православной церкви въ Америкѣ. Вопросъ о необходимости устройства православной церкви въ Америкѣ возбужденъ былъ и дѣйствіями бывшаго діакона при русской миссіи въ Аѳонахъ Агапія Гончиренко. Этотъ Агапій, бѣжавшій изъ Аѳонъ и получившій посвященіе въ іереи гдѣ-то въ Греціи, прибылъ въ Америку и совершилъ тамъ первую литургію. Агапія приняли въ Америкѣ за представителя православной церкви и нашему церковному правительству пришлось разубѣждать американцевъ въ представительствѣ Агапія.

<sup>15)</sup> Осторожности въ дѣлѣ, о которомъ пишетъ святитель, требовали и некоторыя обстоятельства. Въ замѣчаніяхъ митрополита при чтеніи писемъ лондонскаго протоіерея Е. И. Попова къ епископамъ слѣдующее замѣчаніе: „Православный архимандритъ Филиппъ англійскими духовными приглашенъ присутствовать

Мысль о соединеніи церкви американской съ русской была только слабою вечернею зарею, которая не разсвѣла тумана несогласій, раздѣлявшихъ церкви. Вѣтъ что писалъ митрополитъ 4—11 іюня 1865 года оберъ-прокурору Св. Синода графу Толстому: „Въ письмѣ о. протоіерея Попова, отъ 15 апрѣля сего 1865 года, останавливаютъ на себѣ вниманіе особенно слѣдующія показанія: I. По рассказамъ, вопросъ о единеніи церквей родился у американцевъ не вслѣдствіе глубоко осознанной потребности, а болѣе вслѣдствіе минутнаго увлеченія. II. Публика не приготовлена. III. Началось нѣчто въ родѣ реакціи. IV. Число православныхъ опредѣляется тамъ не сотнями, а десятками, кромѣ Калифорніи. V. Въ церковномъ журналѣ предложены четыре вопроса, изъ которыхъ первый слѣдующій: „что выше, власть лѣ вселенскаго собора, или власть національной церкви“? На это нельзя не замѣтить, что съ человѣкомъ, который предлагаетъ сей вопросъ, и слѣдственно почитаетъ возможнымъ отвѣтъ на ту и на другую сторону, едва ли можно разсуждать о единеніи церквей. Это походитъ на то, какъ еслибы кто спросилъ: что выше, власть государственная, или власть одной изъ частныхъ областей государства? Такіе вопросы могутъ родиться только въ соединенныхъ штатахъ отъ духа тамошнихъ постановленій. И что такое національная церковь? Царство Христово нѣсть отъ міра сего. Въ одной національности, въ одномъ царствѣ бываетъ не одна отдѣльная или частная церковь; а одна церковь можетъ быть въ нѣсколькихъ національностяхъ, во многихъ царствахъ. Вселенскій соборъ есть выраженіе вселенской церкви. Нужно ли спрашивать: частная церковь не выше ли вселенской?“ (794). Показавъ еще примѣры шаткости и неосновательности въ сужденіяхъ иностранныхъ богослововъ о *filioque*, о почитаніи иконъ, святитель заключаетъ: „Какъ вождѣнно соединеніе церквей! Но какъ трудно, чтобы движеніе къ нему парило чистымъ

---

при ихъ богослуженіи; и вслѣдствіе того ему приписано не только присутствіе, но и участіе, и сдѣлано заключеніе, что общеніе церквей уже есть *de facto*. Если сей случай, во саму разсказу, сдѣлается извѣстнымъ на востокъ, впечатлѣніе отъ него не будетъ пріятное. Изъ сего надобно вывести наставленіе, съ какою осторожностію члены православной іерархіи должны опредѣлять свое сближеніе съ инославными» (747).

стремленіемъ къ истинѣ, совершенно свободнымъ отъ пристрастія къ предвзятымъ мнѣніямъ“ (794).

Рядъ мнѣній и отзывовъ митрополита Филарета, писанныхъ въ 1864—1867 г., посвященъ вопросу, который въ то время обращалъ на себя вниманіе всего православнаго міра—вопросу о румынской церкви. Румынскій князь Куза, ища себѣ опоры въ рядахъ противниковъ православія, старался подчинить себѣ румынское православное духовенство и управленіе церковью. Враждебныя дѣйствія противъ православной церкви Куза началъ тѣмъ, что конесковалъ греческіе монастыри въ княжествѣ, подчинилъ семинаріи свѣтскому управленію, уничтожилъ всѣ церковныя типографіи и старался ввести грегорианскій календарь. Въ февралѣ 1864 года оберъ-прокуроръ Св. Синода препроводилъ митрополиту Филарету копію съ конесенія консула въ Яссахъ Лекса, въ которомъ говорилось о враждебныхъ дѣйствіяхъ Кузы и высказывалась та мысль, что положеніе православія въ Молдо-Влахіи особенно прикербно для насъ потому, что съ увеличеніемъ вліянія запада, наше собственное вліяніе все болѣе уничтожается и дѣлается почти ничтожнымъ. Въ отвѣтъ оберъ-прокурору митрополитъ 24 февраля писалъ: „Депеша изъ Яссъ 27 генваря представляетъ печальное положеніе православія, подъ гнетущею тѣнестію молдо-влахійскаго правительства. Вопіють противъ отнятія у духовенства вещественнаго достоянія, но не еще ли хуже ослабленіе и униженіе православнаго духовенства, преобладаніе надъ нимъ свѣтской власти, отнятіе у него училищъ и подчиненіе ихъ мирянамъ и униатамъ. И что значить, что не сильны противъ сего ни голосъ народа, ни голосъ хотя нѣкоторыхъ участвующихъ въ управленіи? Не то ли, что и народъ не сильно приверженъ къ православію? Въ такомъ случаѣ какаѣ надежда? Введеніе грегорианскаго календаря можетъ быть пробой. Если это будетъ предпринято и совершится безъ большаго сопротивленія народа, то враги православія примуть сіе за обезпечивающій ихъ знамя, что они могутъ дѣйствовать необузданно и ненаказанно. Попада Господи люди твоѣ!“ (736).

Желая подчинить себѣ православную румынскую церковь, князь Куза привагалъ министру вѣроисповѣданій проекты новыхъ церковныхъ узаконеній, которые въ 1864 году получили утвержденіе. По этимъ узаконеніямъ православная румынская церковь,

находившаяся подъ іерархическимъ главенствомъ константинопольскаго патріарха, провозглашалась независимой. Управление румынской церковью подчинено Синоду, названному генеральнымъ. Предсѣдательство въ Синодѣ предоставлено митрополиту валахскому во имя господаря; членами Синода назначены: всѣ епископы румынскіе и по три депутата отъ каждой епархіи изъ священниковъ или мирянъ. Засѣданія Синода назначено происходить въ юль мѣсяцѣ одинъ разъ въ годъ; созываетъ Синодъ, предлагаетъ вопросы на его обсужденіе, присутствуетъ въ засѣданіяхъ и принимаетъ участіе въ его разсужденіяхъ министръ исповѣданій. Если Синодъ осмѣлится затронуть какой-нибудь вопросъ, непредложенный его обсужденію, то министръ закрываетъ засѣданіе. Рѣшенія Синода утверждаются господаремъ. Въ дополненіе къ этимъ правиламъ палага въ 1865 году утвердила законъ относительно назначенія епископовъ. По этому закону митрополиты и епископы избираются въ совѣтъ министровъ и, по представленію министра исповѣданій, утверждаются княземъ. Такимъ образомъ по этимъ законамъ управление церковью всецѣло перешло въ руки господаря. По полученіи извѣстія объ этихъ антиканоническихъ постановленіяхъ патріархъ Константинопольскій созвалъ въ апрѣлѣ 1865 года чрезвычайный соборъ, на которомъ было составлено каноническое соборное постановленіе о существенномъ значеніи новопозданныхъ узаконеній и о самоуправствѣ румынскаго правительства въ церковныхъ дѣлахъ. Это соборное опредѣленіе было отправлено къ князю Кузѣ съ архимандритомъ Клевузомъ. Но Куза не только не принялъ патріаршаго послѣ, но постыднымъ образомъ изгналъ его изъ Бухареста. Тогда въ Константинополѣ рѣшились обратиться къ содѣйствію русской церкви. Патріархъ Софроній вручилъ нашему посланнику въ Константинополь, для доставленія св. Синоду, оффиціальное посланіе, въ коемъ просилъ мудраго сужденія, братскаго содѣйствія и принатія спасительныхъ мѣръ, въ предѣлахъ предоставленныхъ канонами правъ, къ превращенію опаснаго положенія мѣло-влахійской церкви. Обращеніе великой Константинопольской церкви къ св. Синоду налагало на него обязанность сказать свое мнѣніе по румынскому вопросу. Важное значеніе, какое имѣлъ голова русской церкви въ румынскомъ вопросѣ, требовало особенно внимательнаго об-

сужденія его. На долю святителя Филарета выпало рѣшеніе и этого церковнаго вопроса.

Изъ письма его къ оберъ-прокурору св. Синода Ахматову, по молдавскимъ дѣламъ, 24 мая 1865 года и двухъ записокъ о діагнозе (опредѣленіи) великаго собора въ Константинополь видно, что онъ не доволенъ былъ отношеніемъ Константинопольской церкви къ румынскому вопросу. Въ письмѣ къ оберъ-прокурору митрополитъ отношеніе великой Константинопольской церкви къ церковнымъ дѣламъ Молдавіи называетъ неутѣшительнымъ. „Еслибы папійарскъ, писалъ онъ, въ скромныя, но убѣдительныя выраженія просилъ князя удержатъ отъ утвержденія проекта закона о молдо-владійской іерархіи, и ради сохраненія мира и единства церковнаго, устроилъ о семъ дѣлѣ совѣщаніе съ великою церковью для согласенія онаго съ церковными правилами: такое требованіе могъ бы поддержать российский посланникъ при Портѣ: и, можетъ быть, князь вступилъ бы на путь религіознаго благоразумія и осторожности“ (792).

Разбирая діагнозе Константинопольскаго собора, митрополитъ находитъ въ немъ много неточнаго, неопредѣленнаго, произвольнаго, а главное недостатка безпристрастія и терпѣнія. Несомнѣнное чувство преческой іерархіи оказалось и въ опредѣленіяхъ собора по молдавскимъ церковнымъ дѣламъ. Въ діагнозе напримѣръ, было сказано, что министры, сенаты и палаты „депутыи превратятъ Иусуса Навина чуть не въ Аарона“ „Пригорбно видѣть сіе написаннымъ отъ имени православнаго собора, замѣчаетъ митрополитъ. Иронія, и тѣмъ болѣе иронія тяжелая, нестройная, несообразная съ важностію, свойственною соборному слову. Кто Иусусъ Навинъ? Князь Куза-Развъ онъ завоевалъ обѣтованную землю? Кажется соборъ жалуется на то, что онъ поработаетъ обѣтованную землю, что Иусусъ Навинъ не дѣлалъ. Что значить превращеніе Иусуса Навина почти въ Аарона? Умолкнемъ благоговѣя предъ святымъ соборомъ“ (815).

Разборъ діагнозе Константинопольскаго собора приводитъ святителя Филарета къ слѣдующему мнѣнію: 1) „Было бы несогласно и съ справедливостію, и съ пользою выразить неограниченное согласіе со всеми сужденіями и подробностями діагноза. 2) Въ отвѣтъ Святейшаго Синода надобно опредѣленно изъяснить со-

гласіе съ тѣми сужденіями діагнозе, которыя твердо основаны на церковныхъ правилахъ. 3) Для сохраненія драгоценнаго единомыслія съ святѣйшимъ патріархомъ и его соборомъ желательно или перейти молчаніемъ то, съ чѣмъ нельзя согласиться, или коснуться того осторожно и миролюбиво. 4) Святѣйшему Синоду предлежитъ трудное дѣло согласить долгъ уваженія къ патріарху и собору съ обязанностію свободнаго, справедливаго сужденія, и строгость противъ нарушителей церковныхъ правилъ съ охранительнымъ терпѣніемъ и снисхожденіемъ" (815). Въ отвѣтномъ посланіи Св. Синода Константинопольскому патріарху святитель Филаретъ согласилъ долгъ уваженія къ патріарху съ обязанностію свободнаго справедливаго сужденія и строгость противъ нарушителей церковныхъ правилъ съ охранительнымъ терпѣніемъ и снисхожденіемъ. Этотъ замѣчательный документъ, написанный митрополитомъ въ 1866 году<sup>46)</sup>, выѣтъ съ приложенною къ нему запискою: о доводахъ въ отвѣтномъ письмѣ молдо-влахійскаго митрополита къ святѣйшему патріарху произвелъ въ Константинополь впечатлѣніе весьма благопріятное. Патріархъ высказалъ мысль, что этому замѣчательному документу предназначено составить эпоху въ исторіи церкви.

Разсмотрѣнные нами немногіе образцы церковно-административной дѣятельности митрополита Филарета, предняя въ которыхъ стороны нашей церковной жизни шестидесятыхъ годовъ, могутъ свидѣтельствовать и о томъ обширномъ вліяніи, какое имѣлъ онъ на современную жизнь не только Россіи, но и внѣ ея. Вліяніе это пережило его самого и, можно думать, еще долго будетъ отражаться въ жизни православной церкви.

А. Бѣловъ.

<sup>46)</sup> Документъ этотъ извѣстенъ изъ сообщеній его въ нашихъ періодическихъ духовныхъ и свѣтскихъ изданіяхъ.

# ПОУЧЕНІЕ

ПРИ ВЫНОСѢ ТѢЛА ВЪ БОЗѢ ПОЧИВШЕЙ НАЧАЛЬНИЦЫ ОДЕССКАГО  
ИНСТИТУТА БЛАГОРОДНЫХЪ ДѢВЦЪ АННЫ ФЕОДОРОВНЫ ЧИКУ-  
АНОВОЙ.

## О ЖЕНСКОМЪ ОБРАЗОВАНІИ.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.

Жена въ безмолвіи да учится, со вся-  
кимъ покореніемъ. Женѣ же учить не  
повелѣваю (1 Тим. 2, 11—12).

А какъ же высшіе жевскіе курсы, на которыхъ женщины  
учатся высшимъ наукамъ, конечно для того, чтобъ и учить?  
Ужели они противны христіанскому ученію?

Это говорить святой апостоль Павелъ въ посланіи къ Ти-  
мофею: „жена да учится въ безмолвіи со всякою покорностью.  
А учить женѣ не позволяю“.

Ужели христіанство совершенно запрещаетъ женщинѣ учить?  
Нѣтъ. Христіанство, въ лицѣ того же апостола Павла, вмѣняетъ  
женщинѣ въ обязанность воспитывать дѣтей (1 Тим. 5, 10), гдѣ  
подъ воспитаніемъ разумѣется не только выкармливаніе и вы-  
рощеніе дѣтей, но и наставленіе ихъ въ наказанія и ученія  
Господни. Слѣдовательно, учить женщинѣ не только не запре-  
щается христіанствомъ, не только дозволяется, но и вмѣняется  
въ обязанность. Были примѣры въ христіанской исторіи, хотя  
и рѣдкіе, хотя и исключительные, что женщины христіанки за-  
нимались даже проповѣдію Евангелія, какъ свидѣтельствуєтъ  
древнее сказаніе о св. Маріи Магдалинѣ, или же о св. Ноннѣ,  
просвѣтительницѣ Грузіи.



Что же именно запрещаетъ св. апостолъ Павлъ женщинѣ по части учительства? Это объясняетъ онъ самъ въ посланіи къ Коринтеянамъ: „жены ваши въ церквахъ да молчатъ: не повелѣнъ бо имъ глаголати, но повиноватися“ (1 Кор. 14, 34). При чемъ, св. апостолъ приглашаетъ насъ „выразумѣть то, что онъ пишетъ: ибо это заповѣди Господни (1 Корин. 14, 34),—заклю-чаетъ онъ. Потому-то и въ православныхъ христіанскихъ церквахъ жены и молчатъ. Ибо самимъ Господомъ, Его заповѣдами, не дозволено женамъ говорить въ церквахъ. Заповѣдами Господними запрещается женщинамъ, во-первыхъ, церковное учительство, а затѣмъ, не особенно поощряется и вообще учительство открытое, общественное, но не осуждается, а напротивъ, вѣнчается въ обязанность учительство домашнее, особенно же въ кругу семьи.

Что же сказать теперь о высшихъ курсахъ, гдѣ учатся женщины, которыя не довольствуются не только домашнимъ, но даже такъ-называемымъ среднимъ образованіемъ, и явно стремятся къ постиженію высшей научной мудрости? Согласны ли они съ духомъ христіанства? Эти высшіе курсы,—такъ какъ ихъ не было до пришествія Христова на землѣ,—Божественнымъ откровеніемъ не предусмотрѣны. Тѣмъ не менѣе не думается, чтобъ откровеніе относилось къ нимъ со всѣмъ благосклонно. Непротивна откровенію та мудрость человѣческая, которая благоплодна, которая созидаетъ, а не разрушаетъ покой человѣческихъ душъ; но не та, конечно, мудрость, за которую гнались недавно бывшіе и переставшіе быть женскіе курсы, которая возбудила столько нареканій и заботливаго страха со всѣхъ сторонъ, которая даже нескрѣпно разрушала семейную жизнь. Кто же можетъ сочувствовать такой мудрости? Конечно, не христіанство. Можно сказать, неблагоклонно христіанство и вообще къ ученю для ученья, ученю непрерывному, которое составляетъ модную болѣзнь вѣка, которая гонитъ не только мужчину современнаго, но и современную женщину, все впередъ и впередъ, чтобы объять единичнымъ мозгомъ всю необъятность современнаго человѣческаго знанія. Такое вѣчное неустанное ученье осуждено словомъ св. апостола Павла, что „въ послѣдніе дни будутъ человѣцы водимы похотѣми различными, всегда учащеся, и николиже въ разумъ истины пріити могутъ“ (2 Тим. 3, 6—7).

Объ этомъ въякомъ ученыя, въ поученіе всему міру, сказалъ великій мудрецъ древности Соломонъ, что „во многой мудрости много печаль, и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь“ (Еккл. 1, 18). Оттого-то каки многумудрый вѣкъ такъ и богатъ скорбями, и скорбями особаго рода, скорбями внутренними, душевными, особыми болѣзнями мозга, каки въ такой степени не знали наши отцы и дѣды. Отъ этихъ-то мозговыхъ болѣзней наши современники, не находя опоры въ своемъ духѣ, да и отрицая духъ, не находя опоры и въ вѣрѣ въ Бога, да и отрицая Бога, отрицаютъ и счастье жизни, и любовь къ жизни, впадаютъ и въ ненависть къ жизни, и такъ легко рѣшаются даже кончать съ жизнью. Видите, что такого количества самоубійствъ, каки въ наши дни, никогда не было отъ начала міра. Были на свѣтѣ времена тяжчайшаго рабства, когда жизнь рабовъ была по видимому хуже смерти. Однако же люди не накладывали на себя рукъ. А теперь накладываютъ на себя руки люди, которымъ живется даже хорошо, и накладываютъ такъ себя, отъ умственной дури, чтобы показать противоестественное геройство презрѣнія къ жизни и къ всему живому. Въ этомъ отношеніи наше время можетъ быть отчасти сопоставлено разѣ только съ послѣдними годами паденія древне-римскаго міра, когда древняя религія разрушалась, а новая еще не была воспринята. А это сопоставленіе показываетъ, что мы переживаемъ роковое время. И одно изъ знаменій роковаго значенія нашего времени заключается въ томъ, что современнаго человека, не только мужчинъ, но и женщинъ, обуяло ненасытное стремленіе къ безконечному, совершенно непрактичному, безцѣльному, бесплодному для жизни, а нерѣдко и вредному ученію для ученія; что поставлено при знавомъ послѣднихъ лютыхъ дней у св. апостола Павла, который пишетъ, что тогда люди „здраваго ученія не послушаютъ, но по своимъ похотехъ изберутъ себя учителей, чешими слухомъ“ (имѣя зудъ въ ушахъ), „и отъ истины слухъ отвратятъ и въ баснямъ уклонятся“ (2 Тим. 4, 3—4),—„всегда учащися и николи же въ разумъ истины пріити могуще“. Такое паразитально вѣрное изображеніе нашей эпохи дано почти за 2000 лѣтъ. Особенно присорбно, что и женщины увлекаются тою же модною страстію многознанія, причемъ онѣ идутъ не только противъ духа христіанства, но и противъ опыта. Вѣдь и по

жизненному опыту известно, что женщины, покоряясь семейному строю, молча, не шумя, громкогласно не проповѣдая, служатъ основнымъ не только охранительнымъ, но и направляющимъ началомъ общественнаго духа. Но такую власть, такое влияние женщины сохраняютъ именно только до тѣхъ поръ, пока сами вѣрны бываютъ своему тихому, смятающему, истинно-женственному призыванію, что признается и Божественнымъ откровеніемъ, признается св. первоверховнымъ апостоломъ Петромъ. Онъ утверждаетъ, что когда жены повинуются своимъ мужьямъ, то „если нѣкоторые изъ шумны и не повинуются слову убѣжденія, то и тѣ бываютъ идивны безъ слова женскихъ житіемъ, видя чистое богобоязненное житіе своихъ женъ“, везельно преклоняясь въ женахъ „предъ сокровеннымъ человекомъ сердца“, который сіяетъ въ нетлѣнной „красотѣ кроткаго и молчаливаго женскаго духа, что предъ Богомъ особенно многоцѣнно“ (Пет. 2, 1—4). А распатанныя женщины, не привлекая и не сдерживая сердца мужьямъ, производятъ распатанность и общества, чему наипоразительнѣйшій примѣръ мы видѣли во французской революціи, да и видимъ во французскомъ обществѣ, въ которомъ даже рождаемость перестала восполнить смертность, и общество стремится къ вырожденію. Замѣчательно, что и сѣверо-американская многоучащаяся и многоученая эмансипированная женщина физически уродливо перерождается и вырождается.

Рѣчь веду я къ тому, что наилучшимъ образомъ приспособлены были сколько къ духу христіанства, сколько же и къ потребностямъ общества, именно наши институты благородныхъ дѣвицъ,—хотя недавно прошло то время, что они подвергались самому тяжкому зловредному скалозубію. У насъ и не у насъ они и возникли изъ христіанскаго монастырскаго строя, съ общечеловѣческимъ, однако же, назначеніемъ готовить женщину не для монастырскаго исключительнаго, а для общественной жизни, но съ строго христіанскимъ настроеніемъ. Здѣсь въ стѣнахъ строгаго училища и храмъ Божій, желательное довольно широкое воздѣйствіе Закона Божія и законоучителя, довольно широкое обще-гуманное образованіе, сдержаніе дѣвъ въ самой строгой безукоризненности нравственнаго порядка, благонастроенности и благопристойности, огражденіе дѣвственной юности отъ всякаго соблазна, огражденіе не только сердца, но и чувствъ,

зрѣнія и слуха, огражденіе отъ нездороваго чтенія, отъ всякаго не только подозрительнаго, но и сколько либо вольнаго обществства. Осмысленная институтская наивность проходитъ черезъ полгода, черезъ годъ; а остается въ женщинѣ на весь вѣкъ высокоцѣнный и глубоко-привлекательный зачатокъ: сдержанности, благотворительности и страха Божія, который не всегда вывѣтривается и бурями современной жизни. Что заложено въ душу въ дѣтствѣ отъ колыбели, то выветрится и у могилы. Институтская замкнутость и сдержанность это не то, что современная дѣва, которая съ ранняго дѣтства невозбранно сложилась по всемъ сторонамъ міра, суясь во всю по базару житейской суеты, которая все видитъ и слышитъ, все невозбранное читаетъ, о всемъ толкуеть, многое испытываетъ и все знаетъ... Для кого такая дѣва идеалъ женщины, не знаю, не слышалъ, а воспитанницами институтовъ, знаю, долго привлекали очень много мужскихъ сердецъ, какъ желанный типъ жены и дочери дѣвы, женщины и христіанки.

Женщина не призвана подражать такому исключительно—развитому типу, какъ Екатерина II. Екатерина Великая — она одна была во всемъ мірѣ, во всемъ человѣческомъ родѣ. О Семирамидѣ мы ничего не знаемъ. Елизавета же англійская была далеко уже нашей великой жены, великаго мужа. Но призваны всѣ подражать идеалу великой покровительницы нашихъ институтовъ, Императрицѣ Маріи Феодоровнѣ I, не касаясь II, какъ живой. Подумайте, кто знаетъ, сколько въ этой высоко-привлекательной женщинѣ было ума и силы, граціи и женственности, а главное—христіанской благотворительности, христіанской любви... Вотъ женщина истинно—достоподражаемая, которая навсегда останется на нравственномъ горизонтѣ Руси лучезарнымъ свѣтиломъ, идеаломъ женскаго достоинства, христіанскимъ идеаломъ женственности, которая плѣняла и мужей,—да и какихъ мужей?!—въ послушаніе слову Божию безъ слова, а только прекраснымъ богобоязненнымъ добродѣтельнымъ своимъ житіемъ. А она-то и была матерью—насадительницею русскихъ женскихъ институтовъ. Она-то и произвела на Руси цѣлый рядъ самыхъ высоко-достойныхъ женщинъ въ лицѣ начальницъ своихъ любимыхъ институтовъ. Конечно, одну изъ наиболѣе высоко-достойныхъ женщинъ я видѣлъ и зналъ на своемъ вѣку въ лицѣ Маріи Павловны

Леонтьевой, — позволяете вспомнить, — которая сорокъ лѣтъ глубокой старости свѣтила русскому міру, всѣмъ женскимъ учебнымъ заведеніямъ, какъ и всему начальствующему и учащему въ нихъ составу, какъ величавое свѣтило на свѣтлицѣмъ начальствованіи въ старѣйшемъ изъ русскихъ — Смольномъ институтѣ. Вотъ настоящий типъ матери десятковъ тысячъ дочерей: мѣрная, сдержанная, высокообразованная, высоко-тощая, высоко-безукоризненная въ каждомъ словѣ и движеніи, и въ то же время, истинная, не притавшаяся, не стыдливная Христа, не лицемерная до послѣдняго издыханія христіанка.

Этотъ благородный институтъ, какъ и мы всѣ, столько лѣтъ нѣгали счастье видѣть и теперь имѣемъ честь выносить въ лице мертвыхъ продолжательницу дѣла, и поправительницу истинно достойной Маріи Павловны Леонтьевой, въ лицѣ почившей въ Божѣ начальницы сего института, боярыни Анны Феодоровны Чувановой, — выносимъ изъ своей среды чуть не послѣдній останокъ исчезающей величавой, русской старины!

Думаю, что я сказалъ почившей истинно-похвальное слово, сопоставивъ ее съ Марією Павловною Леонтьевой, которую она собою напоминала до того, что, бываю, встрѣтася съ ней, думаешь, что видишь давно отшедшій въ другой міръ первообразъ всѣхъ начальницъ всѣхъ институтовъ благородныхъ дѣвицъ. Выносить ее теперь въ погребенію для насъ, конечно, честь, но грустная. Воздохнемъ же въ Божу духовъ, чтобъ она не была послѣднею. Аминь.

---

# О САМОУБИЙСТВѢ.

---

Православные христіане!

Цѣль всякой проповѣди, одинъ изъ видовъ которой составляетъ и настоящее мое чтеніе \*, заключается въ томъ, чтобы возбудить въ слушателяхъ или читателяхъ отвращеніе или сочувствіе къ обсуждаемому предмету. Предметомъ моего чтенія будетъ служить самоубійство или произвольное лишеніе человѣкомъ жизни себя самого. Это явленіе такого рода, что однимъ своимъ именемъ въ людяхъ несклонныхъ къ самоубійству вызываетъ отвращеніе. Но я долженъ сказать, что оно опаснѣе и преступнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ о немъ.

Вообще, въ каждомъ грѣхѣ единичнаго человѣка бываетъ виновенъ не самъ только человѣкъ согрѣшающій, но и окружающіе его люди, совокупность мыслей, въ которыхъ онъ вращается, обстановка, въ которой онъ живетъ и проч. Такъ и при томъ или другомъ случаѣ самоубійства никто изъ насъ не можетъ сказать, положивъ руку на сердце, что онъ нисколько не виновенъ въ этомъ самоубійствѣ чуждаго ему человѣка. Подумайте только, нерасположили-ли мы того или другаго человѣка къ самоубійству тѣмъ, что оправдывали во всеуслышаніе нѣсколько предшествовавшихъ самоубійствъ, тѣмъ, что легкомысленно судили о будущей жизни и воздаяніи за гробомъ, тѣмъ, что и самую цѣль жизни, если не на словахъ, то на дѣлѣ, ограничивали только настоящею жизнью? Да, по моему мнѣнію, мы всѣ до единаго такъ или иначе—кто умолчаніемъ, кто явнымъ сочувствіемъ, кто легко-

---

\* Читано отъ Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ залѣ С.-Пб. Городской Думы.

мысленнымъ отношеніемъ къ самоубійству бываемъ виновны въ каждомъ случаѣ самоубійства. Въ отношеніи къ самоубійству мы находимся въ ужасномъ положеніи тѣхъ, коимъ Спаситель возвѣщаетъ горе за то, что ими соблазны входятъ въ міръ, коимъ, по Его же словамъ, лучше было бы, еслибы повѣсить имъ на шею жерновъ мельничный и утопить въ пучинѣ морской. Словомъ, мы являемся въ данномъ случаѣ соблазнителями на самоубійство. Не думайте, что я преувеличиваю, нѣтъ! и вы сами скажете тоже, если вспомните, до чего мы дожили: до того, что въ наши дни стрѣляются и вѣшаются даже дѣти, не достигшіе зрѣлой юности. Если относительно взрослога человека возможно бываетъ предположить, что онъ покончилъ съ собою вслѣдствіе помѣшательства, недостатка силы воли къ перенесенію тяжести жизни, какихъ-либо потерь имущественныхъ или по службѣ, то относительно самоубійцы—дитяти ничего нельзя сказать, кромѣ того, что онъ застрѣлился по совершенно ничтожной причинѣ, по поводу, напр., полученія единицы на экзаментъ, и слѣдовательно, единственно по подражанію одобряемымъ гласно и негласно старшимъ самоубійцамъ. Посему-то, мнѣ кажется, дѣло зашло слишкомъ далеко, и теперь, когда — слава Богу! усердное проповѣдничество ставитъ на очередь для обсуждения разнообразныя вопросы касательно нравственныхъ уродливостей нашей жизни, время обсудить со всею обстоятельностью и вопросъ о самоубійствѣ. Въ настоящемъ чтеніи я имѣю въ виду рѣшить вопросъ о томъ, какъ относиться къ этому явленію, стоя на точкѣ зрѣнія Слова Божія, отчасти же принимая во вниманіе свидѣтельство исторіи и данныя статистики. Относительно васъ, моихъ слушателей, православныя христіане, я имѣю въ виду одно—дать вамъ, ищущимъ свѣта въ хаосѣ разныхъ ложныхъ ученій и вѣяній современной жизни, правильный взглядъ на самоубійство, съ точки зрѣнія котораго вы могли бы разить этотъ грѣхъ не только въ совершеніи, но и въ сочувствіи, попыткахъ и поползновеніяхъ къ нему. Не смотрите на это какъ на маловажное! Господь говоритъ: кто сотворитъ хоть одну изъ заповѣдей Его и научитъ ей другихъ, тотъ великимъ наречется въ царствіи небесномъ (Мѣ. гл 5, ст. 20). Всѣ вы должны помнить, что каждый изъ васъ, христіанъ, есть и долженъ быть своего рода проповѣдникомъ правды въ томъ

кругу людей, въ которомъ ему приходится вращаться. Иногда слово ласковой укоризны, настойчиваго обличенія, праведнаго негодованія, сказанное во время несчастному ближнему, стоящему на краю гибели, способно остановить его отъ ужаснаго преступленія и направить на путь добродѣтели. А тѣ, которые рѣшаются на самоубійство, бываютъ обыкновенно несчастнѣйшими людьми. Велика же, велика награда будетъ тому, кто спасетъ отъ гибели чужую душу! И такъ, братіе, помня завѣтъ Христовъ: другъ друга тяготы носить, и апостоловъ: немощи немощныхъ носить, а не себѣ угождать, отселѣ поидемъ навстрѣчу самоубійству съ самымъ пылкимъ негодованіемъ, догонимъ его съ живѣйшимъ сожалѣніемъ и будемъ разить словомъ любви всякаго, кто позволитъ себѣ отнестись къ этому тяжкому грѣху снисходительно, легкомысленно и тѣмъ болѣе одобрительно!

За примѣрами самоубійствъ и объясненіями ихъ съ точки зрѣнія современнаго общества ходить не далеко. Они на виду у всякаго, кто сколько-нибудь внимательно относится къ явленіямъ современной жизни, къ тому, что о ней говорится и не меньше пишется. Вотъ человѣкъ высокопоставленный, достигшій въ настоящей жизни всего возможнаго—славы, значенія, богатства, допустилъ нѣсколько ошибокъ во вѣренномъ ему дѣлѣ большой общественной важности и, желая смыть съ себя пятно собственной оплошности, застрѣлился. И общественное мнѣніе, находя этотъ самосудъ слишкомъ строгимъ, однакоже относится къ самоубійцѣ съ похвалою за его будто бы честную раздѣлку съ собою. Вотъ другой человѣкъ, исчерпавшій глубину премудрости человѣческой въ навѣстной отрасли знанія, и посему способный принести большую пользу человечеству, именно служа общему благу, допустилъ непоправимую ошибку во вредъ частному лицу и потомъ, какъ бы въ возмездіе за свою ошибку и для избѣжанія поворота отъ людей, покончилъ съ собою. Общественное мнѣніе, относясь съ чувствомъ живѣйшаго сожалѣнія о безвременно погибшемъ симпатичномъ дѣятелѣ, выдаетъ его поступокъ за урокъ добросовѣстности. Вотъ третій человѣкъ, обремененный семьей, долго перебивался изъ-за куска хлѣба, перенесъ много труда, извѣдалъ много тяжкихъ огорченій и наконецъ, ожесточился до того, что зарѣзалъ и жену свою и дѣтей и наконецъ, покончилъ съ собою. Общественное мнѣніе



оправдываетъ его поступокъ во имя предшествующей невыносимости его матеріальнаго и нравственнаго неблагополучія. Тотъ спился съ кругу, тотъ потерпѣлъ неудачу въ любви, иной потерялъ состояніе, кто получилъ неисцѣлимую болѣзнь, кто не надеется на лучшее въ настоящей жизни, и всякій кончаетъ съ собою, кто — подъ желѣзнодорожнымъ поѣздомъ, кто — ядомъ, кто — ножомъ, кто — револьверомъ, кто бросается въ воду, кто вѣшается; всѣхъ способовъ современнаго самоубійства, иногда поразительно изобрѣтательныхъ, и не перечислить. Прискорбнѣе же всего ведетъ себя во всѣхъ этихъ случаяхъ общественное мнѣніе: оно отыскиваетъ ближайшій поводъ каждаго даннаго самоубійства, и найдя его болѣею частію на основаніи подлинныхъ записокъ самоубійцы, писанныхъ имъ предъ самоубійствомъ, то въ героизмъ самоубійцы, то въ невыносимости нравственныхъ или матеріальныхъ обстоятельствъ его жизни, то въ помѣшательствѣ, на томъ и успокоивается, а не задумается надъ тѣмъ, на почвѣ какихъ же вѣрованій и убѣжденій, нравственныхъ правилъ и принциповъ выросло то данное самоубійство. Безъ сомнѣнія, никому нѣтъ дѣла до частной жизни того или другаго самоубійцы, но если вопросъ объ убѣжденіяхъ и вѣрованіяхъ, о нравственной жизни самоубійцы и есть главный вопросъ, то онъ долженъ быть рѣшенъ, такъ какъ отъ рѣшенія этого вопроса зависитъ вопросъ о причинахъ самоубійства вообще. Помѣшательство, всего чаще выдаваемое за причину самоубійства, обыкновенно всего рѣже ею бываетъ. Можно за достовѣрное признать, что въ самый послѣдній моментъ предъ самоубійствомъ самоубійца не владѣетъ собой и представляетъ собой ненормальнаго человѣка, но всего чаще нельзя положительно утверждать, что помѣшательство служитъ причиною самоубійства; почти всегда оно сообщаетъ только послѣдній толчокъ на самоубійство.

Въ вопросѣ о томъ, во имя какихъ убѣжденій и нравственныхъ правилъ кончаетъ съ собою самоубійца, одно можно сказать съ увѣренностью, что самоубійцы вообще никогда не руководятся въ своемъ самосудѣ ученіемъ Откровенной религіи и правилами христіанской нравственности. Чтобы это не показалось голословнымъ, обратимся къ подлежащему свидѣтельству ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Откровенія. Но здѣсь меня за-

равнѣ омущаетъ вопросъ—почему ни единокды, ни во всемъ пре-  
странствѣ Священнаго Писанія, прямо не осуждается грѣхъ са-  
моубійства? Больше того—почему о немъ даже ни разу не упо-  
минается при всемъ множествѣ наставленій, особенно въ вет-  
хозавѣтномъ Откровеніи, относительно того, чего должно избѣгать  
и въ чему должно стремиться? Но этотъ послѣдній фактъ да-  
же неупоминанія о самоубійствѣ, какъ нравственному пороку,  
даетъ мнѣ основаніе утверждать, что не потому о немъ умалчи-  
вается Священное Писаніе, что оно—не грѣхъ, не такое  
преступленіе, а потому напротивъ, что оно самымъ страшнымъ,  
противоестественнымъ, посягающимъ на жизнь самого Бога грѣхъ,  
священнымъ писателямъ казавшимся даже невраждебнымъ и не-  
агрессивнымъ. Потому они и не высказались о немъ въ своихъ  
наставленіяхъ и поученіяхъ, потому же и вся Библия—въ вет-  
хозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгахъ и письмахъ, представляетъ,  
какъ увидимъ ниже, всего только два примѣра самоубійца.

Превосходство Откровеннаго ученія нашей вѣры среди воими  
другими ученіями заключается, между прочимъ, въ томъ, что  
оно не налагаетъ на людей бременя неудобности, не пред-  
лагаетъ правилъ безъ примѣненія, идеаловъ безъ осуществленія.  
На ряду съ высокими требованіями, которыя предъявляетъ оно  
къ людямъ, оно представляетъ въ примѣръ и людей, осуществив-  
шихъ въ своей жизни эти требованія. Поэтому, говоря о само-  
убійствѣ съ точки зрѣнія Откровеннаго ученія, я вмѣстѣ прин-  
ципальный взглядъ священныхъ писателей на этотъ предметъ,  
и покажу, какъ относился къ самоубійству герой нравственно-  
сти по ученію Откровенія.

Итакъ, Господь Богъ, съ горы Синая грозно повѣстившій  
заповѣдь „Не убей“, можетъ ли снисходительно или одобри-  
тельно относиться къ самоубійству? Да не будетъ! Въ этой  
заповѣди запрещается столько же убійство другаго человека,  
какъ и самого себя, въ ней именно запрещается убійство че-  
ловѣка вообще, будь это посторонній для меня человекъ, или  
я самъ. Еслибы здѣсь говорилось только объ убійствѣ дру-  
гаго, ближняго, то безъ сомнѣнія и было бы прибавлено не убей  
„ближняго твоего“, подобно тому какъ въ девятой заповѣди ска-  
зано: не послушествуй „на друга твоего“ овидѣтельства ложца.  
Такъ какъ этого прибавленія въ шестой заповѣди не сдѣлали,

то въ ней справедливо видѣть запрещеніе всякаго убійства, въ томъ числѣ и самоубійства.

Да и что такое самоубійство? Оно есть дѣйствіе самосуда человѣческаго, простирающееся до лишенія себя жизни. Но не ясно ли, что человѣкъ въ этомъ случаѣ вторгается въ права Божественныя? По всему Священному Писанію Ветхаго Завета проходить мысль, что жизнь дается человѣку Богомъ: Богъ сотворилъ первыхъ людей, Богъ же и наказываетъ людей бездѣтностію или награждаетъ чадородіемъ. Посему кто, получивъ отъ Бога жизнь, произвольно лишаетъ ея себя, тотъ нарушаетъ право Божественной власти и навлекаетъ на себя кары Божественнаго правосудія. „Видите, видите, говоритъ Господь, яко Азъ есмь, и нѣсть Богъ развѣ Мене, Азъ убю и живи сотворю“ (Второзак. 32, 29). Въ подобныхъ выраженіяхъ, свидѣтельствующихъ о сознаніи ветхозавѣтными людьми того, что только Богъ въ правѣ распоряжаться смертію человѣка, — нѣтъ недостатка въ Священномъ Писаніи. Вотъ Анна пророкища, мать Самуилева, въ своей пророческой пѣснѣ, предъ лицемъ Бога, исповѣдуется: „Господь мерзвѣтъ и живѣтъ, низводитъ во адъ и возводитъ“ (I Цар. 2, 5). Вотъ царь Соломонъ, которому Господь далъ сердце столь омысленно и мудро, что мудрѣ его не было царя и не будетъ, этотъ самый Соломонъ говоритъ, обращаясь къ Господу: „Ты бо живота и смерти власть имаша и низводиши даже до вратъ ада и возводиши“ (Премудр. Соломон. 16, 13).

Слѣдовательно, Господь Богъ и только. Онъ есть Владыка смерти человѣка. Сознаніе этого проникаетъ-ли и жизнь ветхозавѣтныхъ праведниковъ? Для рѣшенія сего вопроса припомнимъ на вѣки поучительный образъ того ветхозавѣтнаго праведника, о которомъ Самъ Господь говоритъ, что „нѣсть, яко онъ, на земли человѣкъ непороченъ, истиненъ, благочестивъ, удаляйся отъ всякіи лукавыя вещи“ (Іов. 1, 8), — словомъ, припомнимъ себѣ Іова. И подлинно, многострадальный представлялъ собой образецъ человѣка праведнаго и въ семейной своей жизни и въ общественной. Глубоко вѣрующій въ Бога и боящійся Его, святой во вѣсѣхъ своихъ поступкахъ, онъ былъ живымъ одобреніемъ людямъ благочестивымъ и укоризною для злыхъ, страхомъ — для преступниковъ, защитою — для слабыхъ, вдовицъ и сиротъ. Онъ такъ берегъ чистоту дѣтей своихъ, что ежедневно носилъ ширя

ихъ приносили за нихъ жертву Господу, опасаясь — не согрѣшили ли дѣти его и не помыслили ли зла противу Бога. И Господь, видящій не только дѣянія наши, но и помысленія, награждаетъ Иова. Не было славнѣе, богаче, почтеннѣе и счастливѣе чело-вѣка въ Аравіи, гдѣ жилъ праведный Іовъ, чѣмъ онъ. Но вотъ, священный жизнеописатель Іова открываетъ завѣсу, скрывающую отъ взоровъ нашихъ неисповѣдимые пути Промысла Божія и казни діавола, воюющаго на праведныхъ. Іовъ послѣдовательно лишается всего — и богатства, и семьи и наконецъ здоровья. Онъ поражается проназю, а съ нею — замѣтите — и безчестьемъ, ибо проклятые изгонялись даже изъ общества чело-вѣческаго. Современные самоубійцы и общественное мнѣніе любятъ объяснять причины самоубійства тяжестью жизненныхъ условій чело-вѣка, его паденіемъ, уровнемъ его репутаціи въ глазахъ людей и проч. Смотрите-же, какъ ведетъ себя подлинно теперь несчастнѣйшій: и нищій, и безсемейный, и больной, и опозоренный въ глазахъ людей многострадаальный Іовъ! До тѣхъ поръ, пока онъ не очутился въ жилищѣ чело-вѣчeskиxъ, онъ по выраженію Священнаго Писанія, „ничтоже согрѣши предъ Господомъ, ниже устнама своими, и не даде безумія Богу“, — не только что не помыслилъ о самоубійствѣ. Но вотъ онъ на гноищѣ, одинъ со своими струями и гноемъ, который соскабливаетъ черепомъ, со своимъ позоромъ. Его друзья пришли навѣстить его, на самомъ же дѣлѣ чтобы растравлять его раны. Они закодэриваютъ его во грѣбахъ, за которые де Господь и наказываетъ его столь тяжело. И это недоверіе для праведнаго Іова, не имѣвшаго возможности даже оправдать себя въ ихъ глазахъ, было тяжеле наказанія. Наконецъ, приходитъ къ нему его бѣдная жена, оставшая безъ куска хлѣба, въ необходимости зарабатывать себѣ пропитаніе трудами рукъ своихъ, — несчастная тѣмъ болѣе, что она испытала счастье, имѣла богатство, всормила взрослыхъ, теперь покинутыхъ лютюю смертію, дѣтей... Она укоряетъ своего мужа богвѣнью, своимъ тяжкимъ трудомъ въ людяхъ съ утра до ночи и наконецъ, говоритъ: „ты все еще твердъ въ некорочности твоей? Отренись отъ Бога и умри!“ (Іов. 2, 9). Въ этомъ безразсудномъ „умри“ для насъ въ настоящемъ случаѣ заключается весь интересъ. Ибо что другое, какъ не вызовъ и поощреніе на самоубійство, включаетъ въ себѣ это „умри?“

И тебѣ тяжко, да и мнѣ не легче твоего, какъ-бы такъ говорить жека Иова, — освободи же себя отъ страданій и повола, да и мени отъ твоего супружества! Похули Бога и умри! Что же отвѣчаетъ ей страдалецъ? Ты говоришь какъ одна изъ безразсудныхъ. Умѣли же мы принимать добро отъ Бога, — какъ же не стерпѣть и злого? „Во вѣсѣхъ оныхъ приключившихся ему, ничинже согрѣши Иовъ устнами предъ Богомъ, и не даде безуміа Богу“ (Иов. 2, 10), замѣчаетъ его жизнеописатель. Итакъ, все — и добро и зло настоящей жизни не безъ воли Бога, одно какъ награда, другое — какъ испытаніе; тотъ, кто видѣлъ добро въ жизни, а кто его не видѣлъ? долженъ терпѣливо переносить и зло, даже и не помышляя о самоубійствѣ, — вотъ нравственный выводъ изъ всей жизни многострадальнаго Иова.

Теперь обратимся къ Священному Писанію Новаго Завѣта Въ безпримѣрной Божественной личности Богочеловѣка Инсуса Христа, Основателя нашей религіи, мы имѣемъ и безупречную чистоту ученія и высочайшее осуществленіе въ жизни Его нравственнаго идеала. Никогда слово Его не шло въ разладъ съ дѣломъ, напротивъ дѣло являлось воплощеніемъ устнаго наставленія. Онъ училъ насъ, съ общаніемъ блаженства, быть нищими духомъ, плачущими о грѣхахъ, кроткими, смиренными, чистыми сердцемъ, миротворцами, гонимыми за правду (Мат. 5 3 - 12), и Самъ первый былъ образцомъ вѣсѣхъ этихъ добродѣтелей: нищеты духовной и безропотной нищеты тѣлесной, кротости, смиренія, миролюбія, стойкости за правду — истину. Онъ училъ терпѣнію, говоря: „кто до конца претерпитъ, тотъ спасется“ (Мат. 10, 22) и Самъ первый былъ добровольнымъ Страдалцемъ, со дней рожденія Своего и до смерти на крестѣ. Онъ училъ насъ той великой любви къ ближнимъ, высота которой выражается въ осуществленіи словъ: „да кто душу свою положить за други своя“ (Иван. 15, 13), и Самъ первый принесъ жизнь Свою за вѣсѣхъ людей.

Какъ же Онъ, Господь нашъ, соблаговолившій для нашего, наставленія и спасенія снати съ небесъ, — какъ же Онъ отнесся къ самоубійству? Онъ прямо говорилъ, что не нарушитъ принципа Онъ ветхозавѣтный законъ, а восполнитъ (Мат. 5, 17), поднять его выше, одухотворить. Посему и ветхозавѣтную заповѣдь „не убей“ Онъ очищаетъ до ея духовнаго смысла. Не

только не убивай, говоритъ Онъ, даже не ушибай себя гнѣвомъ, не оскорбляй ближняго словомъ, не третируй его, какъ безумнаго, лишеннаго образа Божія. Если такъ осторожно почитательно должно обращаться съ ближними, то какъ же можно умищать себя самого до лишена себя и жизни? Господь даетъ заповѣдь любви ближняго твоего, „какъ самаго себя“ (Лук. 10, 17). По смыслу этой заповѣди любовь къ ближнему должна быть подобна той любви, которую человекъ имѣетъ къ самому себѣ. Если же Господь не отмѣняетъ заповѣдь „не убей“ другаго, во имя любви къ нему, подобной любви къ себѣ самому, то какъ же можно убивать себя? Гдѣ же у самоубійцы необходимая любовь къ себѣ, съ которою долженъ онъ сравнивать любовь къ ближнимъ? Если онъ такъ любить себя, что лишаетъ себя жизни, то отсюда выводъ — онъ долженъ любить и другихъ также посредствомъ лишена ихъ жизни. Однакоже противъ убійства ближняго несомнѣнно идутъ и законы божескіе и человѣческіе, и никто никогда не говорилъ еще, что тотъ-то оказалъ чело-вѣку благо тѣмъ, что лишилъ его жизни. А если противозаконно убить ближняго, то тѣмъ болѣе противозаконно убиваетъ себя самого, ради своихъ только будто бы невыносимыхъ бѣдъ-ствій жизни, бѣдности, семейнаго горя, общественнаго позора и проч.

Здѣсь впрочемъ должно сказать, что не противозаконно самоопредѣленіе себя на смерть за вѣру, какъ добровольное мученичество, или за благо ближнихъ, какъ самопожертвованіе. Иисусъ Христосъ, какъ Богъ, могъ бы избѣжать смерти, но Онъ добровольно пошелъ на смерть ради спасенія людей, когда пришло время Его смерти. Но и Онъ и апостолы, и позднѣйшіе мученики и исповѣдники за вѣру Христову, когда не представлялось надобности въ безплодныхъ мукахъ, когда еще жизнь ихъ была болѣе цѣнною, чѣмъ мученическая смерть, въ интересахъ ближнихъ, всѣ они избѣгали смерти. Самъ Иисусъ Христосъ нѣсколько разъ скрывался отъ разъяренныхъ враговъ Своихъ, чтобы сохранить Свою жизнь (Лук. 4, 29 — 30), Онъ же совѣтовалъ и Своимъ апостоламъ убѣгать въ другой городъ, когда будутъ гнать ихъ въ одномъ (Мк. 10, 29). Слѣдовательно, и самопожертвованіе тогда только заслуживаетъ этого наименованія и есть великая добродѣтель, когда оно небезцѣльно, когда оно вы-

текаетъ изъ стремленія исполнить заповѣдь Христову о любви къ ближнимъ до положенія за нихъ живота своего. Едва ли кто станетъ спорить съ тѣмъ, что никакое самоубійство не представляетъ и тѣни христіанскаго самопожертвованія.

Еслибы все-таки кто-либо, увлекающійся героизмомъ самоубійцы, въ случаяхъ самоосужденія ихъ за какія-либо упущенія ихъ по службѣ, за преступленія противъ личности или цѣлаго общества, — еслибы кто либо сталъ сопоставлять самоубійство съ христіанскимъ самопожертвованіемъ, тотъ да вспомнить героямъ Иисуса Христа, героямъ Его апостоловъ, героизмъ мучениковъ, и устыдится своего кощунственнаго заблужденія. Правда, они воздыхали о томъ плѣнѣ, въ которомъ находились живя на землѣ, — воздыхали, говоря: жалкій я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ оковъ сего тѣла смерти? Но они никогда не бѣжали изъ этого плѣна сами, а напротивъ, разрушали оковы грѣха и соблазна, отовсюду на нихъ налегавшихъ, чтобы когда Господь позоветъ ихъ къ Себѣ, со Христомъ быть на небѣ. Самъ Господь въ этомъ отношеніи, какъ и во всѣхъ другихъ, представляетъ намъ высшій образецъ. Живя на землѣ, Онъ бывало страдалъ, какъ никто. Угнетаемый тяжестью грѣховъ всего человѣчества, оставленный на время самимъ Богомъ до того, что самъ Онъ вопіялъ: почто оставилъ Ты меня! Онъ никогда не подумалъ о невыносимости жизни, дарованной Богомъ, тѣмъ болѣе о томъ, чтобы освободиться отъ нея. Онъ, правда, молился о томъ, чтобы, если возможно, миновала Его чаша страданій, но прибавлялъ: „впрочемъ, не какъ Я хочу, Отче, но какъ Ты! Да будетъ воля Твоя!“ Вотъ, братіе, образецъ терпѣнія, несенія креста жизненнаго, послушанія Отцу до смерти и смерти крестной!

Подражаніемъ Своему Учителю и Господу жили и ученики Христовы. И кто же можетъ усумниться въ томъ, что они были далеки отъ преступной мысли о самоубійствѣ, хотя всякій знаетъ, что имъ, овцамъ среди волковъ, — кроткимъ среди свирѣпыхъ язычниковъ, жилось не легко! Вотъ апостолъ языковъ свидѣтельствуетъ вслухъ всего міра, въ лицѣ Коринтянъ, которые не могли не знать дѣйствительнаго положенія своего духовнаго отца: я думаю, что Богъ судилъ намъ послѣднимъ Своимъ посланникамъ быть какъ бы приговоренными къ смерти, потому

что мы сдѣлались позорищемъ для міра, и ангеловъ и чело-  
вѣковъ... „До вынужденнаго часа и алчемъ, и жаждемъ, и наготуемъ,  
и страдаемъ, и скитаемся, и трудимся дѣлающе своими ру-  
ками: уворовани благословляемъ, гоними терпимъ, хулами утѣ-  
щаемся, яко же отребѣ міру быхомъ, всѣмъ несправіе дѣсель“  
(I Коринт. 4, 9—11). Подлинно, и чрезъ восемнадцать вѣковъ  
слова эти служатъ наилучшимъ обличеніемъ постыднаго само-  
убійства, ибо — подобно апостоламъ — побѣдить зло жизни во  
всѣхъ его видахъ; брань и мѣношенія со стороны людей благо-  
словеніемъ ихъ, гоненія—терпѣніемъ, хулы—молитвою—и проч.,  
значитъ спасти себя и отъ самоубійства и уготовать себя вѣр-  
ное блаженство въ жизни будущей. — Хотите-ли дальѣ знать  
какъ апостолы относятся къ покушеніямъ на свою жизнь со сто-  
роны другихъ людей, смотрите на апостола Павла! Вотъ онъ,  
вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Силою, избитый, израненый, на-  
кованъ въ кандалы въ темницѣ въ городѣ Филиппакъ (въ Ма-  
кедоніи). Полночь. Святые узники молятся Господу, поя псалмы.  
Столь не обычное поведеніе преступниковъ темничныхъ заинте-  
ресовало даже темничную стражу. Заслѣшавшася она святаго пѣнія  
чуждыхъ преступниковъ. Вдругъ произошло землетрясеніе, такъ  
что поволобались своды темничные, двери отворились и оковы  
спали съ рукъ и ногъ заключенныхъ. Одинъ изъ темничныхъ  
стражниковъ, пробудившись отъ сна и по отвореннымъ дверямъ  
думая, что заключенные бѣжали, схватилъ ножъ и „хотѣлъ  
себя убить“. Но Павелъ громко воскликнулъ: не дѣлай себѣ ни-  
шаного зла, вои мы здѣсь (Дѣян. гл. 16).—Что же послѣ этого  
можетъ сказать, что самоубійство не есть зло, хотя бы оно  
оправдывалось и такими побужденіемъ, каково было у темнич-  
наго стража, боявшагося отвѣтственности за бѣгство узниковъ  
присшедшее не по его винѣ?

Обратимся къ мученикамъ. Замѣчательно, что въ то время,  
какъ язычество на высотѣ своего мірскаго могущества, богат-  
ства и славы дало изъ среды своей множество самоубійцъ,—  
презрѣнные, бѣдные, гонимые христіане готовы были идти и на  
костеръ, и въ зубы львовъ, и подъ остріе меча, и подъ желѣз-  
ную пилу, но никогда не лишали себя жизни сами. Слушайте  
онѣ слова апостола, въ которыхъ онъ характеризуетъ геро-  
измъ христіанскихъ мучениковъ. Вотъ они „вѣрою побѣдиша



царствія, содвѣша правду, получили обѣтованія, заградѣша уста львовъ, угасѣша силу огненную, избѣгоша острія меча... ины же избѣени быша... друзи же руганіемъ и ранами полушеніе прѣйша, еше же и узами и темницею, каменіемъ побѣдѣни быша, претрѣвѣни быша, убійствомъ меча умрѣша, проидоша въ мило-тежь и возіихъ кожахъ, лишени, оморбѣще, озлоблени. Ихъ же не бѣ достоинъ весь міръ: въ пустыняхъ скитающеса, и въ горахъ, и въ вертепахъ, и пропастьхъ земляхъ" (Евр. 11, 33—34; 36—88). За то и побѣдѣли они царствія, получили обѣтованія, были крѣпши въ браняхъ, обратили въ бѣгство полки чужихъ... Вотъ истинный героизмъ на землѣ — терпѣніемъ теченіе на подлежащій намъ подвигъ, но вѣръ въ Начальника и Совершителя Иисуса Христа, Который, вмѣсто олдѣваемой Ему радости, претерпѣлъ вѣсть, о срамотѣ передивъ (Евр. 12, 2). Предъ этимъ истиннымъ героизмомъ, не шеринеть ли, какъ тлѣющая и издающая омадь головия предъ лоннымъ варевомъ пожара, лонный героизмъ самоубійства? Не представляется ли оно, иногда выдаваемое за храбрость, пошгору трусостью, близавомъ съ полѣ битвы, да какой битвы? Той, которая въ концѣ концовъ должна ать вѣнецъ праведности, право на наслѣдіе жизни вѣчной? И гдѣ любовь самоубійцъ къ людямъ, о которой говорятъ апостола? По-длинно, это — любовь только къ себѣ, а не дѣломъ и истинною, абѣ самоубійцы, вмѣсто того, чтобы любить ближнихъ на дѣлѣ, безжалостно оставляютъ ихъ въ сей жизни, сами уходя въ тотъ міръ, куда идутъ всѣ не возвращающа.

Изъ всего дѣселъ сказаннаго можно видѣть, какъ противнодуку: Христовой истинны и вообще Откровеннаго ученія самоубійство. Посему-то и отцы и учителя церкви всегда съ негодованіемъ и порицаніемъ относились къ самоубійству, видѣвъ немъ преступленіе большее, чѣмъ убійство другаго. Какъ мы прицаи на свѣтъ не по собственному желанію, такъ точно не имѣемъ права и уйти изъ него безъ вѣдома и воли Бога, Кое насъ окда прислалъ (Августинъ), говоряи оид. Посему же и святая церковь, вѣрная ученію и духу Христовой истинны, съ порицаніемъ относится къ самоубійству, яиница погребенія со-знательныхъ самоубійцъ. Посему же, безъ ордѣнія, и всякому православному христіанину, болре или менше прѣислѣмому ду-кѣмъ Христовой истинны, прѣтѣтъ самоубійство, какъ дѣло пра-

ступившее, навлекающее на главу самоубійцы глѣзъ и казнь.

Намъ предстоитъ теперь рѣшить важный вопросъ: на почвѣ какихъ же вѣрованій и нравственныхъ убѣжденій, какова образа жизни и поведенія вѣрнѣе обыкновенно самоубійство? Для этого возобновимъ въ своемъ представленіи образы библейскихъ самоубійцъ. Святая Библия въ ветхозавѣтныя и новозавѣтныя книги представляетъ намъ только двухъ самоубійцъ: израильскаго царя Саула и ученика Христова Іулу. Говоря о нихъ, мы увидимъ также и то, какъ относятся къ нимъ и къ самоубійству Слово Божіе. Оба эти лица представляютъ собою людей особенно взысканныхъ милостію Божіею до своего паденія.

Саулъ былъ сынъ простаго израильянина. Когда израильяне просили себѣ у Бога чрезъ прарока Самуила царя, то Господь рукою Самуила и помазалъ имъ въ царя Саула. Такимъ образомъ, Саулъ вознесающъ былъ во главу народа Божія, — честь коей сподобилась немногіе избранныя. Въ помазаніи ему соопределены были дары Духа Святаго: даръ пророчества, даръ мудрости, и силы. Потому ему обещано было отъ Бога, если онъ будетъ вѣренъ Господу, отцовъ своихъ, что в престолѣ его укрѣпится за нимъ и его семействомъ. За личнымъ участіемъ ему обещано было и потомственное. Какъ же Саулъ отблагодарилъ Господа за эти милости? Вскорѣ по своемъ возведеніи, онъ дважды нарушилъ волю Божію, поставляя на мѣсто ея свою преступную волю. Однажды разъ, предъ войною, онъ самъ принесъ жертву Богу, когда ее долженъ былъ принести Самуилъ для того обѣщавшійся придти въ станъ царьскій; въ другой разъ, онъ не потребилъ въ войнѣ амаликитянъ, во дѣль ихъ имуществомъ, по повелѣнію Божію, за то, что они двоице въ пустыни ящали на израильтянъ, — и пощадилъ ихъ царя Агаса и лучшихъ его сподвижниковъ, потребивъ только худшее и уничиженное. И за то, что не послушался оуъ глаза Господня, но устремился на карьеру, онъ сурово обличенъ былъ Самуиломъ и оставленъ Богомъ, обреченный на потребленіе со всѣмъ родомъ своимъ. И только ес-терпенный за своеволие, посягающее на престоле воли Божіей и за предостереженіе въ мѣрекииъ благости; ирразнашеселе въ сохрании сталъ Агаса, вопреку же воли Божіей, — только тогда Саулъ впалъ въ состояніе гораанія, лущермаго, подобное помѣ-

шательству, тогда же прибѣгъ онъ къ новому преступленію—волшебству, тогда же впалъ онъ въ злобу на людей и отчаяніе. И такъ, въ случаѣ съ Сауломъ мы видимъ, что и самое пошнщательство его, какъ, вѣроятно, навовуть болѣзнь его современныя ученые люди, не предшествовало практическому невѣрію и нарушенію воли Божіей въ жизни, а явилось плодомъ этихъ страшныхъ переносъ. Посему, не невѣдательство, а невѣріе и грѣховное ослѣпленіе въ жизни, въ концѣ же концовъ отчаяніе было причиною самоубійства Саула, когда онъ былъ раненъ въ войнѣ съ египтянами и не желая попасться живымъ въ руки враговъ, палъ на свой мечъ. „И упре Саулъ, замѣчаетъ священный повѣствователь, за беззаконія своя, или же беззаконнаго Господави но словеса Господню“ (Псалтир. 10, 13), и дальше: „и не выиска Господа Саулъ, сего ради уби его“ (14). Вотъ приговоръ, справедливый относительно всѣхъ самоубійцъ прешнихъ и будущихъ: они налагаютъ на себя руки по причинѣ своихъ беззаконій, потому что забываютъ Господа, не ищутъ Его ни въ мысляхъ своихъ, ни въ жизни.

Таковъ же и Иуда. Онъ ли не былъ взысканъ милостями Господа нашего Іисуса Христа: онъ сподобился быть ближайшимъ ученикомъ Господа, слышать любвеобильное Его ученіе, участвовать въ Его трудахъ и путешествіяхъ, раздѣлить Его трапезу. Не сколь велика была къ нему любовь Господа, столь великую благодарность обнаружилъ къ Нему Иуда. Его предательство Господа столь поразительно страшно, столь глубоко низко, столь невѣроятно, еслибы оно не случилось,—что безъ сомнѣнія, до конца временъ будетъ предметомъ обсужденія со стороны глубокомысленнѣйшихъ богослововъ. Сатана вошелъ въ сердце Иуды (Іован. 13, 27),—одинъ изъ васъ (учениковъ Господа) диаволь, такъ говорится въ Евангеліи объ Иудѣ. И безъ сомнѣнія, въ дѣлѣ гнуснаго предательства Иуда былъ орудіемъ того неслыханнаго врага рода человеческого, главу котораго стереть и пришелъ на землю Господь Іисусъ Христосъ. Но какъ во всякомъ грѣхѣ и преступленіи нельзя всю вину относить на долю исполнителя, а значительную часть ей принимать на человеческую долю, такъ и въ дѣлѣ предательства Иуда былъ самъ виновенъ въ громадной степени. Что же сдѣлало его предателемъ? Евангеліе отвѣчаетъ намъ, и въ этомъ отношеніи даетъ основаніе

согласно съ возкозвѣтствіемъ Писаніемъ объяснить причину самоубійства,—что предателемъ сдѣлала Іуду его корыстолюбіе. Онъ воръ былъ, замѣчаетъ св. Іоаннъ (12, 6), и жилъ ящикъ или кошелекъ съ деньгами, куда опускались всѣ принадлежавшія обществу учениковъ Іисусовыхъ деньги, часть изъ нихъ утаивая въ свою пошву; онъ злобно протестовалъ на пиру у Симона прокаженного противъ благороднаго пестунка Маріи, возмущенной откровеніемъ царедѣйнаго муръ на главу и ноги Спасителя, говоря, что лучше бы продать это муръ за большую сумму денегъ и раздать ихъ нищимъ, на самомъ же дѣлѣ жадилъ; что не пришло ему вспомнить о значительной части этихъ денегъ въ свою личную пошву (Іоан. 12); онъ не и продалъ Іисуса Христа за тридцать сребренниковъ. Ничтожность этой суммы показываетъ его ужасное корыстолюбіе, не гнушавшееся и малымъ, а можетъ-быть обнищаетъ въ немъ и надежду, что Господь, преданный имъ, освободится изъ рукъ враговъ, и тогда ему откроется возможность снова продать Его. Какъ бы то ни было, Господь былъ преданъ Іудею по побужденію корыстолюбія. Для насъ важно далѣе то, что когда увидѣлъ онъ, въ чему привело его предательство—въ осужденіе его учителя на смерть, онъ до того отчаялся, что пошелъ къ первосвященникамъ, шмырнулъ имъ деньги 30 сребренниковъ и съ распаніемъ до отчаянія въ своемъ глупомъ поступкѣ, сопровождаемый злорадными насмѣшками первосвященниковъ и нищихиновъ іудейскихъ, пошелъ и удавился. И ушло съ древа тѣло его, замѣчаетъ о немъ одинъ изъ апостоловъ, и разошлось чрево его, и вывали внутренности его (Дѣян. 1, 18). А въ другомъ мѣстѣ тотъ же апостолъ издѣвается—сурово замѣчаетъ объ Іудѣ, которому—по словамъ Спасителя—лучше бы не родиться въ міръ: такъ отпалъ отъ апостольства Іуда, „чтобы идти въ свое мѣсто“ (Дѣян. 1, 25).

Послѣ всего сказаннаго не остается никакого сомнѣнія въ томъ, что самоубійство бываетъ плодомъ отчаянія, заслоняющаго самое сознаніе существованія Бога, Его правды и всемогущія въ загробной жизни,—отчаянія, которое въ свою очередь бываетъ плодомъ своеволія человѣческаго, пристрастія къ землѣ съ ея тлѣнными благами, пресыщенія этими благами или ожесточенія по поводу неимѣнія ихъ. Этотъ выводъ прямо вытекаетъ изъ

предыдущей характеристикѣ, сдѣланной на основаніи Священнаго Писанія, — двухъ библейскихъ самоубійствъ. Но если и этого мало для того, чтобы видѣть въ самоубійствахъ людей обыкновенно невѣрующихъ, эгоистичныхъ, преисполненныхъ матеріальными благами или ошесточенныхъ до отчаянія, — то для большей доказательности обратимся къ исторіи. Не даромъ говорить, что исторія учитъ. И она свидѣтельствуетъ, что всегда и всегда, гдѣ царилъ невѣріе въ Бога и загробную жизнь, гдѣ отдавалось предпочтеніе матеріальнаго, надъ духовнымъ, всегда и всегда было сильно распространено и самоубійство. Таковъ восемнадцатый вѣкъ съ его домысливаемыми, калово наше время просвѣщенія и упадка нравственности, таковъ въ особенности время язычества предъ и послѣ пришествія Христа. Въ это-то времени теперь и обратимъ взоръ вашъ.

.. Что представляло изъ себя язычество времени пришествія на землю Христа Спасителя? Нельзя быть безразлична читать того, что пишутъ о немъ люди, посвятившіе свои исследования этому безотраднему времени. Такъ какъ, упадокъ всякаго общества людскаго въ нравственномъ отношеніи состоитъ въ прямой зависимости отъ упадка того же общества въ отношеніи религіозныхъ вѣрованій, то рассмотримъ, чѣмъ были эти послѣднія у римлянъ-язычниковъ время, близкое ко времени Христа Спасителя. Священное Писаніе свидѣтельствуетъ, что мысль о единствѣ Божіемъ, люди, потеряли съ тѣхъ поръ, какъ она расцѣпана была по разнымъ сторонамъ. Она шла по двѣмъ основнымъ и, какъ говорится Премудр. гл. 1—2), въ мірѣ, благъ не могли уразумѣть. Сунгаго, или зрѣтъ, изумленіе твореній Божіихъ, похвалъ Таорна, но стали считать богами и строителями міра или огонь, или слепой вихрь, или кругъ зафандый, или вѣду, или свѣтъ, небесная (Премудр. гл. 1—2), — словомъ, стали боготворить бездушную природу, съ ея координатами есабаго, челоуфа силами. Въ самомъ дѣлѣ, въ преднія восточныя религіи представляли собой личности, олицетворяліе природы и, какъ видно однообразно, она, всегда же, однообразны были эти религіи, въ самомъ зародкѣ уже обреченныя на застой и безплодность. Божествомъ, что имѣло мало, что мало складывали изъ тѣхъ религіями. Когда Александръ Македонскій цѣлоричъ народы востока, то звитотъ съ властивостями, своимъ

распространить и греческій культъ. Какъ человекъ въ ряду сотворенныхъ существъ есть вѣнецъ творенія, такъ и религія грековъ, съ обожествленіемъ въ ней идеальнаго человека, есть вѣнецъ ярыческихъ религій. Но идеальнѣйшій человекъ, обожествленный въ религіи грековъ, конечно долженъ былъ имѣть и дѣйствительно имѣть все человѣческіе недостатки и пороки, такъ что и Олимпъ—обиталище боговъ—въ концѣ концовъ являлся только отобразомъ естественнаго бытія и греческой народной жизни. По замѣчанію блаженнаго Августина, греческіе боги были олицетворенныя человѣческія страсти, которыя почитались тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе боги старались превзойти другъ друга въ порокахъ. Отличаясь злодѣяніями сами, боги естественно тому же самому научили и своихъ поклонниковъ. Вѣсть съ греческою образованностію, перешла къ римлянамъ и многобожіе грековъ; но у римлянъ боги имѣли особенный характеръ. Главнымъ предметомъ вниманія римлянъ, ихъ особенныхъ заботъ и благоговѣнія, было государство и гражданская жизнь. Этой же цѣли служила и ихъ религія. Капитольскій Юпитеръ былъ собственно олицетвореніемъ государства; главными богами были Марсъ—богъ войны и Викторія—богиня побѣды, какъ главные видоизмененія торжества римлянъ надъ войми современными имъ народами. Когда, поэтому, римляне достигли полнаго могущества, и боги ихъ, какъ сослужившіе свою службу, были такъ—сказать—уволены въ заштатъ. Мѣсто Юпитера занялъ римскій императоръ, онъ же милостиво даровалъ римлянамъ и другимъ богамъ, провозводя къ божескому достоинству своихъ родоубицниковъ. Религія греческая выродилась, такимъ образомъ, въ обожествленіе человека уже не идеальнаго, задранированнаго болѣею или меньшею невѣдностью олимпійской жизни, а простого, обыкновеннаго, иногда даже негоднѣйшаго. На верху своего могущества римляне частію по недовольству своимъ богамъ, частію изъ политическихъ видовъ приняли въ свой культъ боговъ другихъ входящихъ въ составъ римской имперіи народовъ. Это окончательно подорвало всякую религію. Въ средѣ протѣго, народа она выродилась въ суевѣріе, въ классахъ же образованныхъ стала предметомъ насмѣшекъ. Цицеронъ рассказываетъ, что сами философы по внутренностямъ животныхъ въ его время не могли смѣяться безъ смѣха другъ на друга. Въ театрахъ и зрѣлищахъ

не рѣдно выводились на сцену сами боги со всѣми ихъ недостатками и непристойностями, и народъ съ удивленіемъ осмѣивалъ тѣхъ, которые въ храмахъ приносили жертвы.

Можно себя представить заранѣе, каковы были, при такихъ религиозныхъ убѣжденіяхъ, нравственные идеалы римскаго общества. Язычеству чуждо было даже представленіе о загробной жизни, о бытіи по ту сторону гроба. Цѣль, къ которой оно стремилось, для него всегда заключалась только въ этомъ мірѣ. Жизнь древнихъ язычниковъ всегда ограничивалась лишь заботами о земномъ счастьи, о земномъ благополучіи. Какъ же определялась эта цѣль? Бѣгле благородныя души искали себѣ утѣшенія и мира въ стоическомъ философіи. Нравственный идеалъ стоицизма состоялъ въ томъ, что мудрецъ, котораго одного онъ признавалъ царемъ, вѣкомъ и судьей міра, съ холоднымъ равнодушіемъ подчиняется желѣзной необходимости каменсердичной судьбы. На первый взглядъ мужество стоика вызываетъ удивленіе, но удивленіе исчезаетъ, если вспомнить, что это мужество въ сущности есть ничто иное, какъ мнимое высокомеріе. Мужество стоика холодно, какъ ледъ, и мрачно, какъ могилка, оно есть голый эгоизмъ, лишенный всякой любви и потому не способный врачевать и утѣшать. И въ виду морщины онъ проявляетъ тоже самое равнодушіе по отношенію къ желѣзной необходимости. Безсмертіе для него пустая мечта, прекрасный сонъ. Оттого-то стоикъ такъ равнодушно работаетъ съ жизнью и такъ радостно глядитъ въ глаза смерти, какъ въ рѣшному исходу изъ безысходнаго положенія. Эти безотрадные воззрѣнія востали были лучшими предъ прістѣпіемъ Христовымъ. Большинство же людей, въ томъ числѣ и некоторые образованные люди, были предаемы эпикурейской философіи, девизомъ которой было: „будемъ ѣсть, пить и веселиться, потому что завтра умремъ“. Чѣмъ были въ жизни представители этого взгляда, предавашіеся самой грубой чувственности, самому пошлomu разврату, можно видѣть изъ описанія ихъ святымъ апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Римлянамъ. За то, говорить апостолъ, — что славу телѣннаго Бога они измѣнили въ образъ телѣннаго человека, и птицъ, и четвероногихъ, и гадовъ, Господь предалъ ихъ нечистотѣ, чтобы они съвершили сами свои тѣла. Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, испол-

ноны зависти, убійства, злорѣчивы, клеветники, [богоненавистники, самохвалы, горды, непокорны родителямъ, вѣроломны, недобровны, немилостивы (Римл. I). Не было порока, которымъ бы не запятнало себя римское общество. Описанія нравовъ того времени, вышедшія изъ подъ пера самихъ язычниковъ, представляютъ намъ печальную и ужасную картину. Римскій философъ Сенека говоритъ о нравственномъ состояніи своего времени: „все полно преступленіями и пороками; преступленій совершается болѣе, нежели сколько могло бы быть превращено силою. Происходить ужасное соревнованіе въ распущенности. Ежедневно возрастаетъ страсть ко грѣху, ежедневно терается стыдъ. Страсть, отвергающая уваженіе ко всему лучшему и святому, не знаетъ себѣ никакихъ границъ. Порокъ уже не скрывается болѣе, а явно выступаетъ на показъ. Распущенность сдѣлалась столь явною и до того овладѣла всѣми, что невинность уже не только стала рѣдкостью, но и совсѣмъ исчезла“.

И вотъ, въ это-то время упадка вѣры или, лучше, время совершеннаго невѣрія, а за нимъ и упадка нравовъ и торжества распущенности, когда жизнь казалась несчастіемъ,—раздаются частыя и краснорѣчивыя голоса въ пользу самоубійства, какъ необходимости. Не стоить жить, занываетъ человечество; исходить изъ этой жизни есть, и именно—смерть. „Видишь ли ты, воспеваются въ рабу не кто-либо, а философъ, человѣкъ высокопоставленный,—видишь ли ты тѣ вѣрующія высоты? Оттуда внизъ идетъ дорога въ свободу. Видишь ли то море, ту рѣку, тотъ колодезь? Тамъ въ ихъ въ глубинѣ живетъ свобода. Видишь ли ты то нивное сухое дерево? Тамъ, на немъ виситъ свобода. У тебя есть горло, сердце? Перерѣжь его, пронзи его—въ этомъ для тебя спасеніе противъ рабства“. Можно-ли краснорѣчивѣе рекомендовать людямъ, въ качествѣ исхода изъ безвыходнаго положенія,—самоубійство, чѣмъ какъ оно рекомендуется въ этихъ словахъ? И надо сказать правду, самоубійство въ то время было такъ распространено, какъ никогда впоследствии. По словамъ апостола Павла, за то, что тогдашніе люди уклонились отъ Бога истиннаго и почитанію твари, Господь Богъ предалъ ихъ въ нечестоту и другіе пороки. По истинѣ, за то же Онъ попускалъ людей и на самоубійство. Человѣчество ввергло себя въ нучину порока и, не забывая чрезъ то борьбу со зломъ жизни, наконецъ



нашло для себя исходы изъ этой жизни чрезъ самоубійство.

Этотъ выводъ нашъ о самоубійствѣ изъ данныхъ Откровенія и исторіи, какъ слѣдствіи невѣрія и матеріализма, а также ограниченія цѣли жизни жизнью настоящею, подтверждается и данными статистики. Такъ, рассматривая самоубійство у христіанскихъ народовъ различающихся по вѣроисповѣданіямъ, можно видѣть, что во времена наибольшаго распространенія своего, оно чаще всего повторяется у народовъ протестантскихъ, затѣмъ католическихъ и меньше всего, въ нашему счастью, у православныхъ. Рассматривая самоубійство по сословіямъ у одного и того же народа, можно видѣть, что оно наиболѣе случается среди людей образованныхъ и рѣдко у простонародія, крѣпче державшагося завѣтовъ церкви и вѣры, чѣмъ классы большинства образованныхъ людей,—чаще въ городахъ, гдѣ столь доступны человѣку всякія излпшества, чѣмъ въ деревняхъ,—чаще среди мужчинъ чѣмъ женщинъ, которыя своимъ поломъ ограждены отъ многоаго такого, что допускаютъ себя безъ зазвѣнія совѣсти мужчины.

Обращаясь къ настоящему вѣку, мы должны повторить то, что сказали въ началѣ, именно, что самоубійство въ наше просвѣщенное время чрезвычайно распространено, и въ социальную нерѣдко находить себя оправданія и извиненія со стороны общественнаго мнѣнія или, по крайней мѣрѣ, въ выразителяхъ его посредствомъ печати. Причины его распространенія въ наше время, безъ сомнѣнія, тѣже, что и всегда. Только успѣхи просвѣщенія нынѣшняго вѣка сдѣлали самоубійство, какъ и многія другія тлетворныя ученія, нравы и обычаи, болѣе или менѣе общими для всѣмъ народамъ. Дѣйствительно, нынѣ и мы, православные христіане, почти не можемъ сказать, что мы естествомъ по количеству самоубійствъ отъ другихъ народовъ. Въ чемъ же причина? Къ сожалѣнію, въ характерѣ просвѣщенія нашего вѣка... Я не буду умалять значенія просвѣщенія для человѣчества. Я понимаю, что и самъ я только просвѣщенію обязанъ тѣмъ, что нынѣ честь публично излагать здѣсь свои мысли. Но просвѣщеніе просвѣщенію рознь. Когда просвѣщеніе стремится къ тому, чтобы изгнать Бога и оставить на мѣсто Его кичливый разумъ человеческій, тогда оно тѣмъ вреднѣе, чѣмъ распространяется.

Богъ есть Любовь; и вся жизнь до Бога должна быть выраже-  
 ніемъ любви къ Нему и ближнимъ. Если человекъ, во имя гор-  
 даго своего уснѣхана разума, отвергаетъ Бога, то онъ невольно  
 отрѣшается и отъ любви, какъ руководящаго начала жизни; и  
 превращается въ холоднаго, черстваго, практичнаго или рас-  
 путнаго эгоиста. А безъ любви никакая жизнь, будь то жизнь  
 провѣщеннѣйшаго человека, не имѣетъ цѣны; безъ одушевляю-  
 щей человека любви не имѣютъ значенія никакіе его подвиги,  
 ни дарованія, даже пророчества, даже вѣра, горы переставляю-  
 щая. Выслушайте эти многознаменательныя слова апостола  
 Павла: „аще языки человѣческими глаголю и ангельскими, любве  
 же не имамъ, быхъ яко мѣдь звенящи, или кувалъ звяцай. И  
 аще имамъ пророчество, и вѣмъ тайны воя и весь разумъ, и  
 аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставаяти, любве же не  
 имамъ, ничто же есмь. И аще предамъ тѣло мое, во еже сже-  
 щие, любви же не имамъ—никая польза ми есть“ (I Коринт.  
 13 1—8). Какъ же такъ современные намъ люди отрѣшились  
 отъ любви, столь высокіе образцы которой мы имѣемъ и въ  
 основателѣ нашей вѣры, и въ ея распространителяхъ, и въ по-  
 страдавшихъ за нее мученикахъ? А вотъ какъ! Господь одарилъ  
 человека великою и плодотворною силою разума. Благодаря этому  
 Божьему дару, людямъ удалось сдѣлать многія завоеванія въ мѣрѣ  
 вещественномъ: подчинить себѣ силу пара, при помощи его ум-  
 нить и удешевить производительныя средства природы, изоб-  
 рѣсти удобныя пути сообщенія, при чемъ открылась возмож-  
 ность быстро и легко передавать отъ одного народа къ другому  
 и предметы необходимости, и соврѣща искусства, и вообще  
 самыя разнообразныя плоды мысли человѣческой. Но достигнувъ  
 всѣхъ этихъ успѣховъ, человѣчество вообразило себѣ, что оно  
 все можетъ своею силою—и можетъ знать, и можетъ сдѣлать.  
 Вновь раздался искуссительный шопотъ древняго змія: „отвер-  
 зутся очи ваши и будете яко боги“ (Быт. 3. 5). Люди вняли  
 этому шопоту и что же? Не только не отверзлись очи ихъ, но  
 напротивъ—покрылись глубокою слѣпотою. Ибо, какъ только  
 люди сказали себѣ: станемъ служить и угождать человечеству,  
 то тотчасъ же обнаружилось, что всему человечеству служить и  
 угождать нельзя; а если Богу служить не желашь, а человѣче-  
 ству не можешь, то остается одно: служить и угождать самому

себѣ. И началась работа не Богу, а мамонѣ. Люди поставили себѣ идеаломъ, котораго нужно достигать—свое личное благополудіе, и всякій устремился въ погоню за удовольствіями. Надѣлъ люди стали пользоваться жизнью только для того, чтобы ѣсть, пить и веселиться. Богатые забыли, что богатство дано имъ отъ Бога для облегченія участи бѣдныхъ, а бѣдные—что въ самой ихъ бѣдности заключается удобное средство для спасенія. Отсюда все удручающіе нашихъ благомыслящихъ людей современные недуги и нашего русскаго общества: такъ называемый „ингилизмъ“, хищенія общественныхъ суммъ и проч., отсюда же и частныя самоубійства: у однихъ вследствие утомленія настоящею роскошною, у другихъ—черстою жизнью, безъ идеала и возмездія за гробомъ, безъ привязывающей къ жизни любви къ людямъ, безъ вѣры и любви къ Самому Источнику всякаго бытія—Творцу и Создателю вселенскихъ.

Подводя итоги всему сказанному, должно коротко повторить, что самоубійство, въ помѣщательствѣ ли оно совершается или въ здоровомъ умѣ, есть слѣдствіе, если не безбожія, то невѣрія въ Бога, Его воздаяніе за гробомъ и жизнь безвѣчную. Разница между безбожникомъ и невѣрующимъ та, что первый открыто не признаетъ Бога, тогда какъ второй, не утверждая этого открыто, живетъ такъ, что самую жизнь завлечетъ непризнаніе Бога—Судии и Медовоздателя. Въ жизни то и безбожіе и невѣріе сопровождаются одинаковыми послѣдствіями. То и другое, отвергая Бога истиннаго, выражается въ служеніи идоламъ страстей человѣческихъ. За это Господь Богъ предастъ невѣрующихъ, по выраженію апостола Павла, въ нечистоту (Римл. 1, 24), или во всевозможные пороки, развѣшившіеся наконецъ въ самоубійствѣ. Значитъ, самоубійство есть какъ бы вѣнецъ безбожной, преступной жизни. Оно есть само по себѣ тяжкій грѣхъ, который нельзя ни навинять, ни оправдывать. Оно осуждается Самимъ Богомъ, противно ученію Откровенія и всегда чуждо было истиннымъ праведникамъ.

Какія же средства можно указать для борьбы съ искушеніями на самоубійство?—Такъ какъ оно бываетъ слѣдствіемъ невѣрія въ Бога и порочной жизни то живая вѣра въ Бога и жизнь по законамъ Его и заветамъ церкви Божіей, есть вѣрный оцѣлъ противъ самыхъ искушеній на самоубійство. Его не умомъ только

признаетъ существованіе Бога, но и чистымъ сердцемъ чувствуетъ Его близость къ себѣ, тотъ никогда не подумаетъ о покушеніи на свою жизнь, благой даръ Божій. Кто и самую жизнь полагаетъ въ осуществленіи Божественнаго идеала: „будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ, небесный совершенъ сою“, тотъ также не помыслитъ о томъ, чтобы отдѣлаться отъ жизни, если бы продолжительна ни была она, въ полной увѣренности, что нѣтъ востанія мёртвыхъ въ нѣбной мѣрѣ не осуществити его на сей землѣ. Сознаніе же своей грѣшности удручаетъ человѣка вѣрующаго, онъ утѣшаетъ себя мыслию, что Господь и на землѣ приходитъ для спасенія грѣшниковъ; труды же и тяжези вышлага сему на долю въ жизни, онъ надѣется на упокоеніе отъ Беснода; сознаетъ же онъ себя жалкимъ и несчастнымъ на землѣ и подобно ап. Павлу, желаетъ бы освободиться отъ оковъ тѣла смерти, то и тогда не самъ преступно лишаетъ себя жизни, а ждетъ, пока Господь позоветъ его къ себѣ и упокоитъ въ своихъ обителяхъ.

Но силенъ врагъ, и никто конечно не огражденъ отъ всевозможныхъ искушеній, между прочимъ, и отъ искушенія на самоубійство. Самъ праведный Іовъ, какъ мы видѣли, былъ искушаемъ на самоубійство. Еслибы кто изъ васъ подвергся сему искушенію, то къ сердечной молитвѣ прибѣгайте для отгнанія отъ себя страшнаго соблазна. Молитва и постъ, т.-е. воздержная трудолюбивая жизнь, по словамъ Іис. Христа, суть единственные средства для отгнанія отъ себя діавола съ его искушеніями и соблазнами (Мр. 10, 29). Помните Іисуса Христа, Который и Самъ постомъ и молитвою подавлялъ въ себѣ искушенія въ пустынѣ, молитвою же до кроваваго пота подавлялъ въ себѣ и послѣднія искушенія въ жизни. „Не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго“,—эти слова молитвы Господней должны быть всегда на устахъ и въ сердцѣ того, кто бываетъ искушаемъ на самоубійство. Подражайте также святымъ угодникамъ Божиимъ, которые трудолюбиемъ и молитвою отгоняли отъ себя соблазны. О преподобномъ Антоніи, великомъ подвижникѣ и основателѣ монашества на востокѣ, рассказывается, что, живя въ пустынѣ, онъ обуреваемъ былъ многими и страшными соблазнами и искушеніями. Одинъ разъ, изнемогая въ борьбѣ съ собою, онъ вдругъ видитъ предъ собою подобнаго ему человѣка:

человѣкъ сей: сначала сидѣлъ и работалъ, потомъ всталъ на молитву, а помолившись опять сѣлъ за работу. „Дѣлай такъ и спасешься“, было затѣмъ сказано Антонію ангеломъ Господнимъ.

Вамъ же, братіе мои, которые считаете самоубійство дѣломъ преступнымъ, противнымъ ученію Христову, послѣдователями котораго вы считаете себя,—вамъ одно наставленіе, одинъ советъ мой, одна просьба,—та самая, которую я началъ свое чтеніе: во имя любви къ погибающимъ ближнимъ, осуждайте, порицайте, негодуйте противъ самоубійства и въ его совершеніи и въ замыслахъ и покушеніяхъ на него. Помните, что даже всякое доброе намѣреніе спасти душу ближняго цѣнно въ очахъ Всенныхъ; кто же, добрый и зрѣвый рабъ Божій, отворотитъ своего ближняго отъ самоубійства и направитъ его на путь добродѣтельной жизни, тотъ великимъ нареченъ будетъ въ царствіи небесномъ.

---

# ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛЬ

## ВЪ ДУХЪ ХРИСТИАНСКОЙ ВѢРЫ.

---

Revue des Questions scientifiques.

Въ шестидесятихъ и семидесятихъ годахъ текущаго столѣтїя въ естествознанїи стало замѣтно преобладать антихристіанское направленїе. И прежде между натуралистами являлось много невѣрующихъ, однако было много и вѣрующихъ, но съ указаннаго времени, казалось, трудно было найти человѣка, соединявшаго изученїе наукъ естественныхъ съ искреннимъ исповѣданїемъ христіанской религіи. Явились особыя причины для этого. Въ естествознанїи возникла и затѣмъ получила широкое распространенїе гипотеза эволюціи. Эта гипотеза, отрицая всякое вѣдѣніе высшей силы, чрезвычайно просто и повидному правдоподобно объясняло развитїе вселенной, образованїе органическаго міра, происхожденїе человѣка. Бытїе Бога не только не требовалось этою гипотезою для объясненїя существующаго міра, напротивъ, какъ утверждали нѣкоторые сторонники новаго ученїя, предположенїе существованїя верховнаго Начала только затруднило бы пониманїе дѣйствительности. Для изясненїя того, какое разрушительное значенїе для религіи должна была имѣть эволюціонная теорїя, должно указать на ея отношенїя къ телеологическому доказательству бытїя Божїя и къ христіанскому ученїю о творенїи человѣка.

Сущность телеологическаго доказательства, какъ извѣстно, состоитъ въ слѣдующемъ. Въ мірѣ мы видимъ порядокъ, гармонию, цѣлесообразность, видимъ, что строеніе организма тварей удивительно приспособлено къ потребностямъ ихъ существованія. Такъ, зубы у животныхъ травоядныхъ приспособлены къ пережевыванію растительной пищи, напротивъ, остробугорчатые зубы хищныхъ, желудокъ которыхъ можетъ варить только мясо, приспособлены къ разрыванію послѣдняго. Каждый организмъ въ природѣ является удивительно цѣлесообразно устроеннымъ механизмомъ, кажимъ. Механизмическая деятельность въ природѣ. Кроме цѣлесообразности, мы видимъ, что созданія природы и сама природа отличаются красотой. И голубое небо, и радужное крыло бабочки, и роза, и пѣснь соловья и догорающая вечерняя заря прекрасны. Эта красота и эта цѣлесообразность не могли быть дѣломъ случая (это недопустимо съ точки зрѣнія теоріи вѣроятностей), ихъ должно признать произведеніями высшаго Разума, всемогущаго Художника. Телеологическое доказательство считалось самымъ простымъ и самымъ убѣдительнымъ въ ряду доказательствъ бытія Божія. Попытки лишить значенія это доказательство не имѣли никакого успѣха, пока не появилась теорія эволюціи, представившая своеобразное объясненіе происхожденія цѣлесообразнаго и прекраснаго, объясненіе устраняющее вышнее убѣдительство. Сущность разсужденій эволюціонистовъ объ этомъ можно резюмировать такимъ образомъ. Удивляются, что въ природѣ замѣчается цѣлесообразность, но не хотятъ понять того, что противоположнаго и не можетъ быть, потому что изъ безчисленнаго ряда возникающихъ формъ могутъ продолжать свое существованіе только имѣющія цѣлесообразное устройство. Представимъ себѣ, что въ извѣстный моментъ въ извѣстномъ мѣстѣ возникаетъ миллионъ сочетаній атомовъ, и изъ этого миллиона только одно сочетаніе окажется приспособленнымъ къ условіямъ среды, очевидно, только одно это сочетаніе и сохранится. Говорятъ, что случайно не могутъ возникать цѣлесообразныя созданія, но возникаютъ дѣйствительно всевозможныя созданія и цѣлесообразныя и нецѣлесообразныя, а естественный подборъ сохраняетъ только цѣлесообразныя. И легко видѣть, что чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе и болѣе цѣлесообразными будутъ являться организмы, и тѣмъ менѣе будетъ воз-

чинять уродливыхъ и нецѣлесообразныхъ созданій, однако, такіа созданія пока еще являются. Съ точки зрѣнія телеологовъ ихъ появленіе непонятно, даже недопустимо, эволюционисты вродѣ понимаютъ, что они должны появляться, какъ и то, что въ концѣ юни длинны исчезнуть. Говорить о красота природы, но забывать, что красота условна. Голубое небо само по себѣ не прекрасно и не безобразно, но оно намъ нравится, потому, что производитъ успокоительное, ласкающее дѣйствіе на глаза. Причина послѣдняго лежитъ въ томъ, что глаза орнанизмовъ образовывались подъ преимущественными воздѣйствіями голубаго свѣта и потому приспособились къ послѣднему. Еслибы глаза образовывались при другихъ условіяхъ, то на нихъ могла бы быть успокоительное дѣйствіе производилъ бы цвѣтъ красный, пестрый или какой-нибудь раздражающій.

Ниспровергая доказательства бытія Бога, эволюціонная теорія явилась главнымъ образомъ враждебною христіанству евангельскому ученіемъ о происхожденіи человека. Согласно ученію христіанской религіи человекъ непосредственно созданъ Богомъ, чтобы „познавать Бога, прославлять Его и чрезъ то вѣчно блаженствовать“. Догматъ о твореніи человека стоитъ въ христіанствѣ тѣснѣйшимъ образомъ связаннымъ съ догматами паденія и искупленія. На этихъ трехъ догматахъ выдѣляется вся христіанская антропология, объявляя происхожденіе человека, его свѣтлость (хорошія — вложенныя Богомъ при твореніи, и дурныя, какъ результатъ паденія) и смыслъ его существованія. Эволюціонная теорія отвергла христіанское ученіе о твореніи человека, необходимо, конечно, отвергнувъ тѣмъ и два другія догмата, она провозгласила, что человекъ произраждается не сверхъ-естественнымъ, а естественнымъ образомъ. Эта мысль выразилась и прежде и даже развивалась въ цѣлыя теоріи, но и высказывалась и развивалась она въ очень наивной формѣ. Человѣкъ, говорили натурфилософы добраго стараго времени, могъ явиться впервые въ чашечкѣ какого-нибудь гигантскаго цвѣтка подъ благодатнымъ небомъ тропиковъ, человекъ, говорили далѣе, могъ произойти отъ допотопныхъ гигантскихъ лягушекъ. Не трудно увидѣть, что эти предположенія по своимъ достоинствамъ нисколько не возвышаются надъ мифическими сказаніями о Кадмѣ, имѣвшимъ змѣинные зубы, изъ которыхъ выросли люди, или



о Девкальионѣ и Пиррѣ, которые будто бы бросали черезъ себя камни, превращавшіеся въ людей. Теорія эволюціи дала совершенно иное рѣшеніе вопроса. Эволюціонисты обратили вниманіе на то, что весь животный міръ можно расположить по степенямъ совершенства въ рядъ, начинающійся амобой и оканчиваемый человекомъ, причемъ между каждыми двумя сосѣдними членами степень различія будетъ весьма незначительной. Принимая во вниманіе, что въ мірѣ все должно совершенствоваться (ибо все, что является въ мірѣ животномъ, растительномъ или даже неорганическомъ болѣе совершеннымъ, имѣетъ болѣе шансовъ на сохраненіе и продолженіе существованія), они провозгласили, что сначала возникли и существовали только самые несовершенные организмы, и что отъ нихъ происходили все болѣе и болѣе совершенные, пока, наконецъ, отъ животныхъ, подобныихъ нынѣ существующимъ человекообразнымъ обезьянамъ (гориллѣ, орангутангу, чимпанзе и др.) не произошелъ человѣкъ. Эволюціонисты показали, что ихъ теорія опирается на палеонтологію, отырывающую, что действительно на землѣ организмы появлялись въ строгой постепенности въ порядкѣ восхожденія отъ несовершеннаго къ совершенному, они показали далѣе, что виды организмовъ могутъ измѣняться и совершенствоваться, наконецъ, они подробно и тщательно изслѣдовали тѣ начала, которыя по ихъ утвержденію заправляютъ развитіемъ органическаго міра, и дали подробное изложеніе этихъ началъ. Въ частности, изложенію доказательствъ животнаго происхожденія человека были посвящены цѣлыя книги. Нѣтъ нужды объяснять, къ какимъ послѣдствіямъ по отношенію къ христіанству вело это ученіе, отрицающее твореніе человека и непримѣнно предполагающее отрицаніе безсмертія человеческой души. Съ догматомъ творенія должны были пасть дерматы наденія и искупленія, должна была пасть и вся христіанская догматика.

Новое ученіе быстро распространилось и сильно подчинило себя умы образованныхъ обществъ. Его сравнивали, да сравниваютъ еще и теперь съ ученіемъ Ньютона о тяготѣніи, утверждая, что оно не только должно имѣть такое же научное значеніе, какъ теорія тяготѣнія, но что оно имѣетъ и такую же степень достоверности. Натуралисты христіане должны были съ глубокою грустію слѣдить за могучимъ антирелигіознымъ поте-

номъ, разливавшимся по Европѣ и Америкѣ. Ихъ попытки выступить съ критическими разборами новаго ученія и съ полемическими трудами противъ него обыкновенно встрѣчались высокоумными и презрительными насмѣшками, и ихъ робкіе и старшіе неуверенными голоса должны были смолкнуть, если они не желали подчиниться новымъ вѣяніямъ.

Но вотъ во время самаго разгара увлеченія новой доктриною у нѣкоторыхъ ученыхъ, соединившихъ любовь къ изслѣдованію природы съ любовью къ Библии, возникла благая и плодотворная мысль, что борьба съ новымъ ученіемъ станетъ гораздо удашнѣе, если противъ него дѣйствовать общими силами и если бороться съ нимъ подъ тѣмъ знаменемъ, которому не могутъ отказать въ уваженіи люди какой бы то ни было партіи, подъ знаменемъ чистой науки. 1 марта 1875 г. 10 друзей натуралистовъ собрались въ Брюсселѣ и составили проектъ новаго ученаго общества, девизомъ котораго должны были стать слова: „nulla inquam inter fidem et rationem vera disaensio esse potest“— между вѣрою и знаніемъ никогда не можетъ быть дѣйствительнаго разномыслія. Цѣлью общества поставлялось „создать нѣчто въ родѣ плотины противъ разливавшагося матеріалистическаго потока, противъ антирелигіознаго фанатизма, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ передъ этимъ установившійся въ высшихъ и низшихъ областяхъ знанія. Общество должно было стараться сгруппировать около своего девиза ученыхъ христіанъ, людей религіозныхъ, чтобы бороться противъ рационалистическихъ и атеистическихъ доктринъ оружіемъ истинной науки. Въ то же время общество славой, именемъ своихъ членовъ и солидными заслугами ихъ трудовъ въ области чистой науки должно было показывать, что можно быть вмѣстѣ и вѣрующимъ и подчиненнымъ сыномъ нерви и плодовитымъ и свободнымъ изслѣвателемъ природы“<sup>1)</sup>.

Черезъ 3 недели во второмъ собраніи брюссельскіе инициаторы выработали основныя правила устава, которыя сообщили

<sup>1)</sup> La société scientifique de Bruxelles p. 346. Rev. d. Quest. scientif. T. I. Всѣ слѣдующія цитаты также относятся къ Revue. Во избѣжаніе безполезныхъ повтореній мы будемъ опускать заглавіе журнала, а ставить только заглавія статей и указанія тома (а когда нужно страницъ). Каждый томъ заключаетъ въ себѣ двѣ книжки.

различнымъ ученымъ. Въ составъ общества выразили желаніе поступить новые члены. 17 іюня былъ опубликованъ статутъ новообразующаго общества. Статутъ былъ составленъ изъ 17 членовъ. Въ первомъ членѣ (его поминуть девизъ, слѣдующіе члены опредѣляли условія для поступления въ общество; правила о собраніяхъ и т. д. Однимъ изъ членовъ опредѣлялось, что въ обществѣ будетъ 5 секцій: 1) секція наукъ математическихъ, 2) естественныхъ, 3) естественныхъ, 4) медицинскіхъ, 5) экономическихъ. Въ десятомъ членѣ было постановлено, что общество никогда не позволитъ, чтобы въ немъ производились нападенія—хотя бы самыя деликатныя—на католическую религію или вообще на спиритуалистическую и религіозную ересь. Последний семнадцатый членъ опредѣлялъ, что девизъ и десятый членъ никогда не могутъ быть измѣнены<sup>2)</sup>.

Открытие общества послѣдовало 18 ноября того же года. Въ засѣданіи при открытіи отношеніемъ предварительнаго комитета было сообщено, что 458 лица выразили согласіе поступить въ число членовъ общества, 458 ученыхъ Еврѣны, имена которыхъ всегда будутъ связаны съ исторіей развитія естественныхъ наукъ въ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годахъ текущаго столѣтія (Лашпаранъ, Мивартъ, Арленъ)! Можно ли было ожидать такого успѣха? Пусть кто-нибудь пролистуетъ оглавленіе нашихъ періодическихъ журналовъ за указанные годы и прочтаетъ статьи, посвященныя естественнo-научнымъ вопросамъ. Много ли писалось у насъ по въ духѣ дарвинизма и даже писалось ли что-нибудь? Периодическія изданія обязательно приглашали своихъ читателей усвоить плодотворные принципы дарвинизма и теорію благотворности борьбы за жизнь, объяснили, что для человека гораздо почетнѣе считать въ числѣ своихъ предковъ чадолюбиваго павіана, чѣмъ вѣрить, что его первый человѣческій предокъ былъ сотворенъ изъ земной пыли. Это писалось въ журналахъ и утверждалось на публичныхъ чтеніяхъ самымъ догматическимъ тономъ. Нечего говорить, что все это было у насъ отраженіемъ того, что писалось и читалось на западѣ. При чтеніи всего этого должно было испытывать такое же чувство, которое испыталъ никогда ветхозавѣтный пророкъ, видя крайнее развращеніе

<sup>2)</sup> Statuts. T. I.

Израиля и предположивъ, что въ Израилѣ не осталось ни одного вѣрнаго Богу. Илія ошибся. Богъ въ тишинѣ возвѣстилъ ему, что въ Израилѣ осталось 7000 вѣрныхъ Господу. Также ошиблись и тѣ, которые въ семидесятыхъ годахъ думали, что между натуралистами почти никто не остается вѣрнымъ Господу. На призывъ десяти немедленно откликнулось 458 ученыхъ, и затѣмъ число это постоянно и быстро возрастало.

Въ теченіе первыхъ двухъ лѣтъ своего существованія общество издавало ежегодныя акты, но затѣмъ съ 1877 г. начало издавать періодическій журналъ, заглавіе котораго вынесено нами, и который издается до настоящаго времени. Сообщить некоторыя свѣдѣнія объ этомъ журналѣ мы и имѣемъ своею задачею.

Revue des Questions scientifiques выходитъ 4 раза въ годъ 20 января, 20 апреля, 20 іюня и 20 октября книжками, заключающими въ себя—каждан по 350 страницъ (число это измѣняется лишь на нѣсколько страницъ). Статьи въ журналѣ посвящаются тѣмъ наукамъ, секціи по которымъ существуютъ у брюссельскаго общества. Впрочемъ, статей по чистой математикѣ нѣтъ, на страницахъ Revue можно встрѣтить только статьи о приложеніи математическаго анализа къ химіи, къ естественнымъ наукамъ, разборъ математическихъ учебниковъ (въ библиографическомъ отдѣлѣ), исследование математическихъ теорій въ физикѣ и механикѣ (наприм., исследование теоремы Клаузіуса

$$\int \frac{dQ}{T} = 0),$$

но не статьи по чисто математическимъ вопросамъ,

Вѣроятно, общество находитъ, что только немногіе даже и изъ натуралистовъ могутъ интересоваться статьями послѣдняго рода. Съ другой стороны въ Revue находятся статьи, которыя на первый взглядъ, кажется, не подходятъ ни подъ одну изъ перечисленныхъ секцій, таковы статьи по лингвистикѣ, по географіи востока, статьи объ открытіяхъ въ Ассиро-Вавилоніи, Египтѣ, Мексикѣ и т. д. Появленіе ихъ объясняется такимъ образомъ. Въ настоящее время антропологія—наука совершенно естественная—стала въ тѣсную связь съ лингвистикой и даже съ открытіями по египтологіи и ассириологіи. Всѣ эти отрасли взаимно содѣйствуютъ преуспѣянію одна другой, всѣ онѣ, между прочимъ, открытіями послѣднихъ лѣтъ показываютъ, что Библейское ученіе о первосостояніи человѣчества оказывается соотвѣт-

ствующимъ дѣйствительности, а ученіе эволюціонное стоитъ въ противорѣчій съ нею.

Для богослововъ, понятно, прежде всего представляютъ интересъ статьи, которыя опровергаютъ антирелигіозныя доктрины, подтверждаютъ и разъясняютъ Библейское ученіе о природѣ. Этими статьями займемся и мы, но прежде сдѣлаемъ еще нѣсколько общихъ замѣчаній о журналѣ. Каждая книжка журнала подраздѣляется на 3 отдѣла: въ первомъ помѣщаются статьи и изслѣдованія по различнымъ вопросамъ, во второмъ—библіографическія статьи о новыхъ выходящихъ сочиненіяхъ, наконецъ, въ третьемъ помѣщаются научныя бюллетени объ открытіяхъ въ тѣхъ отрасляхъ знанія, которыми служитъ брусельское общество.

Первый отдѣлъ въ журналѣ, понятно, самый важный. Статьи его отличаются большимъ разнообразіемъ, въ немъ нѣтъ узкой спеціализаціи, онъ даетъ возможность каждому натуралисту обозрѣвать—хотя, правда кратко—все важнейшее, что дѣлается въ областяхъ знанія сорѣднихъ съ его собственною. Ботаникъ въ краткомъ обзорѣ можетъ прослѣдить и успѣхи зоологіи и минералогіи, химіи, физики, астрономіи, механики, наконецъ, геологіи и антропологіи. Статьи пишутся въ Revue не популярнымъ языкомъ, имъ предназначаются для лицъ съ спеціальною подготовкой, но онѣ чужды и чрезмернаго удаленія отъ популярнаго изложенія. Это особенно должно сказать о статьяхъ по астрономіи, въ которыхъ формулы дифференціальнаго и интегральнаго исчисленій, могутъ оказаться непонятными и для натуралистовъ, авторы выводятъ или въ примѣчанія или ставятъ такъ, что опущеніе ихъ при чтеніи не можетъ нарушить пониманія читаемаго. Точно также въ статьяхъ по антропологіи авторы не предъявляютъ къ своимъ читателямъ неумѣренныхъ требованій, чтобы они знали о всѣхъ открытіяхъ прошедшаго и полно представляли себѣ содержаніе науки; нѣтъ, авторы скромно упоминаютъ въ началѣ своихъ статей о тѣхъ положеніяхъ, знаніе которыхъ необходимо для пониманія послѣднихъ. Возникнувшій по побужденіямъ чисто апологетическимъ, журналъ повидимому мало заботится о служеніи своей цѣли, онъ отводитъ большую часть мѣста чисто научнымъ вопросамъ, изрѣдка лишь касаясь вопросовъ апологетики. Повидимому это представляется уклоненіемъ отъ

намѣченной цѣли, на самомъ дѣлѣ это весьма полезно для нея, что указали сами учредители общества, когда, опредѣляя задачи и цѣли устрояемаго общества, высказали, что своими научными заслугами члены должны показать, что можно быть глубоко-вѣрующимъ и въ то же время истиннымъ и плодотворнымъ ученымъ. Авторитетъ ученаго, обогатившаго науку открытіями и возставшаго противъ тѣхъ гипотезъ въ наукѣ, которыя стоятъ въ противорѣчій съ ученіемъ Откровенія, авторитетъ такого ученаго будетъ гораздо выше, чѣмъ слово аполегета, только критикующаго и разрушающаго научныя гипотезы, но ничего не приносящаго въ науку. Еслибы *Revue des Questions scientifiques* представлялъ собою только разрушительное орудіе по отношенію къ естественнаучнымъ антирелигіознымъ теоріямъ, то тогда ученые, враждебные религіи, могли бы спокойно не касаться его, но теперь они должны по необходимости обращаться къ нему, содержащему столь много цѣнныхъ сообщеній по научнымъ вопросамъ, при этомъ они необходимо должны прочитывать и замѣчанія о преждевременности и неосновательности обобщеній, внесенныхъ ими въ науку.

Второй отдѣлъ журнала, какъ мы сказали, библиографическій. Надѣя не отозваться съ похвалою объ этомъ отдѣлѣ. *Revue* обыкновенно даетъ подробный анализъ разбираемой книги. Авторъ анализа, всегда специалистъ, излагая содержаніе, дѣлаетъ критическія примѣчанія въ тѣмъ отдѣламъ, съ которыми онъ несогласенъ и дѣлаетъ ссылки на сочиненія и открытія, оправдывающія его несогласіе и доказывающія несостоятельность утвержденій разбираемой книги. Все это дѣлается кратко, сжато и обстоятельно. Для примѣра мы можемъ указать на разборъ, сдѣланный Арсленомъ книги Мортилье „О древности человека“<sup>3)</sup>. Вся статья менѣе 10 страницъ, но читатель на основаніи ея составить себѣ полное и отчетливое представленіе о книгѣ Мортилье—книгѣ большой, представляющей собою вѣнецъ работъ Мортилье—и мало этого, онъ узнаетъ много доводовъ, во имя которыхъ нельзя соглашаться съ основными положеніями и съ теоріями, защищаемыми въ этой книгѣ. Въ библиографическомъ отдѣлѣ вообще разбираются книги, посвященныя тѣмъ вопросамъ.

<sup>3)</sup> Sur l'antiquité de l'homme. T. 13.

какіе разрабатываетъ и бруссельское общество, книги разбираются только цѣнными и капитальными, имѣющими научное или по крайней мѣрѣ учебное значеніе. Изъ учебниковъ, впрочемъ, разбираются лишь тѣ, которые написаны известными учеными и содержатъ въ себѣ много самостоятельнаго, представляя собою *résumé* или конспектъ взглядовъ автора (наприм., курсъ геологій Лаппарана). Если позволительно еще предъявлять какія-нибудь требованія къ библиографическому отдѣлу *Revue*, то кажется слѣдующія. Во 1) желателенъ былъ бы разборъ большаго числа произведеній, чѣмъ сколько разбирается въ *Revue*. О многихъ довольно капитальныхъ сочиненіяхъ въ духѣ *Revue* журналъ не дѣлаетъ отзывать, такъ, въ журналѣ не помѣщено отзыва о книгѣ Цокклера „о первоначальномъ состояніи человѣчества“ (*Die Lehre vom Urstand des Menschen*. 1879), въ которой выясняется библейское ученіе о первобытномъ человѣчествѣ и опровергаются антирелигіозныя антропологическія воззрѣнія. Опущеніе разбора такой книги и упоминанія о ней представляется тѣмъ болѣе чувствительнымъ, что въ самомъ же „*Revue*“ одинъ изъ сотрудниковъ Жанъ д'Этьенъ полемизировалъ противъ взгляда Ленормана на потомковъ Адама, какъ на людей, стоявшихъ на крайней степени дикости (*L'humanité primitive*. Т. 12). Возраженія Жана д'Этьенъ были бы гораздо убѣдительнѣе, еслибы онъ воспользовался книгой Цокклера. Можно указать и еще подобныя примѣры опущенія. Такъ въ 1887 г. въ Англіи вышла книга М. Мюллера „Наука о мысли“, (*The science of Thought*), въ которой знаменитый филологъ, руководясь данными лингвистики, доказываетъ, что развитіе мышленія въ человѣкѣ и въ человѣчествѣ шло бы инымъ путемъ, чѣмъ тотъ, которымъ оно идетъ, еслибы человѣкъ произошелъ отъ животныхъ предковъ, а не былъ непосредственно созданъ Богомъ. Въ журналѣ съ направленіемъ *Revue*, отводящемъ притомъ, особенно въ послѣдніе годы, довольно много мѣста лингвистикѣ, было бы весьма умѣстнымъ появленіе отзыва объ этомъ трудѣ, но мы тщетно ждали его тамъ. Во 2) было бы желательно, чтобы разборы входящихъ сочиненій появлялись болѣе своевременно. Разборы здѣсь являются довольно поздно: нѣкоторыя иностранныя сочиненія (нѣмецкія, итальянскія, англійскія, наприм.. М. Мюллера о прародинѣ арійцевъ) разбираются черезъ годъ послѣ выхода.

Но понятно, что составленіе хорошаго разбора иногда не можетъ быть сдѣлано скоро, и во всякомъ случаѣ должно признать, что лучше сдѣлать разборъ поздне, но лучше, чѣмъ раньше, но хуже.

Третій отдѣлъ часто содержитъ цѣнные сообщенія для апологетовъ, хотя посвященъ исключительно научнымъ вопросамъ. Таковы напримѣръ, сообщенія объ открытіяхъ въ антропологии, свидѣтельствующихъ, что первобытные люди по своей физической организаціи приближались къ обезьянамъ не болѣе, чѣмъ современные (*La plathykémie de l'homme et des Singes*), что попытки приписать глубокую древность нѣкоторымъ человѣческимъ останкамъ неосновательны (*Le chronomètre préhistorique du bassin de Penhouet, à Saint-Nazaire. T. 3*) и др. объ этомъ отдѣлѣ журнала должно замѣтить, что въ первые годы онъ являлся довольно тощимъ, но теперь разросся сравнительно до значительныхъ размѣровъ.

Мы сказали выше, что мы будемъ говорить только о тѣхъ статьяхъ, вопросы, наслѣдуемые которыми, соприкасаются съ вопросами религіи, но должно оговориться, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ довольно трудно разграничить статьи такого рода и статьи чисто научныя. Положимъ въ статьѣ идти рѣчь объ эмбриологіи лемурувъ. Лемуры—это полуобезьяны, лазающія животныя стараго свѣта, имѣющія зубы, какъ у насѣкомоядныхъ (наприм., у ежа), сосцы на груди и брюхѣ. Въ статьѣ изслѣдуется вопросъ о томъ, какъ развиваются въ материнскомъ чревѣ зародыши этихъ животныхъ. Понятно, какое до всего этого дѣло апологету? Въ дѣйствительности оказывается, что это изслѣдованіе можетъ имѣть для него важное значеніе. По мнѣнію Дарвина и Геккеля лемуры—наши, правда довольно отдаленные предки. По мнѣнію тѣхъ же ученыхъ развитіе человѣческаго зародыша должно прежде всего проходить тѣ формы, какія проходятъ зародыши человѣческихъ предковъ. Но по изслѣдованію оказывается, что развитіе человѣческаго зародыша и развитіе зародыша лемурувъ совершаются различными путями; что въ человѣческомъ организмѣ образуется прежде, то у лемурувъ послѣ и наоборотъ, что строеніе дѣтскаго мѣста (плаценты) у лемурувъ и человѣка совершенно различны (Дарвинъ и Геккель а priori предположили ихъ тождественность, что требовалось для



ихъ теоріи. (*La généalogie de l'homme d'après M. Haesckel et le placenta des Lémuriens. T. 3*). Все это, очевидно, подрываетъ довѣріе въ родословной, которою британскій и нѣмецкій ученые хотѣли замѣнить родословную человека, предложенную въ библіи.

Подобнымъ образомъ встрѣчается статья о сохраненіи энергіи (*La conservation de l'énergie solaire. T. 17*). Представляетъ ли собою эта статья интересъ только для физика или и для апологета? Да, и для апологета. По мнѣнію однихъ физиковъ, въ природѣ происходитъ только преобразование силъ, переходъ изъ одного состоянія въ другое, заканчивающійся возвращеніемъ къ первичному исходному состоянію. Міры возникаютъ, разрушаются и снова возникаютъ. По мнѣнію другихъ міръ устроенъ такъ, что и энергія въ немъ распределена неизмѣннымъ образомъ: солнечная система не сдвигается ни болѣе теплою, ни болѣе холодною, чѣмъ теперь. По мнѣнію третьихъ, подтверждаемому всѣми доводами, жизнь во вселенной и всякія измѣненія должны окончиться въ будущемъ вслѣдствіе имѣющаго произойти равномернаго распределенія теплоты и движенія. Разсматривая эту послѣднюю теорію, мы видимъ, что если ею предполагается окончаніе вселенной, то значить предполагается и ея начало. А предполагать для вселенной начало значить предполагать ея сотвореніе. Такъ встрѣчаемся мы съ новымъ своеобразнымъ доказательствомъ бытія Божія.

Еще подобному же роду принадлежитъ статья о приложеніи математическаго анализа къ естественнымъ наукамъ (*L'application d'analyse... T. 22*), въ которой, между прочимъ, изслѣдуется вопросъ о приложеніи анализа къ психологіи, гдѣ мы встрѣчаемъ доказательство несостоятельности теоремы Фехнера, что ощущеніе есть логарифмъ раздраженія, доказательство несостоятельности многихъ выводовъ полученныхъ чрезъ механическіе и физиологическіе приемы изслѣдованія въ психологіи и т. д. Много можно привести и другихъ примѣровъ того, что названіе статей не содержитъ никакого намека на связь ихъ съ вопросами религіи, и однако ихъ содержаніе касается такихъ вопросовъ. За всѣмъ тѣмъ большинство статей *Revue* не имѣетъ отношенія къ религіи и достаточно взглянуть на заглавіе многихъ изъ нихъ, чтобы убѣдиться въ этомъ, наприм.: объ ассенизаціи городовъ, объ укрощеніи волнъ въ океанѣ и моряхъ при помощи масла,

объ успехахъ «ортификаціи», о предположеніи существованія спутника у планеты Венеры, о динамоэлектрическихъ машинахъ и т. д.

Но обратимся къ статьямъ аподетическимъ. Revue возникъ для борьбы съ материалистическимъ міровозрѣніемъ, отрицающимъ телеологию и сотвореніе человека Богомъ. По отношенію къ телеологіи Revue въ своихъ статьяхъ показываетъ, 1) что въ томъ видѣ, въ какомъ существуетъ въ настоящее время эволюціонное ученіе, отрицающее телеологию, оно на основаніи научныхъ данныхъ должно быть признано несостоятельнымъ, 2) что если бы внесены въ некоторыя измѣненія и исправленія въ эволюціонную теорію, она и можетъ быть допущена, какъ правдоподобная, то въ правдоподобномъ видѣ она вовсе не стоитъ въ противорѣчій съ телеологіей. Въ статьѣ „палеонтологія и дарвинизмъ“ показывается, что данныя палеонтологіи вовсе не подтверждаютъ собственно дарвиновской теоріи, что они показываютъ, что въ древѣйшихъ отложеніяхъ находятся наименѣ развитыя типы животныхъ, а въ новѣйшихъ наиболее развитыя, но эти переходы отъ менѣ къ болѣе совершенному, видно, происходили въ природѣ нѣкоторыми скачками, а не съ строгою постепенностію, какъ это предполагаетъ строгій дарвинизмъ. Находя много представителей того или другаго родственнаго вида, палеонтологи не находятъ связующихъ звеньевъ между этими представителями. Объяснять это неимѣніе недостаточностію изслѣдованій не дозволяетъ теорія вѣроятностей. Представимъ себѣ ящикъ, наполненный миллиономъ шаровъ, изъ которыхъ 10 совершенно бѣлыхъ и 10 совершенно черныхъ, остальные представляютъ комбинацію этихъ двухъ цвѣтовъ, т.-е. являются переходными отъ бѣлаго къ черному. Какая можетъ быть вѣроятность при вынутіи пятнадцати шаровъ вынуть исключительно бѣлые и черные и никакихъ другихъ? Вѣроятность эта равна бесконечно малой величинѣ, приближающейся къ нулю, однако палеонтологи вытаскиваютъ намъ только бѣлые и черные шары (различныя виды, а не связующія звенья). Это можно объяснить только тѣмъ, что посредствующихъ звеньевъ никогда не существовало и въ природѣ<sup>4)</sup>. Въ другой статьѣ „парази-

<sup>4)</sup> La paléontologie et le darvinisme. T. 1.

тизмъ и трансформизмъ" <sup>5)</sup>, изслѣдующей, то явленіе въ природѣ, которое можно назвать „загрѣбаніемъ жара чужими руками“, показывается, что стремленіе къ приспособленію можетъ вести вовсе не къ усовершенствованію, а къ деградации, что наиболѣе устойчивыми и приспособленными къ средѣ являются не высшіе организмы, а паразиты. Наконецъ, въ третьей (библіографической) статьѣ, представляющей собою разборъ сочиненія Гартмана „Истинное и ложное въ дарвинизмъ“ <sup>6)</sup> показывается, что насколько дарвинизмъ противорѣчитъ телеологіи, настолько онъ несомнѣнно несостоятеленъ, и что, въ чемъ онъ можетъ оказаться истиннымъ, въ томъ онъ стоитъ въ полномъ согласіи съ телеологическимъ ученіемъ.

Кромѣ указанныхъ трехъ статей, на содержаніе которыхъ мы только намекнули, въ Revue помѣщены и многія другія по отдѣльнымъ вопросамъ зоологіи и ботаники, равно и научные бюллетени (наприм. о пчинеальномъ глазѣ), подымающіе дарвиновскую теорію. Но вообще разбору эволюціонной теоріи происхождения животнаго міра Revue отводитъ мало мѣста, за то журналъ отводитъ очень много мѣста вопросу о человѣкѣ.

Вопросъ о происхожденіи человѣка, безъ сомнѣнія, является центральнымъ пунктомъ для столкновенія вѣры съ наукой. Еслибы кто-нибудь обратился въ Revue съ надеждой найти изслѣдованія или статьи, прямо посвященныя опроверженію доктрины Дарвина, то онъ, листуя журналъ, принужденъ бы былъ испытать разочарованіе: такихъ изслѣдованій и такихъ статей онъ бы не нашелъ. Однако, снашемъ мы, едва ли гдѣ можно найти большее количество данныхъ и при томъ данныхъ лучшаго качества для опроверженія этой теоріи, чѣмъ въ этомъ журналѣ. Опроверженію этой теоріи журналъ отводитъ очень много мѣста и ведетъ полемику съ замѣчательными талантомъ и силой, онъ не ставитъ надъ своими статьями рекламообразныхъ заглавій, подобныхъ тѣмъ, которыя мы видимъ надъ нѣкоторыми сочиненіями: „Полное опроверженіе дарвинизма“, „Атеизмъ, опровергнутый наукою“ и т. д., нѣтъ, подъ скромными заглавіями: „Законъ природы и коралловыя острова“, „Гротъ Биш-е-роузъ“

<sup>5)</sup> Parasitisme et transformisme. T. 10.

<sup>6)</sup> Le darvinisme, ce qu'il a de vrai et de faux dans cette théorie. T. 2.

и др., онъ выдвигаетъ могучіе аргументы противъ эволюціонной теоріи происхожденія человѣка. Давши въ нѣсколькихъ статьяхъ разъясненіе различія человѣка и животныхъ съ психической стороны и человѣка и человѣкообразныхъ обезьянъ съ физической (*La différence essentielle entre l'homme et les animaux*. Т. 7. *La place de l'homme dans la création*. Т. 4), журналъ переноситъ вопросъ на палеонтологическую почву, констатировавъ отсутствіе въ прошедшемъ связующихъ звеньевъ между человѣкомъ и обезьяной, онъ рядомъ открытій (въ Ментонѣ, въ гротѣ Биш-о-ромъ, см. т. 20) доказываетъ, что древнѣйшіе ископаемые люди съ психической стороны стоятъ не ниже, а выше современныхъ дикарей, что человѣкъ, насколько онъ извѣстенъ, всегда былъ человѣкомъ, имѣлъ религію, эстетическія наклонности и т. д. Все это утверждается не голословно, а доказывается фактами—археологическими и палеонтологическими находками, собственно въ большинствѣ случаевъ это даже не утверждается, а приводятся сообщенія объ открытіяхъ, изъ каковыхъ сообщеній съ необходимостію слѣдуетъ, что тѣ или иные аргументы въ пользу животнаго происхожденія человѣка должно признать потерявшими значеніе. Съ другой стороны, относительно дикарей, на которыхъ эволюціонисты ссылаются, какъ на представляющихъ собою образецъ первобытныхъ людей, въ *Revue* устанавливается взглядъ, что на самомъ дѣлѣ многіе дикари находятся въ настоящее время на гораздо низшей степени духовнаго развитія, чѣмъ то, на которой стояли ихъ предки (*L'humanité primitive...* Т. 12. *L'état de nature...* Т. 2). Отсюда само собой слѣдуетъ, что судить по нимъ о первобытномъ человѣкѣ, первобытной религіи и т. д. нѣтъ основаній. Далѣе въ *Revue* постоянно сообщаются свѣдѣнія объ открытіяхъ въ области палеонтологіи, проливающихъ свѣтъ на истинное значеніе эволюціонной теоріи происхожденія человѣка. Тщательное изслѣдованіе этихъ открытій всегда оказывается враждебнымъ эволюціонной доктринѣ, а иногда дѣло доходитъ даже до смѣшнаго. Такъ, въ ряду немногочисленныхъ остатковъ костей человѣка, которыя, по утверженію эволюціонистовъ, будто бы показываютъ, что въ прошедшемъ люди стояли ближе къ животнымъ по своей организаціи, чѣмъ теперь, указывали, между прочимъ, носетскую челюсть. Челюсть эта лишена *arophyses geni* (нѣкотораго выступа,

къ которому прикрѣпляются мускулы языка). Изъ этой особенности ея дѣлали заключеніе, что ея обладатель, какъ и всѣ его современники, были лишены органа и способности рѣчи. Воображенію рисовался „безсловесный человѣкъ“ Геккеля. Нечего, конечно, говорить о послѣдственности обобщенія изъ единичнаго факта, на которую законно указывали эволюціонистамъ, увя, случилось нѣчто горшее: втеченіе болѣе 20 лѣтъ эволюціонисты сомнѣлись на челюсть, какъ на одно изъ важныхъ доказательствъ въ пользу ихъ теоріи, но вотъ, одному пришла въ голову счастливая мысль промыть ее и по промытіи оказалось, что *arophyses geni* существуетъ у ней, какъ и въ другихъ костяхъ, но только былъ замазанъ грязью (*La mâchoire de la Noulette*. Т. 21). Многія и нынѣ доказательства эволюціонистовъ постигла подобная же участь, о чемъ въ *Revue* и даются подробныя сообщенія.

Обличая несостоятельность антирелигіозныхъ естественнонаучныхъ воззрѣній, *Revue* отводитъ мѣсто и для апологетики библейскаго ученія о природѣ, для доказательства того, что библейское ученіе и естественно-научныя открытія находятся не въ противорѣчій между собою, а въ гармоніи. Не всегда легко показать это. Умъ человѣка слишкомъ ограниченъ и при изслѣдованіи и изученіи явленій природы онъ легко можетъ увидѣть себя принужденнымъ склониться къ мнѣнію, повидному стоящему въ противорѣчій съ Библіей, и вслѣдствіе этого можетъ увидѣть себя принужденнымъ отрицать божественный авторитетъ послѣдней. Впослѣдствіи обыкновенно оказывается, что или мнѣніе принятое за истину на самомъ дѣлѣ было ложью, или что противорѣчіе между сдѣланнымъ открытіемъ и Библіей было мнимымъ. Предостерегая отъ увлеченія модными теоріями и отъ искаженія въ пользу ихъ смысла библейскаго текста, *Revue* предлагаетъ слѣдовать такому правилу: когда какое-нибудь положеніе науки пріобрѣтаетъ характеръ истины и въ тоже время является стоящимъ въ несогласіи съ откровеніемъ, то не должно оспаривать ни научной, ни откровенной истины, должно ждать открытія третьей истины, сокрытой у Бога, которая бы примиряла между собою двѣ первыя<sup>1)</sup>). Впрочемъ, судя по статьямъ журнала, можно думать, что

<sup>1)</sup> Р. 353, Т. 12.

такія третья истины вездѣ открыты, что однако представляется въ нѣкоторыхъ случаяхъ спорнымъ, а въ нѣкоторыхъ даже прямо неправильнымъ.

Естественнонаучная апологетика должна обнимать собою главнымъ образомъ первые 11 главъ книги Бытія. О статьяхъ, посвященныхъ этимъ 11 главамъ, будемъ говорить и мы.

Первое, что возвращается намъ въ Библии есть то, что міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего, что міръ не самобытенъ. Въ *Revue* приводится математическое доказательство творенія Богомъ міра, доказательство это представлено Карбонеллемъ. Карбонелль анализируетъ понятіе безконечнаго числа ( $\infty$ ). По мнѣнію нѣкоторыхъ, выраженіе „безконечное число“ представляетъ собою противорѣчіе; по мнѣнію другихъ, нужно различать безконечное въ возможности, которое будто бы допустимо, и дѣйствительно безконечное, котораго существовать не можетъ. Карбонелль даетъ такое опредѣленіе: число безконечное не есть нелѣпость, но оно есть нѣчто неопредѣленное. Представимъ себѣ, говорить онъ, бѣлый шаръ; сколько такихъ шаровъ возможно сдѣлать еще? Безконечное число. Положимъ, что разность двухъ количествъ  $(x - y) = a$ ; спрашивается, сколько рѣшеній имѣетъ такое уравненіе? Единственный отвѣтъ: безконечное число. Но не будучи абсурдомъ, безконечное число не можетъ быть и опредѣленнымъ. Въ приведенныхъ примѣрахъ имъ обозначалось неопредѣленное множество, не трудно доказать, что представленіе его опредѣленнымъ ведетъ къ нелѣпымъ выводамъ. Представимъ себѣ два безконечные ряда чиселъ

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10...

1. 4. 9. 16. 25. 36. 49. 64. 81. 100...

Второй рядъ состоитъ изъ квадратовъ чиселъ перваго ряда. Спрашивается, при продолженіи до безконечности какой рядъ будетъ больше: первый или второй? Принимая во вниманіе, что при продолженіи до безконечности въ первомъ ряду будутъ заключаться всѣ возможные цѣлыя числа, а во второмъ не будутъ: 2, 3, 5... и множества иныхъ, должно бы сказать, что второй рядъ будетъ меньше перваго, но мы видимъ, что такое заключеніе было бы нелѣпо. Источникъ этой нелѣпости, по Карбонеллю, нужно видѣть въ томъ, что мы въ данномъ случаѣ

пытаемся усвоить бесконечности значеніе опредѣленнаго числа, сравниваемъ числа, помноженные на бесконечность, но такъ какъ на самомъ дѣлѣ бесконечность имѣетъ неопредѣленное значеніе, то понятно, что помноживъ опредѣленное на неопредѣленное и, пытаясь сравнивать полученные произведенія, мы приходимъ къ нелѣпымъ выводамъ. Знаменитая космологическая антиномія Канта: міръ не имѣетъ предѣла, онъ бесконеченъ въ пространствѣ и времени, построена и имѣетъ источникомъ своимъ тотъ союзимъ, что бесконечное число есть число опредѣленное. По разоблаченіи этого союза антиномія теряетъ свою силу и значеніе. Установивъ, что бесконечное есть нѣчто неопредѣленное, и что не можетъ существовать неопредѣленнаго числа міровъ, Карбонель приходитъ къ заключенію о конечности міра въ пространствѣ. Далѣе, исходя изъ того же, онъ приходитъ къ заключенію о конечности его во времени. Всякое прошедшее событіе, всякое матеріальное явленіе можетъ или могло быть только подъ условіемъ, что оно произошло въ опредѣленный моментъ въ прошедшемъ. Сказать, что оно произошло въ неопредѣленное время, значитъ сказать, что его никогда не было. Отсюда слѣдуетъ, что никакое явленіе въ мірѣ матеріальномъ не можетъ быть отдѣлено отъ настоящаго опредѣленнаго момента бесконечнымъ временемъ, значитъ міръ конеченъ во времени. А если міръ конеченъ по времени и пространству, то значитъ онъ сотворенъ Богомъ<sup>\*)</sup>.

Откровеніе даетъ намъ исторію творенія, наука въ послѣднее время тоже старается начертить исторію образованія міра. Соглашенію естественнаучныхъ теорій съ библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи посвящено въ *Revue* обширное изслѣдованіе Жана д'Этьенъ: „Какъ образовалась вселенная?“<sup>\*)</sup>. Изслѣдованію предпослано введеніе, въ которомъ авторъ сообщаетъ кратко о нѣкоторыхъ попыткахъ согласить откровеніе съ наукою. Затѣмъ, въ первой части онъ опровергаетъ неправильное пониманіе первой главы Бытія, именно пониманіе, предполагающее, что книгою Бытія утверждается неподвижность земли и движеніе солнца, предполагается существованіе твердаго небснаго свода

\*) Carbonelle, *L'infini dans l'espace et dans le temps*. T. 3.

\*) Jean d'Estienne, *Comment s'est formé l'Univers*. TT. 1 et 2.

чи сотвореніе міра въ 6 дней, по 24 часа въ каждомъ. Жанъ д'Этьенъ пытается доказать, что ни того, ни другаго, ни третьяго въ Библии не предполагается, онъ даетъ анализъ Священнаго текста и затѣмъ во второй части изслѣдованія пытается согласить повѣствованіе Моисея съ гипотезою Лапласа и съ ученіемъ геологик. Выраженіе: „вначалѣ Богъ сотворилъ небо и землю“ Жанъ д'Этьенъ толкуетъ въ томъ смыслѣ, что вначалѣ Богъ сотворилъ эфиръ, принципъ сущности неба и земли, вообще сотворилъ бытіе, но это было бытіе безъ дѣйствованія, почему оно и пребывало въ абсолютномъ мракѣ. Но вотъ, Богъ привелъ силы сотворенныя имъ въ дѣйствіе (и Духъ Божій носился надъ водами). Возникло движеніе, которое постепенно преобразовалось въ теплоту, теплота развивала и развила свѣтъ, вся вселенная представляла собою одно свѣтящееся цѣлое, свѣтящуюся туманность. Этотъ переходъ отъ абсолютнаго мрака къ полнотѣ свѣта происходилъ втеченіе милліоновъ вѣковъ, и обозначенъ бытописателемъ, какъ совершившійся въ 1 день (въ первый неопредѣленно долгій періодъ времени). Второй день (т.е. опять неопредѣленно долгій періодъ времени) обнимаетъ собою, по Жану д'Этьенъ, періодъ отдѣленія и обособленія земли отъ блестящей туманности, потерю землею свѣта, образованіе на ней атмосферы, морей и суши и возникновеніе жизни въ водныхъ виѣтятищахъ земли. Представляющіяся два возраженія 1) что въ Библии о второмъ днѣ говорится, что Богъ создалъ во время его твердь, а вовсе не обособилъ землю, и 2) что сотвореніе растеній приурочивается въ Библии къ третьему дню, а животныхъ къ пятому, Жанъ д'Этьенъ устраняетъ такимъ образомъ. Понятіе твердію (*gâkia*) нужно разумѣть, говорить онъ, не небо, а пространство, и поэтому на латинской языкъ онъ переводитъ *gâkia* не словомъ „firmamentum“, а словомъ *expanse*. Раздѣленіе водъ и устроеніе тверди поэтому и должно понимать въ смыслѣ обособленія міровъ, соединенныхъ прежде въ одно цѣлое. Что касается до того, что повеленіе жизни на землѣ приурочивается не во второму, а къ слѣдующимъ днямъ, то Жанъ д'Этьенъ говоритъ, что Моисей въ своемъ повѣствованіи о сотвореніи растеній и животныхъ говоритъ только о елорѣ и фаунѣ наземныхъ, но не касается едоры и фауны подводныхъ, между тѣмъ какъ первобытныя елора и фауна были исключи-



тельно подводными. Такимъ образомъ, второй день творенія обнимаетъ, по его представленію, таь-называемый въ геологіи первичный періодъ (включающій въ себя лаурентійскую, гудзоновскую и силлурійскую эпохи, представляющій самую глубокія первобытныя отложенія земли: не кристаллическія скалы, сланцы кристаллическія и метаморфныя, первобытныя граниты и гнейсы). Третій день (періодъ) характеризуется явленіемъ наземной флоры, онъ соответствуетъ въ геологіи эпохамъ девонской и каменноугольной. Изслѣдованіе растений этихъ эпохъ показываетъ, что земля была тогда въ совершенно иныхъ условіяхъ, чѣмъ теперь, именно атмосфера ея была тогда чрезвычайно насыщена углекислотою, затѣмъ, на землѣ тогда не было различія климатовъ и времени года. Первое доказывается обиліемъ углерода въ растеніяхъ этихъ эпохъ, второе — тѣмъ, что растенія однихъ и тѣхъ же видовъ были распространены тогда по всей землѣ (встрѣчаются и у Шиндбергера и у полюсовъ), и что при перерывахъ этихъ растеній въ отвалахъ не означаются тѣхъ концентрическихъ круговъ, по которымъ въ настоящее время мы узнаемъ возрастъ растеній, и существованіе которыхъ обусловлено различіемъ времени года. Это показываетъ, что тогда были иные астрономическія условія, чѣмъ теперь. Солнце собственно существовало тогда, но лучи его проходили на землю при иныхъ условіяхъ, чѣмъ въ настоящее время (проходили сквозь обильныя водяные пары и углекислоту), и состояло къ землѣ въ иныхъ отношеніяхъ, чѣмъ теперь, но въ четвертый день (періодъ) установились тѣ астрономическія отношенія, которыя существуютъ въ настоящее время. Пятый день соответствуетъ палеозическому періоду, т. е. совокупности тѣхъ геологическихъ эпохъ, втеченіе которыхъ образовались и развились земноводныя, пресмыкающіеся и летающія. Но Ж. д'Отлену, въ Библии въ повѣствованіи о пятомъ днѣ творенія не говорится ни о рыбахъ, ни о птицахъ. Еврейское слово „Noph“, переведенное — „птицы“, по его утверженію, значитъ собственно летающія (въ палеозическій періодъ существовали, наприм. птеродактилы — животныя, которыя летали, но которыхъ по другимъ признакамъ можно отнести скорѣе къ пресмыкающимся, чѣмъ къ птицамъ). Равнымъ образомъ то выраженіе, которое въ нашей славянской Библии обозначается словами „птицы великія“ въ еврей-

скомъ языкѣ, по Ж. д'Этьену, собственно значить морскія чудовища, имѣющія дыханіе жизни, т.-е. дыщащія при помощи легкихъ. Въ третьей части изслѣдованія Ж. д'Этьенъ говоритъ о шестомъ днѣ. Этотъ день (періодъ) соответствуетъ, по его мнѣнію, третичному и четвертичному періодамъ въ геологіи, обнимая собою время отъ появленія млекопитающихъ до сотворенія чловѣка, каковое сотвореніе было послѣднимъ актомъ въ образованіи земля. При повѣствованіи о каждомъ днѣ Ж. д'Этьенъ довольно подробно характеризуетъ геологическія формаціи, образовавшіяся втеченіе его, а также фауну и флору, находимыя въ этихъ формаціяхъ.

Трактатъ Ж. д'Этьена есть единственное большое сочиненіе, изслѣдующее вопросъ объ исторіи творенія на страницахъ *Revue*, но кромѣ него есть нѣкоторыя статьи, тоже посвященныя (обыкновенно одной какой-либо его сторонѣ) этому вопросу. Двѣ таковыя статьи написаны Ж. д'Этьеномъ по поводу космогонической теоріи Фая. Онъ не критиковать съ астрономической точки зрѣнія эту гипотезу, но настаиваетъ только на неправильномъ отношеніи Фая къ Библии, естественнонаучная сторона которой, по Фая, полна заблужденій. Ж. д'Этьенъ опровергаетъ взглядъ Фая тѣмъ, что палеонтологическія изслѣдованія показали, что дѣйствительно развитіе земли и ея организмовъ шло послѣдовательно отъ несовершеннаго къ совершенному, т.-е. въ общемъ такъ, какъ представляетъ его и Библия. Это согласіе показаній Библии съ новѣйшими открытіями и указываетъ, по Ж. д'Этьену, на то, что показанія Библии не суть произведенія чловѣческаго, но божественное.

Кромѣ статей Ж. д'Этьена должно отмѣтить еще двѣ статьи Фовиля (*Les jours de la semaine et les oeuvres de la création. T. II. et. Encore les jours de la création. T. 15*), посвященныя исторіи творенія. Фовиль разбираетъ въ этихъ статьяхъ новый взглядъ на первую главу бытія, предложенный Клитфордомъ. По мнѣнію Клитфорда, признающаго богодухновенность Библии и одобравъ аббата, въ первой главѣ бытія не говорится ни о какомъ твореніи. Первая глава, по его мнѣнію, представляетъ собою литургическій гимнъ. Онъ остроумно объясняетъ ея происхожденіе, изъ каковаго объясненія вытекаетъ его взглядъ и на ея характеръ. Во время пребыванія евреевъ въ Египтѣ, го-

ворить онъ, евреи пользовались египетскимъ календаремъ, въ которомъ каждый день посвящается какому-нибудь богу. При выходѣ евреевъ изъ Египта Моисей, опасаясь, что если у евреевъ не будетъ своего календаря, и они будутъ пользоваться календаремъ египтянъ, то они будутъ почитать и боговъ египетскихъ, рѣшилъ дать имъ свой календарь. Такъ какъ евреи почитали одного Бога и никого кромѣ одного Бога, то вмѣсто посвященія каждому дня особому Божеству Моисей рѣшилъ призвать евреевъ къ посвященію каждому дня воспоминанію о какомъ-нибудь дѣлѣ Божиюмъ, воспоминанію о томъ или иномъ изъ актовъ творенія этого міра, который весь былъ нѣкогда вызванъ изъ небытія въ бытію Богомъ, причемъ порядокъ этихъ воспоминаній могъ нѣсколько ни соответствовать дѣйствительному порядку событий. И вотъ, для этой цѣли Моисей написалъ то, что теперь помѣщается какъ исторія творенія въ 1—2, 1—4 ст. вв. бытія. Клитфордъ доказываетъ правильность своего взгляда и особенностями языка первой главы и самими ея текстомъ и сленченіемъ ея съ другими частями Библии. Фовиль оспариваетъ взглядъ Клитфорда отчасти по тѣмъ же соображеніямъ, по которымъ Ж. д'Отъенъ оспаривалъ взглядъ Фая на первую главу бытія, главнымъ образомъ на основаніи изслѣдованія толкуемаго текста.

Кромѣ отмѣченныхъ, въ *Revue* не было помѣщено отдѣльныхъ статей о твореніи, но было сдѣлано много библиографическихъ отзывовъ объ отдѣльныхъ изданіяхъ, примиряющихъ кн. бытія съ наукою, и о толкованіяхъ на кн. бытія. Эти отзывы знакомятъ со всѣми существующими гипотезами, примиряющими ученіе откровенія съ данными естествознанія, каковы гипотезы соглашенія, возстановленія и др.

Въ семидесятыхъ годахъ въ католическомъ мірѣ возродилась старая теорія о преадамитахъ, возродилась, впрочемъ, въ новомъ видѣ. Обстоятельства, вызвавшія ея возникновеніе, были слѣдующія. Во Франціи, Португаліи, а затѣмъ и въ Бельгіи въ древнѣйшихъ отложеніяхъ (третичныхъ) были найдены камни и другіе предметы, носящіе будто бы на себѣ слѣды руки человѣка. Но потомки Адама повидимому [не могли жить въ столь глубокой древности. Вслѣдствіе этого была построена такая теорія, что еще до Адама и можетъ быть очень долго на землѣ жили

люди, но что всё они затѣмъ погибли, и что все современное человечество произошло отъ непосредственно созданнаго Богомъ Адама. Догматы творенія, падежія и искупленія такимъ образомъ сохранились въ нихъ неприкосновенности. Теорія эта прежде всего была развита Фальремеромъ. Въ чести *Revue* нужно сказать что въ числѣ его сотрудниковъ, нѣсколько разъ насадившемъ новой теоріи (*Sur la question de l'homme tertnaire. T. 2. Com. s'est formé l'animé*), теорія эта не нашла себѣ сторонниковъ. Она или рѣшительно отрицалась или о ней замѣчали, что въ ней нѣтъ нужды. Большинство ученыхъ, подтверждающихъ оцѣнку статьи въ *Revue*, рѣшительно оспаривали, чтобы дѣйствительно на предложенныхъ для обсужденія французскихъ, португальскихъ и бельгійскихъ камняхъ и другихъ предметахъ можно было видѣть слѣды рукъ человѣка, болѣе склонялись къ мнѣнію, что это—слѣды дѣйствія природы или хищныхъ животныхъ (вопросу этому въ *Revue* посвящено нѣсколько статей, наиболѣе полнымъ и обстоятельнымъ изъ которыхъ является статья Гамарда *L'homme tertnaire. T. 5*).

Не смотря однако на то, что достаточныхъ основаній для признанія существованія третичнаго человѣка не имѣется, нѣкоторые и изъ сотрудниковъ *Revue* (Буржуа, Надайлъ) допускаютъ его существованіе, видя въ немъ только потомка Адама, а не преадамита. Они говорятъ, что въ Библии нѣтъ хронологіи, и что древность человѣка можетъ быть простираться на 100 и болѣе тысячъ лѣтъ. Въ последнему мнѣнію присоединяется и большинство сотрудниковъ *Revue*, хотя замѣтно стремящихся сократить цѣны, которыми обозначаютъ ученые древность человечества. Мы не можемъ указать ни одного изъ сотрудниковъ журнала, который стоялъ бы за традиционную библейскую цѣну возраста человечества, можетъ указать только двухъ, которые вопросъ о ней оставляютъ открытымъ—это Гамардъ и Вигуру, прочіе же прямо признаютъ ее невѣрною. Они говорятъ, что въ Библии потомки Адама до Авраама перечисляются не подрядъ а съ пропусками, перечисляются только знаменитые, и неизвѣстно, число опущенныхъ можетъ быть очень велико<sup>40)</sup>. Вопросъ о хронологіи, которая построилась чрезъ словеніе лѣтъ,

<sup>40)</sup> См. напр., *La chronologie des temps primitifs. T. 20.*

протяженихъ отъ рожденія одного патріарха до рожденія слѣдующаго съ лѣтами этого слѣдующаго до рожденія у него сына и т. д., должно признавать открытымъ. Они приводятъ и основанія своего взгляда. Во 1) въ еврейскомъ тексте, а также и вообще во всѣхъ спискахъ Библии (кроме семидесяти) прокула (Каина—послѣдствіе патріарха) въ еремитическомъ патріархатѣ обнаружены; во 2) симметрия въ цѣлахъ, обозначающихъ число патріарховъ (10 до и 10 послѣ потопа), побуждаетъ склониться къ мысли объ искусственности этой цѣлы; въ 3) возможность пропусковъ въ родословныхъ ветхаго завета подтверждается аналогіей изъ родословной завета новаго, предлагаемой св. Маттеемъ, который опускаетъ нѣкоторыхъ предковъ Господа, и чрезъ это въ цѣлахъ у него тоже получается симметрия (14, 14, 14). Имѣя въ виду эти соображенія и руководясь данными палеонтологической антропологии и доисторической археологии, брессельскіе ученые опредѣляютъ древность человѣка болѣе, чѣмъ въ 10 тысячелѣтій. Тамъ не менѣе, въ общемъ они отягчать противъ стремленій увеличивать возрастъ человѣчества, и можно указать много свѣдѣній, въ которыхъ относительно такъ или иначе человѣческихъ останковъ доказывается съ весьма большою убѣдительною, что древность ихъ равна всего нѣсколькимъ тысячамъ лѣтъ и весьма далека отъ фантастическихъ вѣковъ тысячелѣтій геологовъ.

Въ ряду вопросовъ о первобытной исторіи человѣчества наибольшее мѣсто Revue отводитъ вопросу о потопѣ. Мы встречаемъ по этому предмету и обширныя изслѣдованія и маленькія статьи. Прежде всего въ изслѣдованіи Ж. д'Этьенна „Теорія потопа“ (Théorie de déluge, T. T. 9 et. 10) мы встречаемъ нѣкоторые важныя гипотезы о потопѣ съ замѣчаніями о томъ какія труднѣе существовать для принятія лавой изъ неба. Ж. д'Этьенна раздѣляетъ всѣ гипотезы о потопѣ на 3 группы 1) гипотеза предполагающая, что потопъ былъ безусловна всемірнымъ: вода накрыла всю землю; 2) гипотеза предполагающая, что вода потопа наводнила только тѣ земли, гдѣ жили люди, что потопъ погубилъ лишь всѣхъ людей, но не все живое; 3) гипотезы, по которымъ потопъ погубилъ лишь часть человѣчества, по которымъ кроме 8 душъ спаслись отъ потопа и еще многія другія, которыхъ волны потопа даже и не коснулись. Затѣмъ Ж. д'Этьенна изла-

часть объясненія причинъ потопа, предложенныя сторонниками его всемірности. По мнѣнію однихъ, воды великой бездны и небесныхъ хлябей суть воды междупланетнаго пространства, которыя Господь низвелъ на землю, и которыя произвели страшное давленіе на нее. Часть ихъ проникла въ область центральнаго огня, обратилась въ пары и, своимъ давленіемъ подымавъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сушу, образовала изъ нея самыя высокія горы: Альпы, Анды, Гималаи. По мнѣнію другихъ, воды великой бездны суть воды океана, которыя излились на сушу или вслѣдствіе поднятія новыхъ твердыхъ массъ или вслѣдствіе моментальнаго сжатія внутренней расплавленной массы, уменьшившей объемъ земли. Суша опустилась, и вода покрыла всю землю, затѣмъ произошла реакція, земля снова вернулась въ прежнее положеніе, и воды заняли прежнія мѣстоплаща. Или полагають, что поднялось дно морей и опрокинуло воды на сушу. По мнѣнію третьихъ, земля до потопа была правильнымъ шаромъ, но внезапное расширеніе въ экваторіальномъ поелѣ и сжатіе у полюсовъ заставило моря отъ тропиковъ устремиться къ полюсамъ. Прежде, гдѣ теперь находится Сахара, было море, и вообще были моря на мѣстѣ ряда пустынь, тянувшихся до центра Африки, на сѣверѣ были материи. Слѣдствіемъ такого расширенія и сжатія были важныя климатическія и метеорологическія измѣненія. Наконецъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ потопаъ былъ слѣдствіемъ измѣненія отношенія земной оси къ плоскости эклиптики, вслѣдствіе чего океанъ устремился на сушу, а промѣдненное измѣненіе климата произвело дожди. Какъ бы нѣкоторые компромиссомъ между гипотезами, признающими потопаъ всемірнымъ и непризнающими его таковымъ, является мнѣніе Бурнейстера, по которому потопаъ хотя и былъ всемірнымъ, но волны не сразу покрыли всю землю, а произошли рядъ послѣдовательныхъ потоповъ: сначала все живое было потреблено въ одномъ мѣстѣ затѣмъ въ другомъ и т. д., пока, наконецъ, потопаъ не обошелъ всю землю. Признавъ недостаточность и неудовлетворительность всѣхъ этихъ гипотезъ, а равнымъ образомъ и тѣхъ, которыя ограничивають дѣйствія потопа истребленіемъ всего рода человѣческаго, не простирая истребленіе на все живое, Ж. д'Оттенъ оканчиваетъ свое изслѣдованіе изложеніемъ „смѣлой гипотезы“, по которой потопаъ поразилъ только развратившихся си-

фитовъ и вѣтвь канитовъ, но многія племена Канновы уцѣлѣли отъ потопа. Ж. д'Этьенъ не находитъ ничего возразить противъ этой гипотезы, тѣмъ не менѣе, на этотъ разъ онъ не объявлялъ себя ея сторонникомъ, онъ сдѣлалъ это немного позднѣе въ статьѣ „первобытное человечество“. Здѣсь онъ изложилъ и многіе новые доводы въ пользу „омѣлой гипотезы“. Мы изложимъ кратко сущность всѣхъ его соображеній по этому предмету.

Прежде всего онъ обращается къ геологич. и отмѣчаетъ, что геологическія свидѣтельства показываютъ намъ, что человѣкъ былъ распространенъ по всей землѣ въ эпоху великихъ хищниковъ и великихъ толстокожихъ (теперь угасшихъ) и не показываютъ никакого слѣда (?) всемірнаго потопа, который бы уничтожилъ этихъ людей. Никакого внезапнаго или насильственнаго перерыва не было засвидѣтельствовано въ послѣдовательности поколѣній первыхъ до поколѣній новыхъ принадлежащихъ исторіи.

Отмѣтивъ такимъ образомъ, что геологическія данныя набрасываютъ тѣнь сомнѣнія на ученіе о всемірномъ потопѣ, онъ обращается къ Библии. Здѣсь онъ обращаетъ вниманіе на то, что въ 10 главѣ кн. бытія, гдѣ перечисляются народы, происшедшіе отъ Ноя, не упоминается о многихъ арійскихъ племенахъ, не упоминается о монгольской и краскокожей расахъ. Это молчаніе объясняютъ тѣмъ, что бытописатель поставилъ свою задачую перечислить только народы, имѣвшіе соприкосновеніе съ Израилемъ. Но при допущеніи такого предположенія возникаетъ другая трудность: оказывается, что въ десятой главѣ не перечисляются нѣкоторые народы, имѣвшіе постоянныя сношенія или по крайней мѣрѣ хорошо извѣстные евреямъ. Спрашивается, почему же Моисей не опредѣлилъ ихъ отношенія къ Ною? Потому, полагаетъ Ж. д'Этьенъ, что они произошли не отъ Ноя.

Богодуховенный авторъ не упоминаетъ о народахъ, которые жили по восточному отрогу горъ, расположенныхъ къ востоку отъ Тигра. Однако, въ южной части этой горной цѣпи былъ замѣчательно древній центръ цивилизаціи. Бытописатель не сдѣлалъ о ней упоминаніе, отмѣтивъ тамъ только племя Елама (сына Сима) представлявшее очень немногочисленную аристократію и жившее особнякомъ отъ завоеваннаго народа, хотя и перенившее его языкъ и нравы. Въ сѣверной части этой же

дѣши другой народъ той же расы, какъ и племя, покоренное еламитянами, велъ дѣятельную и постоянную торговлю и не могъ быть неизвѣстенъ терабитамъ предкамъ евреевъ. Библейская этнографія не называетъ ихъ, хотя она обозначаетъ арійскихъ мидянъ, жившихъ гораздо дагѣ къ сѣверо-востоку близъ южнаго берега каспійскаго моря въ Рагахъ. Наконецъ, въ поселеніяхъ халдео-вавилонскихъ въ Библии упоминается только объ элементѣ кушитскомъ, а древніе народъ аккадскій и шумерскій, положившіе начало цивилизаціи страны, оставлены совершенно въ сторонѣ.

Есть и другія опущенія. Въ то время какъ народы арабскаго полуострова и хананейскія племена палестины перечисляются въ десятой главѣ съ величайшею точностію, народы, населявшіе эту послѣднюю страну раньше нашествія потомковъ Хама совершенно не обозначены. Они, однако, были хорошо извѣстны, потому что остатки ихъ существовали въ эпоху завоеванія евреями земли обѣтованной, какъ свидѣтельствуемъ объ этомъ книга чиселъ, Второзаконія, Иисуса Навина и даже Бытія. Они обозначаются въ этихъ книгахъ, какъ принадлежащіе къ расѣ гигантовъ подъ именемъ Енакимъ, Емимъ, Рефаймъ, Каримъ, Цудимъ, Цомцомимъ (Числ. XIII, 29, 34; Второзак. 1, 28; 11, 10; Ис. Нав. XIV, 12; XV, 8, 13; XVII, 15; Быт. XVI, 5), расѣ, стоящей совершенно въ сторонѣ отъ потомковъ ноахидовъ.

Еще болѣе непонятнымъ представляется опущеніе въ Библейской этнографіи племени амаликитянъ — этого замѣчательнаго племени. Въ кн. Бытія о немъ упоминается уже въ XIV, 7, между побѣдителями Пентаполияса. Позднѣе съ нимъ соединяется маленькое племя того же имени, происшедшее отъ Исава (Быт. XXIV, 12). Амаликъ признается народомъ величайшей древности самою Библиею (Числ. XXIV), которая называетъ его *Reschit gbuim*—начало народовъ. Во время странствованія по пустынѣ и въ первое время жительства въ землѣ обѣтованной евреи часто сталкивались съ Амаликомъ, который былъ уничтоженъ Сауломъ. Также амаликитяне занимаютъ важное мѣсто въ весьма древнихъ преданіяхъ арабовъ, въ каковыхъ они представляются занимавшими значительную часть арабскаго полуострова. Относительно народностей, населявшихъ арабскій полуостровъ до вторженія въ него кушитскихъ и семитскихъ эми-



грантовъ (яктанидовъ) и приближавшихся по типу къ расѣ гитантовъ, должно замѣтить, что они также одушены Библейскою этнографіею.

Моисей совершенно не упоминаетъ о расѣ негрской. Но евреи должны были необходимо знать негровъ, такъ какъ египтяне въ большемъ числѣ употребляли ихъ для своихъ работъ. Моисей съ своей стороны, какъ человекъ высокой культуры воспитанный жрецами во всей ихъ мудрости, не могъ не знать египетской этнографіи, которая, какъ и этнографія Израиля, обнимала 3 расы (съ различными подраздѣленіями) и преимущественно отличала расу черную. У египтянъ и скульпторы дѣлали и художники рисовали негровъ, и меланезійскія колѣна высокаго Нила, смѣшанныя съ кушитами, знали сюзеренство фараоновъ.

Почему не упомянулъ объ этихъ племенахъ Моисей, почему онъ ничего не сказалъ о расахъ желтой, мѣдинокрасной и негрской? отъ кого произошли эти расы.

Можно предположить, что у Ноя по выходѣ изъ ковчега были еще дѣти кромѣ трехъ первыхъ сыновей, или что у его сыновей были еще дѣти кромѣ перечисленныхъ, но здѣсь представляются двѣ трудности: 1) въ Библии, когда въ книгѣ Бытія перечисляются не всѣ потомки патриарха, всегда выраженіемъ: „родилъ сыновей и дочерей“ указывается, что таковыя были. Этого нѣтъ въ повѣствованіи о Ное. 2) Желтая, мѣдинокрасная и негрская расы являются болѣе древними, чѣмъ европейская.

У расъ, отношеніе которыхъ къ коихидамъ не опредѣлено, не оказывается преданій о потопѣ (наприм., у расы негрской), или если они оказываются, то они носятъ характеръ замѣствованный.

Все это побуждаетъ склониться къ мнѣнію, что эти расы произошли не отъ Ноя. Противъ этого повидимому говорятъ слова Библии, что Богъ истребилъ все живое на землѣ, всякую плоть кромѣ спасшихся въ ковчегѣ. Но Ж. д'Этьенъ обращаетъ вниманіе на то, что земля въ повѣствованіи о потопѣ обозначается словомъ *adama*, между тѣмъ когда въ Библии говорится о всей землѣ, то употребляется *hâ'aretz*. *Adama*, по утверженію Этьеня, значить земля культивированная. Этимъ именемъ, полагаетъ онъ, обозначалась страна, населенная потомствомъ Сива. Всѣ выраженія Библии относительно уничтоженія

вѣной почти нужно относить только къ этой странѣ, и только тогда мы будемъ правильно понимать Библейское повѣствованіе о потопѣ.

Сообразно съ этимъ Ж. д'Этьенъ приглашаетъ смотреть на событіе потопа такимъ образомъ.

Изъ потомства Каинова одна вѣтвь особенно порочная и красивая жила въ близкомъ соседствѣ съ сиеитами, которые и начали вступать съ нею въ браки. Сиеиты представляли собою, допотопную истинную церковь. Въслѣдствіе развращенія отчасти конечно, по собственной инициативѣ, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ кайнитовъ въ этой церкви въ концѣ концовъ сохранились праведными только 8 членовъ. Очевидно, еслибы остальные члены, павшіе и разносившіе заразу своего паденія, не были отсѣчены, то и праведникомъ грозила бы большая опасность, и вотъ, Господь послалъ на землю потопъ, дабы уничтожить грѣшниковъ. Представимъ себѣ, что всѣ сиеиты и часть кайнитовъ жили на одномъ материкѣ, который можетъ-быть послѣ потопа (подобно Атлантидѣ или исчезнувшему материку въ Тихомъ океанѣ) и не поднялся опять. Этотъ материкъ и представлялъ для Ноя весь извѣстный ему міръ, этотъ материкъ былъ адамъ — культивированная земля, и эту землю и всякую плоть на ней и всѣхъ людей на ней уничтожилъ Господь.

Нужно полагать, что 3 расы: мѣдинокрасная, монгольская и негровая произошли отъ трехъ потомковъ Каина: Явала, Ювала и Тубалкуна, перечисленіемъ которыхъ бытописатель заканчиваетъ генеалогію кайнитовъ (называя одного изъ нихъ отцомъ играющихъ — настоящее время — на свирѣли, другаго — отцомъ живущихъ въ шатрахъ) подобно тому какъ генеалогію допотопныхъ сиеитовъ кончаетъ перечисленіемъ сыновей Ноя.

На основаніи нѣкоторыхъ соображеній Ж. д'Этьенъ находитъ даже возможнымъ опредѣлить, какая именно раса произошла отъ Тубалкуна. Вотъ его соображенія:

Несомненно, что металлы не были открыты потомками Ноя. У наахидской вѣтви народовъ, оказывается, металлы употреблялись съ глубочайшей древности, причемъ открывается, однако, что не они положили начало металлургіи, а сами заимствовали знаніе ея у другихъ народовъ.

Камиты принесли съ собою металлы въ Аерику. Неизвѣстно, раньше ихъ было ли употребленіе металловъ въ Аерикѣ, но несомнѣнно, что металлы были принесены въ Египетъ народомъ, вторгшимся въ него съ сѣверо-востока. У семитовъ употребленіе металловъ современно ихъ происхожденію. Филологія позволяетъ констатировать у арійцевъ употребленіе металловъ прежде раздѣленія ихъ на 2 вѣтви: восточную и западную, когда они еще жили на берегахъ Окса.

Клинообразныя надписи показали, что въ Азіи была цивилизація еще раньше, чѣмъ арійцы и семиты начали оскдннй образъ жизни. У древнѣйшихъ народовъ Азіи, у саковъ или турокъ и монголовъ находятъ употребленіе металловъ изначала, употребленіе ихъ находятъ также у аккадовъ и шумеровъ народностей чисто туранскихъ, жившихъ въ Халдеѣ. Клинообразныя надписи даютъ основанія приписывать первоначально аккадянамъ и шумерамъ изобрѣтеніе металловъ и введеніе клинообразныхъ письменъ въ Халдеѣ. Алтайцы и туранцы связываютъ свое собственное происхожденіе съ изобрѣтеніемъ металловъ, металлурія въ ихъ мнѣологіи занимаетъ предпочтительное мѣсто. Всѣ эти племена, представляющія собою въ совокупности монгольскую (желтую) расу, по мнѣнію Ж. д'Этьена, суть потомки Ту-балкуина (положившаго начало металлургіи. Быт. IV, 22).

Ж. д'Этьенъ не ограничился и этой статьей, затѣмъ онъ помѣстилъ еще статью: „допотопныя расы и всемірность потопа“, въ которой между прочимъ настаивалъ на томъ, что в садомляне были камиты. Послѣ этого вопросъ о потопѣ сдѣлался предметомъ жаркихъ споровъ въ Revue. Бруккеръ написалъ рѣзкій полемическій трактатъ противъ „смѣлой гипотезы“, въ какомомъ трактатѣ на ряду съ научными опроверженіями воззрѣній Этьена довольно замѣтно проскальзывало желаніе уличить послѣдняго въ ереси. Бруккеру не замедлили дать отвѣтъ. Въ двухъ книжкахъ (Т. 21) Робертъ попытался разбить опроверженіе Бруккера (въ статьѣ „всемірность потопа“), Бруккеръ не замедлилъ статью „еще о всемірности потопа“, Робертъ въ слѣдующей же книжкѣ написалъ „еще о всемірности потопа“, такъ шла полемика до конца 1887 года. Хотя въ Revue выслушивались и сторонники и противники новаго взгляда, однако видно, само ученое общество стоитъ противъ ученія о

всемірности потопа. Это можно особенно замѣтить по статьѣ Арелена (постояннаго сотрудника журнала, антрополога, пользующагося широкою извѣстностію) „Мамонтъ и потопъ“ (въ июльской книжкѣ 1888), въ которой онъ разбираетъ гипотезу Гоурорта о всемирности потопа (изложенную Гоурортомъ въ книгѣ „The mammoth and the flood“. 1887), подтверждаемую Гоурортомъ палеонтологическими доводами, и доказываетъ (рѣчь идетъ только о палеонтологіи и не касается Библии), что возрѣнія Гоурорта ошибочны. Замѣчанія Арелена сдержанны, осторожны, но рѣшительны. Послѣ статьи Арелена вопросъ о потопѣ въ Revue не обсуждался. Последнее событіе, о которомъ повѣствуетъ Библия, и которое по видимому можетъ-быть освѣщено данными антропологіи и этнографіи, есть вавилонское столпотвореніе. Относительно этого событія всѣ сотрудники Revue, кажется, склоняются къ тому, что подъ всю землю 11 гл. Быт. нужно разумѣть не всю землю, а незначительную часть ея и подъ всѣми людьми должно разумѣть только вѣтвь семитовъ<sup>11)</sup>.

Съ двѣнадцатою главою Бытія начинается исторія, и повѣствованіе Библии только изрѣдка можетъ быть предметомъ разсужденія въ естественно-научной апологетикѣ. Однако, иногда можетъ-быть: повѣствованія о чудесахъ, зоологическія, орнитологическія, географическія и др. сообщенія богодухновенныхъ авторовъ могутъ становиться предметомъ споровъ и пререканій и должны быть обслѣдуемы. Но Revue мало касается этихъ повѣствованій и сообщеній, только нѣкоторыя изъ нихъ обсуждаются въ статьѣ „Библия и наука“, представляющей собою разборъ книги Шеера „Bibel und Wissenschaft“. Нѣкоторое мѣсто Revue удѣляетъ вопросамъ географіи (наприм., въ статьяхъ „Мѣсто поселенія послѣпотопнаго человечества“, „Географія исхода и новѣйшія открытія въ Египтѣ“ и т. д.).

Сообщеннаго нами о „Revue des Questions scientifiques“, полагаемъ, достаточно, чтобы видѣть, что журналъ этотъ можетъ-быть весьма полезнымъ для богослова, и что онъ совершенно необходимъ для апологета. Нечего говорить о томъ, что отмѣченными нами вопросами и статьями далеко не исчерпывается богатое содержаніе апологетическаго отдѣла журнала, и что въ

<sup>11)</sup> См. наприм. Les études naturelles et la Bible. T. 8.

самыхъ отмѣченныхъ нами наслѣдованіяхъ читатель найдетъ неизмѣримо больше интереснаго, чѣмъ насколько успѣли наметнуть ему мы въ нашемъ краткомъ и поверхностномъ обзорѣ. Но при разнообразныхъ и богатыхъ достоинствахъ журнала, думаемъ, виденъ теперь, однако, и его существенный недостатокъ, побуждающій православнаго читателя при обращеніи съ нимъ быть осторожнымъ. Недостатокъ этотъ—преувеличенное довѣріе къ естественно-научнымъ гипотезамъ и къ полнотѣ естественно-научныхъ изслѣдованій. Довѣріе въ кантолапласовской гипотезѣ, мы видѣли, побуждаетъ Ж. д'Этьена давать самыя произвольныя толкованія библейскому тексту, довѣріе къ полнотѣ геологическихъ и палеонтологическихъ изысканій побуждаетъ его заключать, что если доселѣ слѣдовъ всемірнаго потопа не найдено, то значить его и не было. Кромѣ преждевременности и необыкновенности такихъ сужденій, въ нихъ есть еще и болѣе значительный недостатокъ. Едва ли на самомъ дѣлѣ Библейское повѣствованіе о потопѣ можетъ вызывать споры о томъ, предполагается ли въ этомъ повѣствованіи Библейскій потопъ всемірнымъ или мѣстнымъ. Повѣствованіе слишкомъ ясно показываетъ, что рѣчь идетъ о всей землѣ, вотъ почему намъ кажется, что хотя можно приводить и остроумныя и многія соображенія въ защиту всемірности потопа на основаніи текста самой Библии, соображенія эти всегда будутъ лишены самаго главнаго для того, чтобы подчиниться имъ: будутъ лишены полной истинности. Допустимъ даже, что въ антропологии и этнографіи явились бы вѣскія основанія въ защиту всемірности потопа, и тогда, думаемъ, сотрудникамъ *Revue* слѣдовало бы руководиться правиломъ о третьей истинѣ, сокрытой у Бога, а не спѣшить насильственно искажать смыслъ Библейскаго текста. Но на самомъ дѣлѣ въ защиту новой гипотезы, вѣдь, и не представлено вѣскихъ данныхъ, что и отмѣчается ея критиками, на самомъ дѣлѣ нѣкоторые (Гамардъ) утверждаютъ, что слѣды потопа можно видѣть повсюду, нѣсколько довольно вѣскихъ доказательствъ этого представилъ и Гоуртъ<sup>12)</sup>. При современномъ состояніи

<sup>12)</sup> Въ слѣдующихъ книжкахъ «Православнаго Обозрѣнія» мы дадимъ изложеніе и разборъ теоріи Гоурта въ связи съ изложеніемъ и разборомъ взгляда на библейскій потопъ извѣстнаго вѣскаго геолога Зюсса (*Das Antlitz der Erde*. 1888).

естественно-научныхъ знаній нельзя указать даже ни одной гипотезы, которая имѣла бы всѣ признаки истины и стояла бы въ противорѣчїи съ установившимся пониманіемъ Библіи. Правда, хронологію еврейскаго текста можно считать поколебленной, но она поколеблена самымъ библейскимъ текстомъ (черезъ контекстъ), который при допущеніи этой хронологіи вызываетъ много недоумѣній, и затѣмъ уже поколебленъ научными открытіями. Но нельзя сказать, чтобы хронологія текста 70 тоже была поколеблена. Почему же брюссельскіе ученые идутъ мимо нея, провозглашая, что въ Библіи нѣтъ хронологіи, и предоставляя тѣмъ широкій произволъ самымъ разнообразнымъ и смѣлымъ гаданіямъ о древности человѣка?

Тѣмъ не менѣе указанные недостатки, если и ослабляютъ, то только въ незначительной мѣрѣ разнообразныя и многія достоинства журнала. Правда, свобода мнѣній *Revue* переходить границы дозволеннаго, но эта свобода простирается на тѣ богословскіе вопросы, которые не имѣютъ догматическаго значенія и то или иное рѣшеніе которыхъ не можетъ отозваться вредомъ на религію. Во всякомъ случаѣ вѣрующій христіанинъ не найдетъ на страницахъ *Revue* ничего оскорбительнаго для своего религіознаго чувства, напротивъ, онъ найдетъ тамъ сильное оружіе для борьбы съ невѣрующими, которые захотѣли бы поглумиться надъ его вѣрою. Своимъ выдержаннымъ тономъ, замѣчательнымъ спокойствіемъ въ полемикѣ, любовью къ доказательствамъ сильнымъ и умѣнемъ находить вѣскіе аргументы противъ антирелигіозныхъ ученій, умѣнемъ, обусловленнымъ личными талантами и спеціальной подготовкой, журналъ брюссельскаго общества, безъ сомнѣнія, принесетъ много пользы дѣлу религіи, какъ и наукѣ, которой онъ главнымъ образомъ служить. Поэтому мы заканчиваемъ нашъ краткій очеркъ искреннимъ пожеланіемъ брюссельскому обществу дальнѣйшаго успѣха въ его дѣятельности, къ каковому пожеланію позволимъ присоединить и другое—именно пожеланіе, чтобы и у насъ въ Руси явились спеціалисты естествознанія, которые намѣтили бы себѣ цѣль подобную той, какую преслѣдуетъ брюссельское общество.

С. Глаголевъ.

---

## ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ,

ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНИМО-НОВАЯ ВѢРА \*.

### V.

Неосновательность нападокъ графа Д. Толстаго на православную церковь.

Отвергнувъ личность въ Богѣ, твореніе міра и промышленіе Божіе о немъ, графъ Толстой уже по этому одному долженъ быть отрицательно отнестись ко всему тому, во что вѣруетъ православный христіанинъ. И дѣйствительно, графъ Толстой подвергаетъ самымъ яркимъ и злобнымъ нападамъ все въ православно-христіанской церкви, начиная съ ея свящ. писанія и оканчивая отношеніями ея къ войнѣ и казнямъ. Мы остановимся на томъ, что представляется самымъ существеннымъ и важнымъ въ этихъ нападахъ Толстаго на церковь.

1) Относительно Свящ. Писанія графъ Толстой въ *Исторіи* ограничивается лишь замѣчаніемъ, будтобы въ немъ есть наряду съ истинною и ложь, и что необходимо отдѣлять истину отъ лжи. Это отдѣленіе истиннаго отъ ложнаго въ Свящ. Писаніи, по увѣренію графа Толстаго, онъ будтобы совершилъ въ своемъ „Новомъ евангеліи“. Съ нашей стороны было бы совершенно

---

\* См. окт. кн. «Правосл. Обзорнія» за 1889 годъ.

личнымъ дѣломъ обстоятельно доказывать, что графъ Толстой не только въ общемъ, но и въ подробностяхъ этого сочиненія своего намѣренно, подъ предлогомъ отдѣленія истины отъ лжи, искажилъ и обезобразилъ то, что сообщается въ нашихъ Евангеліяхъ объ ученіи и жизни Господа Иисуса Христа. Все это очевидно для всякаго, кто знакомъ съ нашими каноническими Евангеліями и съ *новымъ евангеліемъ* Л. Толстаго. Каждый вдумчивый читатель можетъ самъ видѣть, что авторъ *новаго евангелія* отбросилъ истинное изъ каноническихъ евангалій и навязалъ имъ ложь, т.-е. то, чего въ нихъ нѣтъ и быть не могло, но что гармонируетъ съ пантеистически - социалистическимъ міровоззрѣніемъ творца этого евангелія. Поэтому мы остановимся лишь на предисловіи графа Толстаго къ измышленному имъ евангелію: это предисловіе, какъ увидитъ самъ читатель, дѣйствительно заслуживаетъ нашего вниманія. Показавши предвзятость и ложность изложенныхъ въ предисловіи мыслей и взглядовъ графа Толстаго, мы чрезъ это покажемъ, что ему, если онъ дѣйствительно дорожилъ истиною, а не торжествомъ своихъ превратныхъ идей, позаимствованныхъ у Спенсера, у Фейербаха и у крайнихъ социалистовъ, слѣдовало твердо держаться нашихъ каноническихъ Евангалій, а не передѣлывать ихъ и не сочинять новаго евангелія. Вотъ что, между прочимъ, говоритъ Л. Н. Толстой въ своемъ *предисловіи* къ *новому евангелію*, имъ, Толстымъ, сочиненному.

„Читатель, встрѣчая въ моемъ изложеніи мѣста, удаляющіяся отъ принятаго церковію текста, долженъ имѣть въ виду слѣдующее. Устарѣвшій обычай смотрѣть на четыре Евангелія, какъ на книги священныя во всей ихъ полнотѣ и въ самой буквѣ ихъ, есть великое заблужденіе, Иисусъ самъ ничего написаннаго не оставилъ. Онъ—не Маркъ Аврелій. Преподавалъ свое ученіе Иисусъ вопреки Сократу, не людямъ образованнымъ и книжнымъ, а напротивъ, толпѣ невѣжественной. Лишь спустя много времени послѣ Его смерти стали записывать проповѣданное Имъ нѣкоторыя отдѣльныя лица, которыя совсѣмъ не знали Его лично. Появилось болѣе сотни различныхъ редакцій повѣствованія о жизни и ученіи Иисуса прежде, чѣмъ церковь выбрала изъ нихъ сперва три евангелія, а за тѣмъ и четвертое. Принимая то, что по мнѣнію церкви было лучшаго между разными редакціями,



она, церковь, не могла избѣгать того, чтобы вмѣстѣ съ славянскими не прихватить и сыворотку, составлявшую часть ихъ. Кроме того, читатель долженъ помнить, что избранныя Евангелія въ продолженіи вѣковъ подвергались исправленіямъ и дополненіямъ, что всѣ Евангелія 4-го вѣка, дошедшія въ рукописяхъ до насъ, были написаны почеркомъ непрерывнымъ, безъ пунктуаций, что Евангелія эти заключаютъ въ себѣ до 50,000 разнотечій и т. д. Въ Евангеліяхъ весьма много такихъ стиховъ, которые содержатъ рассказы о чудесныхъ событіяхъ въ жизни Іисуса и ссылки на ветхозавѣтные пророчества о Немъ. Всякій признаетъ, что такіе стихи—лишніе, какъ не относящіеся до ученія Іисуса. Все это долженъ помнить читатель, чтобы не впасть въ обычную ошибку принимать Евангелія въ ихъ наличномъ видѣ за книги, упавшія прямо съ неба. Но если я не смотрю на Евангелія, какъ на книги святыя, упавшія прямо съ неба, то еще менѣе смотрю я на нихъ, какъ на историческіе памятники религіозной литературы. Я былъ приведенъ къ изученію Евангелій не священнымъ характеромъ этихъ книгъ, не желаніемъ найти въ нихъ исторію развитія религіозной идеи. Я былъ приведенъ къ изученію Евангелій потребностью найти смыслъ своего собственнаго существованія и смыслъ жизни окружающихъ меня живыхъ существъ. Вотъ почему мнѣ кажется маловажнымъ знать, кому и какому времени принадлежитъ извѣстное Евангеліе, извѣстная притча и т. под. Одно представляется для меня важнымъ: это—свѣтъ, освѣщающій въ продолженіе 1800 лѣтъ человечество и ставшій свѣтильникомъ для меня самого. Анализъ же матеріаловъ, въ которыхъ заключается этотъ свѣтъ, и вопросъ о томъ, кто его виновникъ, представляется на мой взглядъ маловажнымъ. Здѣсь я могъ бы заключить свое предисловіе, замѣчаетъ Л. Н. Толстой. еслибы ученіе, содержащееся въ Евангеліяхъ, не подверглось въ продолженіе 1800 лѣтъ подѣламъ, имѣвшимъ цѣлю уничтожить подлинный смыслъ этого ученія“.

Теперь, какъ и въ продолженіе предшествовавшихъ вѣковъ, по увѣренію Л. Толстаго, „преподаютъ вмѣсто христіанскаго ученія, ученіе иерикальное, состоящее изъ массы противорѣчивыхъ писаній и ихъ комментаріевъ, среди коихъ сквозятъ Евангелія, искаженныя и извращенныя смотря по надобностямъ многочисленныхъ толкователей и писателей. По ученію церкви, ученіе“

Исуса есть только звено въ цѣпи откровеній, начало коихъ скрывается въ первыхъ дняхъ міра и которыя продолжаютъ въ недрахъ церкви безъ перерыва до нашихъ дней. Церковь и ея члены называютъ Исуса Богомъ. Однако, это нисколько не препятствуетъ имъ приписывать словамъ Его одинаковый авторитетъ съ словами Пятикнижія, Псалтыри, Пророковъ, Дѣяній апостольскихъ, Апокалипсиса, посланій апостольскихъ, соборныхъ постановленій и писаній отцовъ церкви. Адепты первыя недопускаютъ никакого другаго толкованія ученія Іисусова, кромѣ такого толкованія, которое согласно со всѣми откровеніями, предшествовавшими Его пришествію на землю и слѣдовавшими за Нимъ. Цѣлю ихъ ученій служить примиреніе противорѣчивыхъ данныхъ, заключающихся въ такихъ противоположныхъ писаніяхъ, какъ Пятикнижіе, Псалмы, Евангелія, посланія апостольскія и прочія книги священной литературы. Соглашеніе этихъ писаній производилось и производится каждымъ еще по своей особой фантазіи, и всякій утверждаетъ, что его комбинація, какъ плодъ внушенія Св. Духа, — истинна. Это подтверждаютъ посланія св. Павла, соборныя постановленія, катехизисы сектантовъ, папскія энциклики, которыя всѣ утверждаютъ, что Духъ Святой говоритъ въ нихъ и чрезъ нихъ (изволися Св. Духу и намъ). Въ этомъ стремленіи согласить несогласимое — Ветхій и Новый завѣтъ — заключается также причина существованія и возрастанія многочисленныхъ ересей, враждебныхъ одна другой. Въ самомъ дѣлѣ соглашеніе всѣхъ разнородныхъ откровеній есть трудъ, способный принимать разнородныя же направленія. Совсѣмъ другое дѣло — толкованіе ученія одного лица, признаваемого за Бога. Свойство ученія его должно состоять въ невозможности вызывать разномыслія. Если Богъ сошелъ на землю, чтобы преподавать людямъ истину, то Онъ долженъ былъ раскрыть ее такъ, чтобы каждый человекъ способенъ былъ овладѣть ея подлиннымъ смысломъ. Если же этого не произошло, то очевидно, что Онъ не Богъ. Если Иисусъ не есть Богъ, а гениальный человекъ, то это даетъ еще больше основанийъ къ тому, чтобы Его ученіе не порождало сектъ. Ученіе великаго человека велико только потому, что оно является яснымъ и точнымъ изложеніемъ того, что другіе формулируютъ темно и неточно. Кромѣ того заблужденія, по которому церковь признаетъ воз-

возможнымъ понять истинный смыслъ ученія евангельскаго только при помощи другихъ свящ. книгъ и по которому всякое исповѣданіе вѣры считается откровеніемъ Св. Духа, церковь виновна еще во лжи. Признавая три откровенія: Моисея, Іисуса и Св. Духа, она однако носитъ названіе Христовой, Іисусовой, а не святодуховской, и почитаетъ свою вѣру основывающеюся на ученіи Іисуса Христа, а не на иномъ. Такимъ образомъ, человѣкъ, захотѣвшій искать истину, чрезъ это ставится въ невозможность рѣшить, чего ему держаться: откровенія ли Іисуса, какъ главнаго, или откровенія Св. Духа, которымъ произвольно толкуется ученіе Іисуса. Между тѣмъ, съ того момента, какъ кака-нибудь церковь признала безапелляціонный авторитетъ за откровеніемъ другимъ, а не Іисусовымъ, она должна бы водружать и соответственное знамя. Это должно бы быть всегдашнимъ правиломъ дѣйствій тѣхъ церквей, которыя признаютъ верховный авторитетъ за Св. Духомъ, св. отцами, соборами, апостольскими посланіями, восточными патріархами, силлабусами папскими, катехизисами Лютера или Филарета. Этого однакоже не дѣлаютъ церкви. Проповѣдуя ученія совершенно противоположныя ученію Іисуса, онѣ утверждаютъ, будтобы эти ученія преподаны именно Имъ самимъ. Сredo этихъ церквей: Богъ троиченъ въ лицахъ, Іисусъ искупилъ падшее человѣчество цѣною своей крови; Духъ Святой сошелъ на апостоловъ и Его дары сообщаются чрезъ возложеніе рукъ священнослужителямъ; семь таинствъ необходимы для спасенія; культъ иконопочитанія и почитанія мощей обязателенъ и проч. Все это, по вврванію церквей, есть будтобы ученіе Іисуса, тогда какъ Онъ ничему подобному не училъ. А если такъ, то и религіи, заключающія столь чуждое Іисусу ученіе, должны бы называться религіями Св. Духа или иначе, но не религіею Іисуса. Титуловаться христіанскою имѣетъ право только та церковь, которая признаетъ откровеніе Іисуса въ томъ видѣ, какъ оно передано намъ въ Евангеліяхъ, за послѣднее и окончательное откровеніе. Все это такъ просто, что, казалось бы, не заслуживаетъ и особой рѣчи, но никто еще доселѣ не попытался очистить ученіе Іисуса отъ Ветхаго Завѣта и отъ комментаріевъ лживыхъ его толкователей. Эту-то задачу, задачу очищенія Евангелій отъ привнесенныхъ въ нихъ постороннихъ

элементовъ, задачу возстановленія истиннаго ученія Иисуса, я ни беру на себя<sup>а</sup>, говорить графъ Толотъй.

„Если мой читатель,—продолжаетъ авторъ *новую евангелію*,—принадлежитъ къ громадному большинству образованныхъ людей, воспитанныхъ въ чѣдрахъ церкви, но отрекшихся отъ ней вслѣдствіе противорѣчій, какія она представляетъ здравому смыслу и совѣсти, если у такого читателя остается еще нѣсколько любви и уваженія къ Иисусу и несмотря на это онъ готовъ, по словицѣ, съечь дорогой мѣхъ за то, что онъ открываетъ блохъ, или если такой читатель смотритъ на христіанство, просто какъ на вредный предразсудокъ, то я прошу его имѣть въ виду, что то самое, что его отталкиваетъ и оскорбляетъ, не есть ученіе Иисуса, что нельзя считать Иисуса отвѣтственнымъ за тѣ ненавистныя преданія, которыми закутали Его ученіе, выдавая его за христіанское, что для сужденія о христіанскомъ ученіи необходимо изучить проповѣдь Иисуса исключительно въ томъ ея видѣ, каковой она имѣла. Мой читатель вышеупомянутой категоріи, изучивши эту проповѣдь именно такъ, убѣдится самъ, что христіанство далеко отъ того, чтобы быть смѣсью возвышеннаго и грубаго, чуждо мистицизма и суевѣрія, что оно есть самое чистое и самое совершенное метафизическое и этическое ученіе, что мысль человѣческая никогда не поднималась выше этого ученія и что наиболее высокая дѣятельность ума человѣческаго никогда не обнаруживалась внѣ его. Если читатель принадлежитъ къ незначительному меньшинству людей, которые исповѣдуютъ догматы церкви и держатся ея не изъ убѣжденія въ какомъ-либо превосходствѣ ихъ, но въ надеждѣ удовлетворенія своей совѣсти, и если однако онъ настолько терзается сомнѣніями въ истинѣ своей религіи, что не прочь прочитать нашъ трудъ, я убѣждаю такого читателя имѣть въ виду, что ученіе Иисуса, изложенное здѣсь независимо отъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго преданія, совершенно отличается, не смотря на тождественность названія, отъ того ученія, которое онъ исповѣдуетъ, что на это послѣднее ученіе слѣдуетъ смотрѣть, какъ на новшество, что ученіе церкви относится къ истинному ученію Иисуса точно такъ же, какъ Коранъ къ Евангелію, что для такого читателя вопросъ—не въ томъ, согласно ли истинное ученіе съ исповѣдуемымъ имъ ученіемъ, но въ томъ, которое изъ двухъ ученій наиболее согласно.

съ его разумомъ и сердцемъ? Если мои читатели принадлежать къ категоріи людей, исповѣдующихъ религію церкви только внѣшнимъ образомъ, не по убѣжденію, а по расчету, ради личныхъ выгодъ, какия доставляются имъ чрезъ исповѣданіе и распространеніе этой вѣры, я говорю имъ, какое бы ни было количество ихъ и какъ бы высокопоставлены и могущественны они ни были, что они—не обвинители, а обвиняемые. Пусть они знаютъ, что теперь для нихъ время не аргументировать, а оправдываться, если могутъ: они обвиняются въ оскверненіи святыхъ—въ стремленіи привести къ одному и тому же знаменателю ученіе Иисуса, своего Бога, и ученія Евдры, соборовъ, Феофантовъ и прочихъ. Имъ неизбежно приходится защищаться отъ обвиненія въ клеветѣ на своего Бога, такъ какъ именно они приписали Ему всѣ жестокости, которыя срывались въ ихъ сердцахъ—отъ обвиненія въ подлогѣ, въ епиглаичаньи, въ обманѣ, ибо они подмѣнили религію Иисуса своей религіею“<sup>88)</sup>.

Эта рѣчь графа Толстаго, исполненная самоуверенности и дышущая повидимому благороднымъ негодованіемъ, весьма способна подкупать въ свою пользу довѣрчивыхъ и малосвѣдующихъ читателей, на которыхъ конечно и рассчитываетъ графъ Толстой. Читатель же болѣе знающій и обладающій достаточной сообразительностью и критичностью не можетъ не видѣть, что Л. Толстому нисколько не удалось донавать право измѣнять текстъ и смыслъ нашихъ каноническихъ Евангелій, какъ ни усердствовалъ авторъ *новаго свателія* набросить мрачную тѣнь на нихъ и какъ онъ ни старался забросать представителей и членовъ православной церкви<sup>89)</sup> самыми дерзкими и нахальными обвиненіями. Что читатель послѣдней категоріи безусловно правъ, это мы стараемся показать путемъ даже детальнаго анализа аргументаціи, предложенной Л. Н. Толстымъ. Прослѣдимъ же эту аргументацію по возможности шагъ за шагомъ, съ тѣмъ чтобы и тѣ поклонники его, которые не утратили любви къ истинѣ, вмѣстѣ съ своимъ

<sup>88)</sup> Стран. 248—256 въ журналѣ: *Nouvelle Revue* за 1883 годъ. Мы изложили существенное изъ *Предисловія* почти повсюду словами автора его.

<sup>89)</sup> О католикахъ и протестантахъ мы не говоримъ: они несомнѣнно измѣнили многому изъ того, что предѣлъ намъ Божественный основатель христіанской религіи...

менторомъ убѣдился въ томъ, что послѣдній напрасно ведетъ войну противъ церкви.

Графъ Толстой увѣряетъ, будто бы церковь считаетъ свои каноническія Евангелія чѣмъ-то упавшимъ прямо съ неба, т.-е. дарованнымъ отъ Св. Духа безъ участія чловѣка въ ихъ составленіи и написаніи, и будто церковь признаетъ въ нихъ священнымъ даже количество буквъ. Ничего подобнаго наша церковь на самомъ дѣлѣ никогда не утверждала и не говорила. Наилучшимъ доказательствомъ этого служить уже то одно, что церковь изъясняла отличіе однихъ евангелій отъ другихъ личными особенностями евангелистовъ и что она разрѣшала переводы евангелій съ одного языка на другіе. Все это несомнѣнно съ тѣмъ взглядомъ на боговдохновенность Священ. книгъ, какой усвоится церкви Л. Толстымъ. Что же касается до разныхъ церковныхъ писателей, то среди нихъ дѣйствительно высказывались иногда взгляды, похожіе на тотъ, какой у Л. Толстого приписывается церкви. Такъ, нѣкоторые протестантскіе богословы 17 вѣка представляли писателей Свящ. книгъ какими-то страдательными орудіями Духа Святаго, заносившими въ свои рукописи, безъ участія ихъ собственной мысли и воли, то что внушалось и передавалось имъ отъ нѣбъ. Естественно, что при такомъ возрѣніи должны были считаться и считались боговдохновенными не только мысли и слова, но даже буквы и разные знаки. Но на какомъ же основаніи графъ Толстой выдаетъ и за православно-церковный такой взглядъ, который былъ высказываемъ нѣкогда протестантскими богословами, и то далеко не всѣми? Если онъ хотѣлъ охарактеризовать взглядъ не церкви, а богослововъ на боговдохновенность, и тогда онъ не имѣлъ права сказать то, что сказалъ. Среди православныхъ, католическихъ и протестантскихъ богослововъ въ разное время высказывались и теперь высказываются различные взгляды по вопросу о томъ, въ чемъ собственно состоитъ боговдохновенность и что слѣдуетъ считать священнымъ въ библейской письменности. Но имѣя въ виду взглядъ и богослововъ, Л. Толстой долженъ былъ поставить на видъ, что среди православныхъ богослововъ со временъ Оригена, Епифанія, Иеронима, Василія Великаго и Іоанна Златоустаго утвердился взглядъ на боговдохно-

венность, существенно отличный от того, какой онъ навязываетъ церкви. По взгляду православныхъ богослововъ, боговдохновенность и священный характеръ усваются собственно *содержанію* Евангелій. Конечно, изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, будто бы церковь смотрѣла и смотритъ безразлично на все то, во что облачается и въ чемъ выражается это содержаніе. Всякій знаетъ, какая органическая связь существуетъ между мыслью и ея словеснымъ выраженіемъ. Не рѣдко малѣйшее измѣненіе расположенія словъ или малѣйшая замѣна однихъ словъ выраженій другими влечетъ за собою извращеніе и искаженіе самой мысли. Значитъ, коль скоро признается священный характеръ за содержаніемъ Евангелій и вообще за Библіей, то должны считаться неприкосновенными и принятые компетентными людьми стихи и слова, въ коихъ заключено это содержаніе,—неприкосновенными, конечно, не сами по себѣ, а по связи ихъ съ содержаніемъ. Но очевидно далеко не одно и тоже: священность предмета самого по себѣ и неприкосновенность вещи въ силу ея отношенія къ другой.

Неправильно указавши на то, что собственно считаетъ церковь священнымъ въ Евангеліяхъ, графъ Толстой чрезъ то думалъ оправдать произведенную имъ операцію надъ каноническими Евангеліями. Силлогизмъ у него такого рода: церковь-де ошибается, приписывая священный характеръ количеству стиховъ и словамъ Евангелій, а потому вполне позволительно дѣлать съ ними то, что онъ, графъ Толстой, совершилъ. Онъ не сообразилъ при этомъ того, что какъ бы ни смотрѣть на стихи и слова каноническихъ Евангелій, все-таки поступать съ ними такъ, какъ поступилъ авторъ *Новаго евангелія*, непозволительно. Скажемъ даже больше: еслибы кому-либо удалось доказать, что и содержаніе Евангелій небоговдохновенно, и тогда совершенное графомъ Толстымъ должно было бы разсматриваться, какъ дѣло весьма нечистошлотное и заслуживающее безусловнаго осужденія. Вопросъ о боговдохновенности евангельскаго содержанія и о священномъ характерѣ евангельскаго текста,—справедливо говорить о. Едеонскій,—не имѣетъ необходимой связи съ вопросомъ о томъ, каково должно быть отношеніе къ этому евангельскому содержанію и къ этому евангельскому тексту при ихъ

изученіи и пользованіи ими <sup>90)</sup>. Мы почитаемъ Евангелія бого-вдохновенными и священными книгами, а иные могутъ держаться противоположнаго взгляда, т.-е. видѣть въ нихъ произведеніе человѣческое, но въ томъ и другомъ случаѣ отношеніе къ ихъ содержанію и тексту можетъ и должно быть непремѣнно одно. По требованію не только научно развитаго, но и вообще здравого смысла каждый древній памятникъ письменности долженъ быть оберегаемъ отъ измѣненій, поврежденій и искаженій. По отношенію къ содержанію каждаго изъ такихъ памятниковъ позволительна и желательна самая внимательная критика, позволительно и желательно толкованіе этого содержанія, но самое содержаніе древняго документа должно оставаться неприкосновеннымъ со стороны критики и толкователя. Со всяческою заботливостью о неповрежденіи долженъ быть воспроизводимъ и текстъ древнихъ документовъ при размноженіи ихъ тѣмъ или другимъ способомъ. Всякое же другое отношеніе къ древнему памятнику письменности будетъ по меньшей мѣрѣ легкомысленнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что кто-нибудь изъ современныхъ образованныхъ людей занялся изученіемъ *Русской Правды* — этого замѣчательнаго древне-русскаго законодательнаго памятника — и въ результатъ сдѣлалъ-бы слѣдующее: выбросилъ статьи о наказаніяхъ за убійство, замѣнилъ статьи относительно воровства параграфами изъ какого-либо современнаго учебника по уголовному праву, перемѣнилъ названія древнихъ денежныхъ знаковъ на названія теперешнихъ монетъ и въ концѣ концовъ заявилъ бы, что такова именно и была *Русская Правда* въ своемъ первоначальномъ видѣ по мысли древняго законодателя, что все, выброшенное имъ и замѣненное, есть грязь и тина, приросшая къ древнему законодательству въ позднѣйшее время, и что вообще *Русская Правда* въ томъ видѣ, въ какомъ доселѣ существовала, не имѣетъ никакого значенія и не заслуживаетъ никакого вниманія. Какъ были бы встрѣчены подобный трудъ и подобныя заявленія? Несомнѣнно, что люди, понимающіе дѣло, возмущались бы воимъ этимъ и признали бы такое дѣяніе предосудительнымъ, хотя *Русской Правды* и не усвоится священный

<sup>90)</sup> Стран. 18 и 19 въ брошюрѣ: *О новомъ евангелии гр. Толстаго* (Москва, 1887 года).



характеръ. Но графъ Толстой въ своемъ *Новомъ евангеліи* и совершилъ такого рода подлоги, измѣненія и урванія въ отношеніи къ каноническимъ Евангеліямъ и объявилъ ихъ не стоящими вниманія. Продѣлай онъ все это съ какимъ-нибудь современнымъ юридическимъ документомъ — съ духовнымъ завѣщаніемъ напр. и т. п., его привлекли бы къ судебной отвѣтственности и подвергли бы должному наказанію. Между тѣмъ графъ Толстой, совершивши столь же гнусное дѣло съ нашими Евангеліями, находитъ возможнымъ даже хвалиться таковымъ поступкомъ. Не дико ли и не возмутительно ли все это? Итакъ, Д. Н. Толстой не имѣлъ основаній *сочинять* евангеліе, еслибы боговдохновенный характеръ каноническихъ Евангелій и могъ быть отвергнутъ на *достаточныхъ* основаніяхъ, каковыхъ однако не было и нѣтъ...

Напрасно указываетъ графъ Толстой, съ цѣлію подорвать авторитетъ нашихъ Евангелій, на то, что самъ Іисусъ Христосъ не оставилъ послѣ Себя письменнаго изложенія Своего ученія, что Онъ обращался съ Своей проповѣдью къ невѣжественной толпѣ, что будто бы проповѣданное Имъ излагали письменно лица, совѣтъ Его не знавшіе, и что будто бы появленіе Евангелій относится къ очень позднему времени послѣ земной жизни Іисуса Христа.

Что Господь нашъ Іисусъ Христосъ не изложилъ письменно Своего ученія и событій Своей земной жизни, это безспорно. Можно было бы привести не мало разумныхъ соображеній въ пользу той мысли, не разъ высказывавшейся многими богословами, что І. Христу и не подобало прибѣгать къ письменному изложенію Его ученія и главныхъ событій Его жизни. Но то обстоятельство, что І. Христосъ ничего писаннаго Имъ не оставилъ намъ, нисколько не говоритъ, будто бы наши каноническія Евангелія передаютъ въ какомъ-либо отношеніи невѣрно или неточно ученіе и событія земной жизни нашего Спасителя. Непосредственные ученики и слушатели Господа Іисуса Христа имѣли всю возможность надлежаще сохранить въ своей памяти то, что они узнали и чего свидѣтелями были они. Человѣческая память бываетъ способна къ поразительной твердости, когда бываютъ затронуты самые душевные и важные интересы человека, каковы и суть религіозно-нравственные интересы.

Исторія и непосредственный опытъ представляютъ массу примѣровъ въ доказательство этого. Индузы, по свидѣтельству Макса Мюллера и другихъ специалистовъ, сохраняли въ теченіе тысячъ вѣковъ въ своей памяти до 1017 гимновъ, вошедшихъ впоследствии въ составъ Ведъ. То, что образуетъ Талмудъ, сохранилось въ наибольшей своей части въ теченіе тысячъ лѣтъ въ устномъ преданіи съ такой точностью и полнотою, какія невольно поражаютъ насъ. Что же удивительнаго, что рѣчи Иисуса Христа и событія Его жизни могли живо и точно сохраняться въ памяти Его учениковъ и слушателей, пока они не были записаны?

Вопреки увѣренію графа Толстаго, проповѣдь І. Христа была обращена отнюдь не къ невѣжественной толпѣ. Изъ Евангелій видно, что эту проповѣдь слушали и люди, по тогдашнему времени образованные, и что они нерѣдко вступали даже въ споры съ Спасителемъ. Съ другой стороны, люди, не получившіе книжнаго образованія, не рѣдко обладаютъ такой памятью и столь воспримчивымъ разумомъ, что имъ могутъ позавидовать даже весьма образованные люди. Къ тому же, вопреки ложному увѣренію Л. Толстаго, свѣдѣнія объ ученіи и жизни Спасителя передавались некогда путемъ лишь устнаго преданія. Наши четыре Евангелія написаны еще въ 1 вѣкѣ и тогда же они соединены въ одинъ сборникъ. Это весьма основательно доказалъ знаменитый Тишендорфъ, брошюра коего: *Когда написаны были наши Евангелія* была переведена и на русскій языкъ<sup>1)</sup>. За несомнѣнную вѣрность мнѣнія Тишендорфа говорятъ писанія не только Игнатія Богоносца, Варнавы, Поликарпа Смирнскаго, Папія, Кедрета, Иустина мученика и другихъ, жившихъ въ концѣ 1 и въ половинѣ 2 вѣка, но и еретиковъ. Остановимся ли мы на Василидѣ, жившемъ между 65 и 135 годами, мы видимъ, что онъ знаетъ уже Евангелія отъ Луки и Іоанна. Это видно до очевидности изъ тѣхъ евангельскихъ изреченій, которыя онъ приводитъ. Остановимся ли мы на еретикѣ Валентинѣ, умершемъ около 160 г., мы убѣждаемся въ томъ, что онъ читалъ всѣ четыре каноническія Евангелія. Онъ самую терминологию для своей системы заимствовалъ изъ Евангелія св. Іоанна Богослова. Что же касается до Марціона, жившаго въ половинѣ 2 же вѣка, то онъ не только знаетъ

<sup>1)</sup> Въ «Правосл. Обзорѣнн» за 1865 г., № 7 и 9.

наши каноническія Евангелія, но подобно графу Толстому старался для своихъ цѣлей даже извращать ихъ текстъ и смыслъ. Св. Иринеи Лионскій потому имѣлъ полное право сказать: „столь велика достовѣрность нашихъ Евангелій, что сами еретики воздаютъ имъ свидѣтельство и, исходя отъ нихъ, каждый изъ нихъ старается подтвердить свое ученіе“<sup>92)</sup>. Далѣе, сами язычники свидѣлствуютъ о раннемъ происхожденіи нашихъ Евангелій. Достаточно указать на Цельса, этого злѣйшаго противника христіанской религіи, писавшаго противъ ней около 150 года. Онъ признаетъ наши каноническія Евангелія произведеніями учениковъ Спасителя, имѣющими безусловный авторитетъ въ глазахъ членовъ христіанской церкви, а потому въ своей полемикѣ противъ христіанской вѣры и ссылается только на эти Евангелія. „Все то, что мы излагаемъ, говоритъ онъ, мы извлекли изъ вашихъ же писаній“<sup>93)</sup>. Можно было бы привести еще нѣсколько иныхъ доказательствъ въ пользу происхожденія нашихъ каноническихъ Евангелій въ 1 вѣкѣ, но достаточно и приведенныхъ. Замѣчательно, что и нѣкоторые изъ крайнихъ раціоналистовъ, для коихъ неудобно признавать столь раннее происхожденіе нашихъ Евангелій, вынуждаются допустить его. Такъ Гольцманъ касательно синоптическихъ евангелій замѣчаетъ слѣдующее: „результаты нашихъ изысканій по вопросу о времени составленія синоптическихъ евангелій въ сущности изумительно сходятся съ данными, какія въ этомъ отношеніи представляетъ церковное преданіе. Евангелія наши написаны между 60—70 годами перваго вѣка въ томъ порядкѣ, въ какомъ помѣщаетъ ихъ канонъ“<sup>94)</sup>. Известный же ученый Кеймъ, тоже приверженецъ раціоналистической точки зрѣнія, долженъ былъ признать, что и четвертое Евангеліе написано въ концѣ 1 вѣка.

Но воль скоро три наши каноническія Евангелія написаны въ началѣ второй половины перваго вѣка, то, значить, со времени крестной смерти и воскресенія Господа І. Христа протекло менѣе тридцати лѣтъ до появленія священной письменности о Немъ. Развѣ могло сколько-нибудь забыться втеченіе столь краткаго

<sup>92)</sup> Сочиненія св. Иринея въ русскомъ переводѣ о. Преображенскаго, стр. 310.

<sup>93)</sup> См. во 2 книгѣ, гл. 27 въ *Contra Celso*. Оригена.

<sup>94)</sup> Стр. 414 въ сочиненіи: *Die Synoptischen Evangelien*.

времени то, что известно было касательно учения и жизни Спасителя? Забвение этого тѣмъ невозможно, что въ устномъ непрерывномъ преданіи очевидцевъ и слушателей Иисуса Христа постоянно оживлялись и укрѣплялись воспоминанія о Его рѣчахъ и о событіяхъ Его жизни. Но, говоритъ графъ Толстой, Евангелія писались лицами, вовсе не видавшими никогда Иисуса Христа. Понятно, зачѣмъ настаиваетъ на этомъ творецъ *Новаго евангелія*—евангелія пантеизма и социализма: онъ хочетъ набросить тѣнь на достовѣрность сообщаемого въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ. Допустимъ, что эти послѣднія дѣйствительно всѣ написаны людьми, никогда не видавшими и не слышавшими Спасителя. Изъ этого однако никакъ не слѣдуетъ, будто бы написанное ими несоотвѣтствуетъ дѣйствительности. Во-первыхъ, потребныя свѣдѣнія они могли получить лишь отъ тѣхъ, кто былъ очевидцемъ и слушателемъ Спасителя. Во-вторыхъ, еслибы они допустили въ своихъ писаніяхъ что-либо неправильное и неточное, ихъ писанія не пріобрѣли бы столь рано авторитета въ мнѣніи представителей и членовъ церкви, большинство которыхъ или знало І. Христа и Его ученіе непосредственно, или имѣло вѣрныя свѣдѣнія о немъ отъ очевидцевъ и слушателей Его. Между тѣмъ, графъ Толстой говоритъ ложь, утверждая, будто бы Евангелія написаны лицами, вовсе не знавшими І. Христа. Писателемъ перваго каноническаго Евангелія по всѣмъ неоспоримымъ даннымъ былъ непосредственный, ученикъ І. Христа Маттеей, носившій также имя Левія. Тоже должно сказать и о писателѣ четвертаго Евангелія: авторъ его—возлюбленный ученикъ Господа І. Христа апостолъ Іоаннъ. Остальныя два Евангелія писаны были лицами, примыкавшими къ непосредственнымъ ученикамъ І. Христа и слѣдовательно передававшими слышанное отъ нихъ.

Все это, говоря за несомнѣнный авторитетъ нашихъ каноническихъ Евангелій, въ то же время ниспровергаетъ доводы графа Толстаго, которыми онъ старается оправдать совершенное имъ извращеніе нашихъ каноническихъ Евангелій. Неправильно утверждаетъ онъ для своего оправданія и то, будто бы появилось болѣе сотни различныхъ редакцій повѣствованія о жизни и ученіи І. Христа прежде, чѣмъ церковь выбрала изъ нихъ сперва три Евангелія, а потомъ и четвертое, и будто бы, изби-

рая лучшее, церковь не могла избѣжать того, чтобы вмѣстѣ съ хорошимъ не взять и нехорошаго. Мы уже видѣли, что наши каноническія Евангелія появились скоро послѣ смерти и воскресенія Спасителя, что они были написаны безусловно компетентными лицами и что они скоро приобрѣли во всей церкви священный авторитетъ. Откуда же взялъ графъ Толстой, будто бы церковь употребляла какія-то усилія въ выборѣ Евангелій и могла принять не безусловно безупречныя повѣствованія? Тѣ многочисленныя писанія, о которыхъ говоритъ Л. Толстой, суть апокрифическія писанія, явившіяся уже послѣ появленія по крайней мѣрѣ первыхъ нашихъ Евангелій и въ подражаніе имъ. Въ настоящее время является безспорною та истина, что каноническія Евангелія служили всегда основою для апокрифовъ. Возьмемъ ли мы Евангеліе евреевъ, Евангеліе египтянъ, Евангеліе апостола Петра, или другой какой-либо изъ древнѣйшихъ апокрифовъ, мы увидимъ, что всё они суть не иное что, какъ компиляціи, болѣе или менѣе искусственно составленныя поддѣлки синоптическихъ евангелій. Возьмемъ для примѣра повѣствованіе, извѣстное подъ названіемъ *Актвъ Пилата*, подлинное названіе котораго было открыто Тишендорфомъ. Изучая внимательно это сочиненіе, находимъ въ немъ искусно намѣченныя сближенія между описаніемъ суда надъ І. Христомъ и нѣкоторыми подробностями изъ повѣствованія св. евангелиста Іоанна. Во всемъ же томъ, что касается распятія и воскресенія Господня, повѣствованіе сближается съ текстомъ трехъ первыхъ евангелистовъ. Очевидно, что неизвѣстный авторъ этого творенія имѣлъ подъ руками всё наши четыре Евангелія и подражалъ имъ. Имѣя это въ виду, мы должны сказать, что появленіе и существованіе подобныхъ апокрифовъ скорѣе всего свидѣтельствуетъ о томъ, что Евангелія наши суть подлинно апостольскія произведенія и что церковь изначала же дорожила ими, какъ священной письменностью. Еслибы этого не было, тогда не было бы у разныхъ лицъ и побужденій поддѣлываться подъ эти произведенія. Церковь, очевидно, изначала же строго и точно отличала наши четыре Евангелія отъ всѣхъ поддѣлокъ подъ нихъ. Это ясно для всякаго уже изъ того одного, что писатели церкви самаго перваго періода ея цитируютъ только эти Евангелія и говорятъ только объ нихъ, какъ единственно авторитетныхъ. Если же

позже некоторые церковные писатели, какъ наприм. Климентъ александрійскій, приводилъ многія мѣста изъ нѣкоторыхъ апокрифическихъ книгъ, какъ напр. изъ *Црповѣди ап. Петра*, то и это обстоятельство отнюдь не свидѣтельствуетъ о томъ, будто бы церковь когда-либо не считала священными лишь четыре Евангелія и поставила на одну доску съ ними разные апокрифы. Дѣло въ томъ, что Климентъ александрійскій самъ указываетъ несоизмѣримую разницу по важности и достовѣрности между а) преданіями, способными заключать въ себѣ среди большой кучи мусора нѣсколько частицъ золота, и б) Божественными писаніями—Евангеліями<sup>95</sup>). Снова умѣстно спросить: при такомъ положеніи дѣла не напрасно ли толковать о томъ, что церковь должна была выбирать Евангелія изъ сотни разныхъ писаній и могла прихватить съ хорошимъ и дурное? Ничего подобнаго не было и не могло быть. Церковь, принявши отъ апостоловъ Евангелія, всегда хранила ихъ и никогда не смѣшивала съ апокрифическими писаніями. Если же она лишь въ 4 вѣкѣ канонизовала ихъ, то сдѣлала это, между прочимъ, для того, чтобы при все возрастающемъ числѣ христіанъ, оградить мало свѣдущихъ изъ нихъ отъ всякой возможности принять за подлинныя Евангелія разныя поддѣлки подъ нихъ, исходящія отъ еретиковъ.

Представляется, повидимому, болѣе серьезною ошибкою графа Толстаго на то, что избранныя церковію Евангелія въ продолженіе вѣковъ были исправляемы и дополняемы, что всѣ Евангелія 4 вѣка, дошедшія въ рукописяхъ до насъ, были написаны почеркомъ непрерывнымъ, безъ пунктуаций, что они заключаютъ въ себѣ до 50,000 вариантовъ.

Что въ первы текстъ евангельскій исправлялся, коль скоро переписчики портили его, это вполне естественно. Другихъ же какихъ-либо исправленій исторія евангельскаго текста не знаетъ. О дополненіяхъ же евангельскаго текста какими-либо вставками, способными въ чемъ-либо измѣнять содержаніе евангельскаго повѣствованія и придавать ему иной смыслъ, и рѣчи не должно бы быть. Между тѣмъ, графъ Толстой въ сочиненіи своемъ: *Въ чемъ моя вѣра* приводитъ примѣръ одной вставки, очень пови-

<sup>95</sup>) См. *Libr. VI и VII въ Stromata* его.

димому возмущающей его. Вставку эту онъ указываетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Я говорю вамъ, что всякій, гнѣвающийся на брата своего напрасно, подлежитъ суду (Матѳ. 5, 22). Л. Толстому хочется во что бы то ни стало доказать, будто бы Иисусъ Христосъ воспрещалъ всякій гнѣвъ, противъ кого бы онъ ни былъ направленъ. Слово: *напрасно*, стоящее въ евангельскомъ текстѣ, весьма неприятно ему, и вотъ онъ, къ своей радости, открылъ, при помощи Гризбаха и Тишендорфа, что это слово встрѣчается не во всѣхъ спискахъ Евангелій. Совершивши это открытіе, Л. Н. Толстой не безъ пафоса говоритъ слѣдующее: „то слово, которое нарушало весь смыслъ ученія Христа, есть прибавка, сдѣланная еще въ 5 вѣкѣ и не вошедшая въ лучшія списки Евангелія. Нашелся, значитъ, человекъ, который вставилъ это слово, и нашлись люди, одобрившіе эту вставку, хотя Христосъ не сказалъ и не могъ сказать этого ужаснаго слова“<sup>9)</sup>. Еслибы графъ Толстой поосновательнѣе изучилъ дѣло и не гонялся только за торжествомъ своихъ предвзятыхъ идей, то онъ не сказалъ бы того, что сказалъ. Еще Августинъ замѣчалъ, что слова: *ἐκὸν* (безразсудно, напрасно) не встрѣчается въ бывшихъ у него подъ руками греческихъ манускриптахъ<sup>10)</sup>. Но откуда же извѣстно графу Толстому, что слово: *напрасно* вставлено въ евангельскій текстъ въ 5 вѣкѣ? Извѣстно совсѣмъ другое, а именно то, что слово это встрѣчается въ питаціяхъ церковныхъ писателей 2 вѣка и въ большей части древнихъ переводовъ. Значитъ можно думать и такъ, что слово: *напрасно* сперва стояло въ евангельскомъ текстѣ, а затѣмъ опущено въ нѣкоторыхъ спискахъ. Почему опущено разсматриваемое слово, это до извѣстной степени можно видѣть изъ объясненій Августина же. Замѣчая, что было бы правильнѣе опустить слово: *ἐκὸν*, Августинъ говоритъ, что гнѣвъ вѣдъ и безъ того не воспрещается же абсолютно и безъ всякой оговорки, что гнѣвъ приписывается даже І. Христу (Марк. 3, 5), что гнѣвъ самъ по себѣ не есть ненависть и прочее. Утверждать, будто бы Иисусъ Христосъ не могъ сказать и не сказалъ слова: *напрасно*, какъ это дѣлаетъ графъ Толстой, значитъ брать на себя чересчуръ

<sup>9)</sup> Стр. 86 въ книгѣ: *Worin besteht mein Glaube!*

<sup>10)</sup> *Retract.* 1, 19 и др.

много. Утверждать это было бы дозвоительно лишь в томъ случаѣ, еслибы дѣйствительно всякій гнѣвъ, во всѣхъ случаяхъ и во всѣхъ формахъ его проявленія былъ противонаправственнымъ явленіемъ. Но доказать это графу Толстому не удалось и не можетъ удасться, какъ бы онъ ни изворачивался. Всѣ его софизмы разбиваются уже о тотъ неоспоримый фактъ, что самъ І. Христосъ гнѣвался, на кого и когда должно было (Марк. 3, 1—5). Коль скоро гнѣвался самъ І. Христосъ, у Котораго не было розни между Его ученіемъ и Его поведеніемъ, то значить, Онъ дѣйствительно могъ воспрепятствовать и воспрепятствуетъ лишь неправедный гнѣвъ. Совсѣмъ другой вопросъ: всякій ли человекъ способенъ не преступать границы праведнаго гнѣва<sup>98)</sup>. Такимъ образомъ, графу Толстому вовсе не удалось доказать, будто бы впродолженіе вѣковъ дѣлались вставки въ наши каноническія Евангелія. Скажу даже, что еслибы и довелось ему доказать, что слово: *напрасно* или какое-нибудь другое слово несомнѣнно вставлено впоследствии въ евангельскій текстъ, изъ этого вовсе не слѣдовало бы, будто бы онъ въ правѣ былъ возлагать наши Евангелія на своего рода Прокустово ложе и извращать ихъ текстъ и смыслъ. Дѣло въ томъ, что церковь не допустила бы и не допускаетъ въ своихъ Евангеліяхъ существованія такой вставки, которая сколько-нибудь противорѣчитъ догматическо-нравственному смыслу и исторической правдѣ Евангелій.

По вопросу о многочисленныхъ вариантахъ, встрѣчающихся въ древнѣйшихъ евангельскихъ манускриптахъ, графу Толстому уже сдѣланы были весьма основательныя указанія<sup>99)</sup>, и потому намъ остается воспроизвести сущность ихъ для нашихъ читателей.

Въ древнѣйшихъ рукописяхъ новозавѣтной священной письменности вообще и въ частности въ Евангеліяхъ дѣйствительно находится очень значительное количество вариантовъ или разночтеній. Многіе изъ нихъ вошли въ новозавѣтныя рукописи очень рано, такъ что на нихъ жаловался еще Оригенъ въ первой по-

<sup>98)</sup> Еслибы запрещать *всякій* гнѣвъ на томъ основаніи, что люди *способны* переходить за границы праведнаго гнѣва, тогда слѣдовало бы запрещать имъ даже ѣсть и пить, такъ какъ люди способны и здѣсь нарушать норму.

<sup>99)</sup> Стран. 10—15 въ вышеупомянутой брошюрѣ о. Елеонскаго.



ловинѣ 3 вѣка. Онъ же указалъ и причины присутствія этихъ вариантовъ. Причины эти — небрежность переписчиковъ и дерзость нѣкоторыхъ непрошенныхъ исправителей текста. Но, конечно, были еще иныя причины, изъ коихъ достаточно указать на большую трудность снимать совершенно точныя копиі съ старинныхъ оригиналовъ. Это многіе знаютъ по собственному опыту и теперь.

Варианты или разночтенія критика раздѣляетъ на ненамѣренные и намѣренные. Къ первымъ относятся варианты, которые невольно допускаются при перепискѣ и особенно при письмѣ подѣ диктовку. Это—собственно ошибки или глаза, когда замѣняются одна другою литеры, сходныя по начертанію, или ошибки слуха при письмѣ подѣ диктовку, когда смѣшиваются и ставятся одно вмѣсто другаго слова совуичныя, или ошибки памяти, причемъ синонимическія употребляются одно взаимѣя другаго, или одно и тоже слово записывается дважды, или же измѣняются напр. времена и наклоненія глаголовъ. Такихъ ненамѣренныхъ разночтеній очень много, и нѣкоторыя изъ нихъ представляются очень значительными. Такъ напримѣръ, въ одномъ изъ евангельскихъ манускриптовъ недостаетъ послѣдней половины 19 стиха въ 5 главѣ Евангелія отъ Маттея. Этотъ значительный по объему пропускъ есть несомнѣнно результатъ ошибки глаза, такъ какъ пропущенная половина стиха оканчивается тѣми же словами, какими заканчивается и первая. Слова эти: „въ царствіи небесномъ“. Что касается вариантовъ или разночтеній, допущенныхъ съ намѣреніемъ, то ихъ также очень много встрѣчается въ древнихъ рукописяхъ Евангелій и прочихъ новозавѣтныхъ писаній. Въ числѣ этихъ разночтеній на первомъ планѣ стоятъ орфографическія, грамматическія и другія незначительныя филологическія измѣненія первоначальнаго текста. Такъ напримѣръ, вмѣсто первоначальной формы Кафарваооѹм (Матѣ. 15, 39), поставлено въ рукописяхъ Каперваооѹм и проч. Большая часть подобныхъ вариантовъ возникла съ цѣлію устранить изъ текста необычныя и устарѣвшія слова и выраженія и придать ему колоритъ современной переписчикамъ греческой рѣчи. Далѣе, къ числу намѣренно возникшихъ разночтеній относятся такія, которыя имѣютъ истолковательное или пояснительное значеніе. Такъ, у еванг. Марка 12, по первоначальному тексту читается:

„позволительно ли давать Кесарю или нѣтъ“? Но въ нѣкоторыхъ рукописяхъ, вмѣсто κίϋϋου (название греческой монеты), поставлено ἐπίκεράλιον, что означаетъ поголовную или подушную подать. Встрѣчаются, вѣдѣмъ, разночтенія, допущенныя для устранения поводовъ къ неправильнымъ въ догматическомъ смыслѣ представленіямъ. Такъ, у ев. Луки 2, 33 вмѣсто ὁ πατήρ αὐτοῦ въ нѣкоторыхъ рукописяхъ поставлено ἰωσήφ.

Итакъ, справедливо, что древнѣйшія, дошедшія до насъ, рукописи священной письменности заключаютъ въ себѣ значительное число вариантовъ, происшедшихъ вслѣдствіе указанныхъ причинъ. Но основательно-ли въ виду этихъ разночтеній утверждать, будто бы новозавѣтный текстъ не заслуживаетъ довѣрія и будто бы даже необходимо дѣлать съ нимъ то, на что отважился самоувѣренный графъ Толстой? Отнюдь нѣтъ. Дѣло въ томъ, что хотя и много вариантовъ въ новозавѣтномъ текстѣ и въ частности въ евангельскомъ, но почти всѣ они касаются болѣе или менѣе незначительныхъ частности и нисколько не измѣняютъ основнаго догматическо-нравственнаго и историческаго содержанія Новаго Завѣта. Это положеніе не тенденціозно и не голословно. Оно опирается, между прочимъ, на свидѣтельство современныхъ намъ англійскихъ критиковъ Весткотта и Горта. Эти ученые—люди безпристрастные и серьезные, болѣе всего дорожащіе истиною. Но они-то и говорятъ, что многочисленные варианты въ новозавѣтномъ библейскомъ текстѣ незначительны по *существо* своему. Свой выводъ изъ произведенныхъ ими научныхъ изслѣдованій они подтверждаютъ безспорными числовыми данными. Если изъ общаго количества вариантовъ, говорятъ они, выдѣлить тѣ, которые никогда не находили и никогда не найдутъ доступа въ печатныя изданія, то отношеніе словъ текста, подлежащихъ критикѣ, къ словамъ, ей не подлежащихъ, выразится отношеніемъ 1 къ 8, такъ что семь восьмыхъ новозавѣтнаго текста представляются вѣрными. Если, затѣмъ, изъ этой одной восьмой, подлежащей критикѣ, исключить всѣ тѣ, очевидно, неправильные варианты, которые вошли въ печатныя изданія вслѣдствіе неумѣлаго отношенія къ дѣлу прежнихъ издателей, то одна восьмая сократится до  $\frac{1}{60}$ . Если, наконецъ, изъ этого остатка устранить варианты, касающіяся орфографіи, пропусковъ, или прибавленій члена къ собственнымъ

именамъ, то одна шестидесятая ниспущается до одной тысячной доли ( $\frac{1}{1000}$ ). Что же касается вариантовъ чисто догматическаго характера, то ихъ число крайне ограничено. Уклоненія эти притомъ легко устраняются, такъ какъ сомнительные варианты объясняются и восполняются многочисленными параллельными мѣстами, совершенно ясными и неподлежащими ни малѣйшему сомнѣнію. Въ числу такихъ сомнительныхъ вариантовъ относятся напр. въ начальныхъ словахъ еванг. Марка: „начало Евангелія Иисуса Христа, Сына Божія“ послѣднія два слова. Въ однихъ манускриптахъ эти слова есть, а въ другихъ ихъ нѣтъ. Но замѣнь этого наименованіе Иисуса Христа *Сыномъ Божиимъ* встрѣчается въ другихъ мѣстахъ четвероевангелія и во всѣхъ извѣстныхъ намъ евангельскихъ манускриптахъ. Такимъ образомъ существенное содержаніе евангельскаго текста остается незатронутымъ разночтеніями, и потому мы въ правѣ смотрѣть на существующій теперь евангельскій текстъ, какъ на первоначальный и нисколько неповрежденный въ существенномъ и главномъ отношеніи.

Правда, древнѣйшія новозавѣтныя рукописи, лежація въ основаніи печатныхъ изданій Новаго Завѣта, не восходятъ ранѣе четвертаго вѣка. Поэтому можно, повидимому, предположить что въ предшествовавшее время первоначальный текстъ новозавѣтныхъ писаній былъ поврежденъ и въ такомъ видѣ сохранился въ дошедшихъ до насъ сравнительно позднѣйшихъ рукописяхъ. А если такъ, то къ послѣднимъ, въ силу этого предположенія, нельзя относиться съ полнымъ довѣріемъ. Но это-то предположеніе и недопустимо. Хотя манускрипты евангельскаго текста, дошедшіе до насъ, принадлежатъ лишь 4 вѣку, однакожь этотъ самый текстъ въ болѣе или менѣе значительныхъ отдѣлахъ своихъ сохранился до насъ отъ временъ *болѣе раннихъ* въ твореніяхъ Тертуліана, Иринея, Кипріана и другихъ, а особенно въ истолковательныхъ сочиненіяхъ на Новый Завѣтъ, какъ то, между прочимъ, сочиненія Оригена. Въ комментаріяхъ этого ученѣйшаго богослова протолкованы, между прочимъ, Евангелія. Значительные отдѣлы этихъ толкованій дошли до насъ. Въ нихъ, такимъ образомъ, лежатъ предъ нами образцы текста, которымъ пользовались даже во второмъ вѣкѣ. Но каковъ же этотъ текстъ? Если сравнимъ его съ текстомъ рукописей 4 вѣка и печатнымъ, то окажется, что въ главномъ и общемъ всѣ эти

тексты, какъ древнѣйшіе, такъ и позднѣйшіе, совпадаютъ. Изъ этого слѣдуетъ опять таки то, что евангельскій текстъ, которымъ мы владѣемъ, есть первоначальный и неповрежденный.

А если такъ, то Л. Толстому оставалось лишь пользоваться этимъ текстомъ, а не подвергать его насильственной ломкѣ и произвольному истолкованію *вкривъ и вкось*<sup>100)</sup>. Но, — говорить онъ въ защиту свою, — въ Евангеліяхъ весьма много стиховъ, содержащихъ рассказы о чудесныхъ событіяхъ и ссылки на пророчества, а такіе стихи есть лишніе стихи, такъ какъ они не относятся къ существу ученія Иисуса Христа и не могутъ служить ни къ подтвержденію, ни къ уясненію этого ученія.

Л. Толстой съ непостижимой ненавистью относится къ сверхъестественному элементу въ нашихъ Евангеліяхъ: чудеса представляются ему рѣшительно-невозможными и совершенно-противными разуму. Уже было замѣчено нами, что такой взглядъ на чудо не мирится ни съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, ни съ трезвымъ взглядомъ на міръ и дѣйствующіе въ немъ силы и законы. Теперь замѣтимъ, что взглядъ Толстаго *противонаученъ*, хотя бы онъ самъ и другіе считали этотъ взглядъ единственно научнымъ. Коль скоро достовѣрность евангельскихъ свидѣтельствъ, какъ мы видѣли, неоспорима, а между тѣмъ Евангелія ясно для всякаго повѣствуютъ о чудесныхъ событіяхъ, то съ строго научной точки зрѣнія странно оспаривать не только возможность, но и самую дѣйствительность этихъ событій. Положительная наука изучаетъ то, что есть или было, и вовсе не призвана разсуждать на основаніи *априорныхъ* данныхъ о томъ, что невозможно и не должно быть. Съ точки зрѣнія положительной науки опытъ есть единственный источникъ и критерій

<sup>100)</sup> Въ рукописномъ изложеніи *Предисловія къ новому евангелію* графъ Толстой ссылается еще на то, что переводъ Евангелія съ оригинальнаго греческаго текста сдѣланъ неправильно. Что нашъ переводъ евангельскаго текста не вездѣ точенъ, это можно видѣть и изъ сочиненія г. профессора А. А. Некрасова: *Чтеніе греческаго текста святыя Евангелій* (Казань, 1888 года). Но изъ этого же солиднаго наслѣдованія видно какъ то, что эти неточности перевода не извращаютъ догматическо-нравственнаго смысла евангельскаго текста, такъ и то, что графъ Толстой — плохой знатокъ греческаго языка и что не ему брать на себя столь непосильный для него трудъ надлежащаго исправленія существующаго у насъ перевода оригинальнаго текста Евангелій... Впрочемъ, *настоящей* задачей графа Толстаго было всячески исказать этотъ текстъ въ угоду своимъ воззрѣніямъ, а не исправлять.

знанія. Но, конечно, подѣ опытнымъ даннымъ нельзя разумѣть только того, въ чемъ каждый непосредственно можетъ удостовѣриться. Значеніе опытнаго даннаго долженъ имѣть и имѣть *всякій* фактъ, когда бы и гдѣ бы онъ ни случился, если только онъ засвидѣтельствованъ компетентными людьми, имѣвшими полную возможность наблюдать его и вообще какъ-либо убѣдиться въ его несомнѣнной реальности. Пусть какой-либо фактъ разъ когда-либо совершился и затѣмъ никогда послѣ не повторялся, фактъ остается фактомъ, съ которымъ положительная наука обязана считаться. Въ опытныхъ наукахъ, согласно съ ихъ сущностью и задачей, фактъ долженъ имѣть преимущество предъ *всякой* теоріей и вообще предъ *всякими* теоретическими выкладками. „Фактъ, хорошо засвидѣтельствованный, говоритъ Навиль, имѣть преимущество предъ *всѣми* законами, извѣстными въ наукѣ“<sup>101)</sup>. Это и понятно: научныя истины суть индуктивныя истины, т.-е. добытыя путемъ ограниченного опыта, а потому онѣ и не могутъ имѣть характера всеобщности и абсолютности. „Все, что мы знаемъ изъ конечнаго опыта, говоритъ Девонсъ, можетъ ввести насъ, какъ показываетъ теорія вѣроятностей, въ заблужденіе, и только *безконечный* опытъ могъ бы ручаться за достовѣрность *всякой* индуктивной истины“<sup>102)</sup>. Согласно съ Девонсомъ говоритъ знаменитый химикъ Брукъ слѣдующее: „исключая области чистой математики, мы не можемъ съ положительной научной точки зрѣнія сказать, что то или другое явленіе невозможно, пока не узнаемъ *всего* во вселенной“<sup>103)</sup>. Отсюда то истинные люди науки, которымъ естествознаніе обязано самыми блестящими своими успѣхами, не рѣшились отвергать дѣйствительности евангельскихъ чудесъ, исходя изъ данныхъ положительной науки. Мало того: нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр. знаменитый Юлій Майеръ, въ своихъ естественно-научныхъ чтеніяхъ энергически боролся съ отрицающими зачатіе пріснодѣвы Маріи едиnorodнаго Сына Божія и другія чудесныя событія евангельской исторіи.

<sup>101)</sup> Стран. 57 въ сочиненіи: Логика гипотезы.

<sup>102)</sup> Стран. 199 въ сочиненіи: Основы науки.

<sup>103)</sup> См. 7 кв. за 1870 г. журнала: The Quarterly Journal of Science.

Изъ всего этого видно, что Л. Толстой совершенно произвольно объявляетъ евангельскія чудеса противными разуму и невозможными <sup>104)</sup>. Еслибы онъ неоспоримо доказалъ, что эти чудеса не достаточно засвидѣтельствованы исторически и что они суть не иное, что нагъ замышленіе чье-либо, тогда былобы другое дѣло. Между тѣмъ, онъ этого даже не попытался сдѣлать конечно потому, что ясно сознаеть неосуществимость подобнаго труда. Не смотря однако на это, онъ отбросилъ и недопустилъ въ свое *новое евангеліе* разсказовъ даже о такихъ чудесныхъ событіяхъ, безъ которыхъ духъ и характеръ всего евангельскаго повѣствованія извращается. Видъ графъ Толстой можетъ увѣрить только полныхъ невѣждъ въ томъ, будтобы чудеса не относятся къ существу ученія Иисуса Христа и не служатъ ни подтвержденіемъ, ни уясненіемъ этого ученія. Кто читалъ Евангелія и вдумывался безъ предвзятой мысли въ смыслъ ихъ повѣствованія, тотъ знаетъ, что потому Господь Иисусъ Христосъ неоднократно и ссылался на совершаемыя Имъ чудеса (Мате. 10, 2—5), что они относятся къ существу Его ученія, уясняютъ это ученіе и подтверждаютъ. Центральный пунктъ ученія Иисуса Христа заключается въ томъ, что Онъ есть *чудесное* явленіе, а именно: однородный Сынъ Божій, вочеловѣчившійся ради спасенія людей (Мате. 16, 13—19 и др.). Не очевидно-ли для всякаго, что совершавшіяся съ Спасителемъ и Имъ Самимъ чудеса подтверждаютъ и уясняютъ ту истину, что Онъ дѣйствительно Богочеловѣкъ и Спаситель челоуѣчества? Съ другой стороны не самъ ли графъ Толстой говорить, что ученіе Иисуса Христа есть *самое чистое и самое совершенное* метафизическое и этическое ученіе, что *никогда* мысль челоуѣческая не поднималась *выше* этого ученія и что *никогда* никакая высокая дѣятельность ума челоуѣческаго не обнаруживалась *вне* его? Если все это онъ говоритъ искренно и если мы въ правѣ принимать слова его не за какую-либо нарочито раздутую фразу, то сказанное имъ касательно достоинствъ ученія Иисуса Христа *необходимо* предполагать, что

---

<sup>104)</sup> Что касается до чудесъ, съ коими мы встрѣчаемся въ исторіи *кажд.* языческихъ религій, то во первыхъ они исторически не засвидѣтельствованы, а во вторыхъ, почти всѣ они лишены *подобающаго истиннымъ чудесамъ* религиозно-нравственнаго характера...

самое это ученіе есть явленіе вполне чудесное, то-есть отнюдь не изъяснимое изъ однихъ чисто-человѣческихъ способностей и средствъ. Очевидно, виновникомъ столь необычайнаго, *съ сумности чисто-чудеснаго*, ученія могъ быть только Богочеловѣкъ. Не странно-ли послѣ этого, что графъ Толстой не усматриваетъ связи между ученіемъ и чудесами Спасителя? Связь эта, если такъ можно выразиться, есть связь чудесности ученія и дѣла <sup>103</sup>).

Далѣе, Л. Н. Толстой прибѣгаетъ къ очень ловкому и едва ли чисто плотному маневру, чтобы оправдывать свое насмѣваніе и искаженіе нашихъ каноническихъ Евангелій и расположить въ свою пользу простодушныхъ читателей. Изволите видѣть: онъ не смотритъ на эти Евангелія ни какъ на книги святыя, упавшія прямо съ неба (а вѣтоже думаетъ, что они упали прямо съ неба?), ни какъ на историческіе памятники религіозной литературы и потому-де онъ предостерегаетъ своихъ читателей какъ противъ точки зрѣнія богословской, такъ и противъ точки зрѣнія и исторической, родственныхъ между собой. Ему Л. Толстому, Евангелія дороги-де постольку, поскольку его разумъ открытъ въ нихъ указаніе смысла жизни. Очевидно, этими *хитрыми* словами онъ хочетъ доказать, будтобы онъ имѣлъ полное право такъ передѣлать въ своемъ изложеніи наши Евангелія, чтобы они служили раскрытіемъ только того смысла жизни, какой онъ навязалъ имъ насильственно.

Но напрасно Л. Толстой пытается защитить незащитимое и доказать недоказуемое. Допустимъ даже, будтобы онъ именно въ Евангеліяхъ отыскалъ тотъ взглядъ на жизнь, котораго онъ держится. Изъ этого вытекало бы для него только то слѣдствіе, что онъ въ состояніи осмыслить свою жизнь и направить ее къ достиженію такой-то цѣли. Но какъ же вяжется съ открытіемъ въ Евангеліяхъ указанія на смыслъ жизни передѣлка и искаженіе этихъ Евангелій? Это непостижимо. Передѣлка и якобы исправленіе евангельскаго текста, на которыя отважился графъ Толстой, скорѣе всего свидѣтельствуютъ о томъ, что онъ стремился усвоить Евангеліямъ собственныя свои воззрѣнія на смыслъ жизни.

<sup>103</sup>) Связь эта столь органическая, что графъ Толстой, отвергну чудесна дѣла І. Христа, отвергъ и Его ученіе *подлинными* его *словами* манхейстически-соціалистическимъ ученіемъ.

На самомъ дѣлѣ оно такъ и есть. Онъ отважился на поддѣлку и на искаженіе Евангелій только для того, чтобы пользуясь авторитетомъ ихъ, распространить успѣшнѣе въ довѣрчивой публикѣ свои пантентически—соціалистическія идеи. Такъ какъ весь характеръ Евангелій и заключенное въ нихъ міровоззрѣніе безусловно противоположны этимъ идеямъ, то Толстому и нужно было для достиженія своей цѣли передѣлать и исказить содержаніе Евангелій. Но, говоритъ графъ Толстой, каноническія Евангелія со стороны своего содержанія подвергались въ продолженіе 1800 лѣтъ поддѣлкамъ съ цѣлю уничтожить смыслъ заключеннаго въ нихъ ученія, и потому онъ вынуждался возстановить первоначальное и подлинное ученіе Иисуса Христа. Уже было говорено о томъ, что евангельскій текстъ въ существенномъ и главномъ безупреченъ, а потому теперь спросимъ графа Толстаго о томъ, откуда же и какъ узналъ бы все это онъ, если отбрасывать историческую точку зрѣнія? Вѣдь только при *самомъ совершенномъ* знаніи всей до *мельчайшихъ* подробностей исторической судьбы ученія Иисуса Христа и евангельскаго текста можно говорить, что первоначальное и подлинное ученіе Иисуса Христа было таково-то и что оно въ евангельскомъ своемъ изложеніи подверглось тогда-то такимъ-то измѣненіямъ и поддѣлкамъ. Если же руководиться только „свѣтомъ своего разума“, игнорируя историческую сторону дѣла, какъ объ этомъ заявляетъ Толстой, тогда нельзя знать не только того, каковымъ первоначально было ученіе Иисуса Христа, но и того, жилъ-ли онъ и училъ-ли чему-нибудь на самомъ дѣлѣ. Значить, если графъ Толстой утверждаетъ, будтобы ему извѣстно первоначальное и подлинное ученіе Спасителя и позднѣйшее искаженіе его <sup>106)</sup>, то онъ самъ становится на чисто-историческую точку зрѣнія и самъ же подвергаетъ свое воззрѣніе чисто-историческому судилищу. Но оно-то и осуждаетъ его. Желая же ускользнуть отъ заслуженнаго осужденія, онъ старается внушить, что для *него-де* не имѣетъ значенія историческая точка зрѣнія, хотя самъ онъ даже во имя *историческихъ измышленій* считаетъ себя въ правѣ не только поднимать кощунственную руку на Евангелія, но и

<sup>106)</sup> Повторяемъ, что совсѣмъ иное говорить исторія и наука объ евангельскомъ текстѣ, а *следовательно* и о судьбахъ ученія І. Христа.



осыпая наглыми обвиненіями людей неповинныхъ. Удивительный чловѣкъ!...

Обвиненія же эти дѣйствительно *наши* до крайности. Другаго *болѣе точно* названія нельзя указать для нихъ, если мы желаемъ называть вещи ихъ собственнымъ именемъ. Чтобы оправдать и свое произвольное истолкованіе евангельскаго текста и выдать *свое* лжеученіе за ученіе Христова, графъ Толстой забываетъ всякую мѣру въ своихъ обвиненіяхъ и жестоко-злыхъ выраженіяхъ. Ими онъ усмивается окончательно отуманить головы читателей извѣтнаго сорта и расположить ихъ къ отпаденію отъ церкви.

Такъ графъ Толстой обвиняетъ церковь въ томъ, будтобы она *произвольно*, ради неодобрительныхъ цѣлей, усвоитъ высшій авторитетъ и книгамъ Ветхаго Завѣта и истолковываетъ ученіе Іисуса Христа согласно со всѣми откровеніями, предшествовавшими Его пришествію и слѣдовавшими за нимъ. Легко отразить такое обвиненіе. Что церковь, поступая указываемымъ у Толстаго образомъ, осуждаетъ и разрушаетъ дурные замыслы и дѣло его по отношенію къ Евангеліямъ и евангельскому ученію, вотъ что собственно досадно ему. Вѣдь графъ Толстой страстно желалъ бы, чтобы церковь иначе смотрѣла на отношеніе откровенія Христова къ предшествующимъ и послѣдующимъ откровеніямъ Божиимъ и иначе истолковывала ученіе Спасителя. Но для прикрытія своихъ заднихъ мыслей и для выдачи себя правымъ предъ довѣрчивымъ и мало знающимъ читателемъ графъ Толстой обрушивается обвиненіями противъ церкви, поступающей совершенно согласно съ требованіями и указаніями самого Спасителя. Что Л. Толстой лицедѣйствуетъ, эглярничаетъ и хитритъ, это неподлежитъ сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ, если этотъ писатель читалъ Евангелія, то онъ самъ же долженъ былъ видѣть и видѣлъ, что именно Іисусъ Христосъ заповѣдалъ своимъ истиннымъ послѣдователямъ тотъ взглядъ на откровенія ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ, за какой осуждается у графа Толстаго церковь. Такъ, что касается Ветхаго Завѣта, то Іисусъ Христосъ не только ссылался на него для уясненія и подтвержденія те тѣхъ, то другихъ сторонъ Своего ученія (Іоан. 5, 39; Луки 24, 27; Мате. 22, 31 и др.), но и объявлялъ его боговдохновеннымъ (Лук. 44; Мате. 15, 4; Марк. 7, 13 и др.), то-есть таковымъ же

какъ и Его собственныя слова и ученіе. Что касается до апостольскихъ писаній историческихъ, пророческихъ и учительныхъ, то церковь, почитая ихъ богодохновенными и имѣющими безусловный авторитетъ, поступаетъ тоже согласно ученію Іисуса Христа. Большая часть новозавѣтныхъ писателей суть непосредственныя ученики Его, которыхъ онъ удостоилъ быть органами Духа Божія (Іоан. 14, 16—26; Лук. 21, 15). Остальные трое новозавѣтныхъ писателей: Маркъ, Лука и Павелъ, съ одной стороны, тоже были носителями особыхъ даровъ Духа Божія, а съ другой, написанное ими есть не иное что, какъ ученіе самого Іисуса Христа, признанное таковымъ и остальными апостолами<sup>107)</sup>. Замѣчательно, что апостолы сами поставляли на видъ, кожь скоро кто-нибудь изъ нихъ въ томъ или въ другомъ случаѣ высказывалъ собственное, личное сужденіе, а не заповѣданное Господомъ (1 Коринѣ. 7, 25—26). Оказывается такимъ образомъ, что церковь поступала и поступаетъ въ совершенномъ согласіи съ ученіемъ и примѣромъ Господа Іисуса Христа. Да и на какомъ разумномъ основаніи она стала бы игнорировать всѣ откровенія, исключая откровенія Іисуса Христа? Л. Толстой говорить, что церковь почитаетъ Іисуса Христа Богомъ, а потому и должна предпочитать Его откровеніе всякому другому откровенію. Графъ однако забываетъ, что церковь виновникомъ откровеній, предшествовавшихъ откровенію Іисуса Христа и слѣдовавшихъ за нимъ, признаетъ Бога же, а не иного кого-нибудь. Духъ Святой, по вѣрованію церкви, *которое, какъ мы видѣли, сполнѣе сообразно съ требованіями разума*, есть по своей природѣ и по своему достоинству такая же Божественная личность, какъ и Сынъ Божій—Іисусъ Христосъ. Съ другой стороны, ни Духъ Святой, ни Сынъ Божій не могли сообщить и не сообщаютъ людямъ ничего такого, что заключало бы въ себѣ какое-либо несогласіе и противорѣчіе. Напротивъ, здравый разумъ требуетъ признать несомнѣнною истиною, что возвѣщаемое Духомъ Божиимъ въ то же время возвѣщается и Сыномъ Божиимъ и наоборотъ. И такъ, не церковь, а графъ Толстой рассуждаетъ и по-

<sup>107)</sup> Доказательства этого см. во 2 пос. Петр. 3, 15—16 и въ церковной исторіи Евсевія главу 15-ю второй книги, главу 24-ю третьей книги и главу 8-ю пятой книги.

ступать безмысленно и кощунственно, противопоставляя одно откровеніе Божіе другому.

Но, продолжаетъ Л. Толстой, развѣ на самомъ дѣлѣ ученіе Иисуса Христа, съ одной стороны, а съ другой, ученіе напримѣръ Моисея и Павла не представляютъ собою рѣзкой и непримиримой противоположности? Конечно не представляютъ, отвѣтимъ мы, какъ это ни покажется на первый взглядъ страннымъ. Прежде чѣмъ мы, сколько здѣсь можно, раскроемъ эту мысль, должны обратить вниманіе читателей на слѣдующее. Даже многіе изъ рационалистовъ высказывали, что если Божественное откровеніе хочетъ принести людямъ дѣйствительную пользу, то оно должно непременно сообразоваться со степенью развитія и потребностей человѣка, сообщая то или иное по мѣрѣ нужды и воспримчивости людей <sup>108</sup>). Что и на самомъ дѣлѣ Богъ въ своихъ откровеніяхъ людямъ и вообще въ своемъ руководствѣ ихъ духовною жизнью сообразовывался съ нуждами и воспримчивостью людей, это ясно для всякаго, кто внимательно и основательно изучалъ библейскую исторію и вообще исторію человечества. Несмотря однако на это, Божественное откровеніе, поскольку имѣется въ виду догматическо-нравственная сторона дѣла, остается по *существу* своему одинаковымъ на *всѣхъ* степеняхъ откровенія, какія оно ни проходитъ сообразно съ нуждами и воспримчивостью людей <sup>109</sup>). Разница между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ догматическимъ ученіемъ состоитъ единственно въ томъ, что первое изъ нихъ сосредоточивается на идеѣ грядущаго Искушителя, а новозавѣтное — на идеѣ совершившагося искупленія и усвоенія его людямъ. Новозавѣтное ученіе о Богѣ, о тринности лицъ въ Богѣ, о твореніи міра, о духахъ добрыхъ и злыхъ, о человѣкѣ, его паденіи и восстановленіи, о тайнѣ искупленія чрезъ Единороднаго Сына Божія и усвоенія этого искупленія людямъ, о церкви, о таинствахъ, объ антихристѣ, о воскресеніи и загробной жизни человѣка составляетъ лишь

<sup>108</sup>) Стран. 10 и др. въ сочиненіи круга: *Briefte über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion.*

<sup>109</sup>) Подробное раскрытіе и доказательство этихъ мыслей см. въ нашей статьѣ: *ложныя воззрѣнія по вопросу объ усовершенности христіанства* (4 и 5 кн.) «Православнаго Обозрѣнія» за 1878 годъ.

наиболее ясное определенное и разностороннее раскрытие того, что или прямо содержится въ ветхозавѣтномъ ученіи, или завито въ тѣхъ или другихъ прообразованіяхъ и обѣтованіяхъ. Что касается ученія о нравственности, то и въ этомъ отношеніи мы находимъ согласіе между Вѣтхимъ и Новымъ Завѣтомъ. Господь Іисусъ Христосъ всю совокупность нравственныхъ требованій соединилъ въ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ (Мате. 22, 37—39). Но развѣ въ *Пятикнижьи* Моисея не эта же заповѣдь поставляется въ основу всѣхъ моральныхъ требованій? Во *Второзаконіи* наприимѣръ весьма часто повторяется заповѣдь о любви къ Богу (11, 1 и др.). Въ книгѣ *Левитъ* прямо сказано: *люби ближняго, какъ самою себя* (19, 18). Такъ какъ заповѣдь о любви къ Богу и ближнему лежала въ основѣ всѣхъ нравственныхъ предписаній Вѣтхаго Завѣта, Господь Іисусъ Христосъ и сказалъ, что на этой заповѣди утверждается *весь законъ и пророки* (Мате. 22, 40). И такъ, гдѣ же та противоположность между Вѣтхимъ Завѣтомъ и ученіемъ Іисуса Христа, о какой говоритъ графъ Толстой? Въ существенномъ и основномъ, вмѣсто противоположности, мы находимъ единство. Если же онъ укажетъ на гражданскія обрядовыя и другія постановленія и требованія Вѣтхаго Завѣта, то вѣдь они имѣли временное значеніе<sup>110)</sup>, а потому ихъ не зачѣмъ и сопоставлять съ ученіемъ Спасителя. Пожалуй еще болѣе странною представляется мысль Толстаго о какой-то противоположности между ученіемъ Спасителя и ученіемъ ап. Павла. Указывая вообще противоположность между тѣмъ и другимъ ученіемъ, графъ Толстой напираетъ лишь на то, будто бы ап. Павелъ, вопреки Іисусу Христу, заповѣдалъ почитаніе государственной власти и повиновеніе ей. Что и въ этомъ отношеніи нѣтъ противорѣчій между Іисусомъ Христомъ и ап. Павломъ, это уже указывалось нами<sup>111)</sup>, между тѣмъ графъ Толстой позволяетъ себѣ самыя дикія выходы противъ личности ап. Павла изъ-за этой заповѣди. Впрочемъ въ немъ, какъ въ крайнемъ социалистѣ своего рода, понятно предубѣжденіе про-

<sup>110)</sup> Нападающимъ на В. Завѣтъ рекомендуемъ прочитать въ 9 кн. «Правосл. Обзорнія» за 1889 годъ прекрасную проповѣдь высокопреосвщ. Никанора: «Въ защиту Библии».

<sup>111)</sup> См. стран. 183 и 184 въ этой книгѣ нашей.

тивъ ап. Павла за то, что этотъ апостолъ столь ясно и категорично говорилъ о почитаніи властей и повиновеніи имъ. Та ненависть къ ап. Павлу, какая слышится въ рѣчи графа Толстаго, отличала и покойнаго Герцена въ эпоху его наиболѣе сильнаго увлеченія крайнимъ социализмомъ. Герценъ, подобно Л. Толстому, находитъ, что ап. Павелъ допустилъ зловредное новшество <sup>112)</sup>. Очевидно, что графъ Толстой и на этотъ разъ лишь повторяетъ мысль другихъ.

Итакъ, вопреки мнѣнію графа Толстаго, церковь поступаетъ совершенно разумно и въ полномъ согласіи съ ученіемъ и примѣромъ І. Христа, почитая священными Вѣтхій и Новій Заветы и истолковывая одинъ изъ нихъ про помощи другаго.

Представляется столь же послѣдственнымъ и неосновательнымъ обвиненіе церкви со стороны Л. Н. Толстаго въ томъ, что она усваиваетъ авторитетное и священное значеніе твореніямъ св. Отцовъ и соборнымъ вѣроопредѣленіямъ, извѣняющимъ и опредѣляющимъ подлинный смыслъ Христова ученія. Дѣлая это, церковь, вопреки голословнымъ увѣреніямъ этого самоувѣреннаго писателя, не только не посягала и не посягаетъ на цѣлость и чистоту ученія Господа нашего І. Христа, но свидѣтельствовала и свидѣтельствуемъ свое благоговѣнное отношеніе къ этому ученію.

Такъ, что касается отеческихъ твореній, то въ нихъ усваивается авторитетное и священное значеніе не каждому отдѣльному творенію и не личному воззрѣнію какаго-либо отца и писателя церкви, но единственно тому только, въ чемъ безусловно согласны всѣ они и что вполне гармонируетъ съ преданіемъ, идущимъ непосредственно отъ І. Христа и Его апостоловъ. Не ясно ли, что усвоивъ авторитетное и священное значеніе твореніямъ отеческимъ, поскольку они единодушно утверждаютъ что-либо въ *догматическо-нравственномъ* отношеніи и такимъ образомъ являются вѣрнымъ выраженіемъ преданнаго Христомъ ученія, церковь въ сущности усваиваетъ авторитетное и священное значеніе не иному чему, а этому самому ученію? Въ этомъ нельзя и сомнѣваться. Сами же по себѣ отеческія творенія, какъ таковыя, никогда не разсматривались и теперь не разма-

<sup>112)</sup> Стран. 50 и 51 въ книгѣ: *Искандеръ Герценъ* (Берлинъ; 1859 г.).

триваются, какъ Боговдохновенныя, какъ могущія стоять рядомъ съ библейскими книгами. Мало того: съ православно-христіанской точки зрѣнія всегда признавалась и признается за церковными писателями возможность ошибочныхъ мнѣній по какому-либо вопросу. Ошибочными же считались и считаются именно такія мнѣнія, которыя не совпадаютъ съ библейскимъ воззрѣніемъ и всеобщимъ церковнымъ преданіемъ. Эту мысль высказывали и наиболѣе почитаемые изъ отцовъ и учителей церкви. Такъ, напр. св. Василій Великій говоритъ слѣдующее: „должно повѣрять писаніями то, что говорятъ учителя, и согласное съ писаніемъ принимать, а не согласное отвергать“<sup>113)</sup>. Такія же мысли высказывались Тертуліаномъ, Кирилломъ іерусалимскимъ, Іоанномъ Златоустымъ, Августиномъ, Амвросіемъ Медиоланскимъ и др. Не очевидно ли, что вѣрность преданному І. Христомъ ученію выше всего ставилась и ставится въ православно-христіанской церкви? Непостижимо, поэтому, откуда взялъ графъ Толстой, будто бы въ православной церкви усвоется одинаковое съ словами Христа значеніе словамъ отцовъ и учителей церкви. Это очевидно преднамѣренный плодъ его фантазіи. Непостижимо и то, откуда взялъ онъ, будто бы въ православной церкви допускается истолкованіе Свящ. Писанія каждымъ по его фантазіи и будто бы такое произвольное истолкованіе разсматривается, какъ плодъ внушеній св. Духа? Напротивъ, православная церковь ничего подобнаго не допускала и не можетъ допустить. Она принимала и принимаетъ за истинное только такое истолкованіе свящ. письменности, въ коемъ всё согласны и которое само собою вытекаетъ изъ библейскаго текста. Въ протестантской церкви дѣйствительно возвышается надъ всѣмъ субъективное воззрѣніе толкователя, но это — другое дѣло.

Что касается вѣроопредѣленій вселенскихъ соборовъ, то и эти вѣроопредѣленія имѣютъ авторитетное и священное значеніе тоже потому только, что они отчетливо и вѣрно формулируютъ библейское ученіе и вообще общецерковное преданіе. Отцы и учителя церкви, присутствовавшіе на вселенскихъ соборахъ, не приносили чего-либо новаго въ область вѣроученія,

<sup>113)</sup> Стран. 22 въ 1 томѣ *Догматич. богословія* архіеп. Филарета.

а только констатировали со времени I. Христа существовавшія вѣрованія и выражали ихъ въ точныхъ формулахъ для отпора всякому новшеству въ дѣлѣ вѣры. Какое бы то ни было новшество въ этой сферѣ членами всеелегскихъ соборовъ отстранялось и осуждалось, какъ еретичество <sup>114)</sup>. Возьмите какой угодно вселенскій соборъ, и мы увидимъ, что лица, присутствовавшія на немъ, единственно заботились о томъ, чтобы вопреки еретическимъ новшествамъ утвердить *исконное* вѣрованіе церкви Христовой. Такъ, на вопросъ императора Константина, предложенный епископу Акесію, готовъ ли онъ принять исповѣданіе никейскаго т.-е. перваго вселенскаго собора, Акесій отвѣчалъ, что постановленное соборомъ не есть какая-либо новость, такъ какъ и изначала не иначе какъ-либо вѣровали <sup>115)</sup>. Выражая въ наиболѣе точной формулѣ ученіе объ иконопочтаніи, отцы послѣдняго вселенскаго собора говорили: „мы неприкосновенно сохраняемъ *всѣ* церковныя преданія, утвержденныя письменно или не письменно... Мы слѣдуемъ древнему законоположенію каеолической церкви. Прибавляющихъ что-либо къ ученію каеолической церкви или отнимающихъ что-либо отъ него мы анаематствуемъ“ <sup>116)</sup>. То-же самое высказывалось отцами и учителями церкви, присутствовавшими и на остальныхъ вселенскихъ соборахъ; а если такъ, то авторитетный и священный характеръ, усвояемый церковію вѣроопредѣленіямъ этихъ соборовъ, есть въ сущности авторитетный и священный характеръ не инаго чего, а ученія же Христова. Это тѣмъ болѣе должно сказать, что отцы соборовъ старались удержать въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ не только духъ, но, гдѣ можно, и букву откровеннаго ученія, какъ это видно напр., изъ никео-цареградскаго символа. Понятно теперь, почему отцы, присутствовавшіе на вселенскихъ соборахъ, начинали свои вѣроопредѣленія словами: *изволися Святому Духу и намъ*, взятыми изъ Новаго же Завѣта (Дѣян. 15, 28). Графъ Толстой глумится надъ этимъ, но единственно потому, что не понимаетъ всей умѣстности и резонности примѣненія этихъ словъ въ данномъ случаѣ къ членамъ вселенскихъ соборовъ и къ ихъ вѣроопредѣленіямъ.

<sup>114)</sup> Стран. 497 и др. въ 6 т. *Дьяній вселенскихъ соборовъ* (русск. переводъ).

<sup>115)</sup> Стран. 13 въ перв. томѣ *Дьяній вселенскихъ соборовъ* (русск. переводъ).

<sup>116)</sup> Въ *Дьяніяхъ* же стран. 592 и 627 седьмаго тома.

Изъ сказаннаго нами видно, какъ слѣдуетъ смотрѣть и на категорическія заявленія графа Толстаго о томъ, будто бы представители церкви сами изобрѣли догматы о триничности лицъ въ Богѣ, объ искупленіи человѣчества цѣною крови Богочеловѣка, о благодати св. Духа, о таинствахъ, объ иконопочитаініи и т. под., внесши ихъ потомъ въ Евангелія, и будто бы они, представители церкви, измыслили христіанскую религію въ томъ видѣ, въ какомъ она теперь существуетъ. Очевидно всѣ подобныя обвиненія, расточаемыя графомъ Толстымъ въ самыхъ рѣшительныхъ и дерзкихъ выраженіяхъ, суть не иное что, какъ *сознательная клевета*, пущенная въ ходъ съ цѣлію отпугнуть отъ церкви шаткихъ людей и привлечь ихъ на сторону его пантеистически-соціалистическаго ученія. Но эта *клевета*, какъ мы видѣли, всецѣло разбивается объ неотразимыя историческія факты. Клеветою мы называемъ нелѣпыя обвиненія Л. Толстаго противъ церкви потому, что самъ же онъ хвалится хорошимъ знаніемъ нашей богословской литературы<sup>117)</sup>, а между тѣмъ эта литература представляетъ массу фактовъ, подобныхъ приведеннымъ мною. Итакъ истинно-любивый графъ Толстой не останавливается даже предъ *явной ложью* ради торжества идеекъ, понахватанныхъ у Спенсера, у Фейербаха и у социалистовъ. Очень, очень поучителенъ подобный образъ дѣйствій!...

Какъ видимъ, произвольны и завѣдомо вымышленны обвиненія графа Толстаго противъ церковнаго преданія. Оказывается, что церковное преданіе вѣрно и точно охраняло и охраняетъ ввѣренную ему Богомъ откровенную истину. Оказывается, что представители церкви свято соблюдали и соблюдаютъ завѣтъ св. ап. Павла: *преданіе сохрани* (1 Тимое. 6, 20), подобно тому какъ, этотъ апостолъ и всѣ апостолы свято исполняли завѣтъ Спасителя блюсти все, чему Онъ ихъ училъ.

Желая во что бы то ни стало отстоять и оправдать свое произвольное истолкованіе сущности и смысла Христова ученія, графъ Толстой увѣряетъ, будто бы тотъ фактъ, что церковь истолковываетъ новозавѣтное откровеніе при помощи ветхозавѣтнаго откровенія и вообще церковнаго преданія, служилъ

<sup>117)</sup> Стран. 42, 45, 46 и 48 въ этой книгѣ и стран. 11 и др. въ сочиненіи Л. Толстаго: *Worin besteht mein Glaube?*



и служить единственною причиною появленія разныхъ ересей и сектъ. Но какъ въ другихъ случаяхъ, такъ и въ настоящемъ, само собою падаютъ всѣ ухищренія, которыми думаетъ защитить графъ Толстой свое неправо дѣло.

Такъ онъ говоритъ, что коль скоро ученіе Иисуса Христа есть ученіе Бога, то будто-бы оно должно быть непременно доступно со стороны своего подлиннаго смысла каждому человѣку. Даже если І. Христосъ не есть Богъ, продолжаетъ графъ Толстой, а просто гениальный человѣкъ, и тогда Его ученіе должно быть доступно въ своей истинной сущности каждому человѣку, такъ какъ-де ученіе великаго человѣка велико только потому, что оно отличается ясностью и точностью, а слѣдовательно и общедоступностью изложенія. А коль скоро такъ, заключаетъ Л. Толстой, то не откуда вѣзаться и разногласіямъ въ пониманіи такого ученія, исшедшаго отъ Бога ли или отъ дѣйствительно гениальнаго человѣка. Совсѣмъ другое дѣло, когда смыслъ евангельскаго текста раскрывается и опредѣляется на основаніи и при помощи различныхъ откровеній и преданій: тутъ неизбѣжны, по словамъ Л. Толстаго, безконечныя видоизмѣненія въ пониманіи евангельскаго текста.

Прежде всего замѣтимъ слѣдующее противъ этихъ соображеній и умозаключеній. Если, какъ мы видѣли, самъ І. Христосъ для уясненія и подтвержденія Своего ученія обращался къ свидѣтельствамъ Ветхаго Завета или къ общецерковному ветхозавѣтному писанному преданію, то значитъ мы тѣмъ болѣе обязаны дѣлать это, уясняя и опредѣляя для себя смыслъ ученія Христова. Съ другой стороны, изъ стремленія объяснять одно откровеніе другимъ только въ томъ случаѣ могло бы возникать разногласіе, еслибы между одновременными Божиими откровеніями могло быть и было бы какое-либо разногласіе. Но мы уже знаемъ, что такого разногласія нѣтъ и даже быть не можетъ. Далѣе, Богъ конечно сообщаетъ для того и такъ Свои откровенія, чтобы люди имѣли возможность понимать подлинный смыслъ откровенія. Но вѣдь умственный кругозоръ и складъ мысли у различныхъ людей различенъ. Благодаря этому одному, одни люди способны такъ понимать откровеніе, а другіе иначе. Всякій знаетъ, что вопреки произвольному утвержденію графа Толстаго сочиненія самыхъ гениальныхъ писателей по-

нимаются и толкуются часто совершенно различно разными людьми. Не без причины же чуть ли не по отношенію къ произведеніямъ всѣхъ давнихъ гениальныхъ мыслителей и даже поэтовъ существуетъ масса комментаріевъ, расходящихся между собою иногда до взаимной исключаемости. Но зачѣмъ далеко ходить за примѣрами? Графъ Толстой представляетъ съ своими богословско-философскими произведеніями поучительный примѣръ того, какъ различно могутъ пониматься одиѣ и тѣ же вещи разными лицами, а вѣдь онъ несомнѣнно считаетъ себя гениальнѣйшимъ изъ людей... Наукою особенно теперь признано важное значеніе субъективнаго элемента въ познаніи и пониманіи вещей, и намъ непонятно, какъ это опущено изъ виду графомъ Толстымъ. Но коль скоро одно сообщенное Богомъ откровеніе можетъ быть понимаемо разными людьми неправильно или односторонне, то для устраненія такого неправильнаго или односторонняго пониманія его необходимо сопоставленіе его съ другимъ откровеніемъ. Это въ такой же степени необходимо дѣлать, какъ необходимо бываетъ для правильнаго пониманія и уясненія мыслей какого-нибудь гениальнаго мыслителя, изложенныхъ въ одномъ его произведеніи, обращаться къ другому его же произведенію. Но такъ какъ даже и при такомъ образѣ дѣйствій все-таки возможна ошибка, то слѣдуетъ иногда доискиваться того, какъ понимались слова такого-то мыслителя его непосредственными учениками или вообще современниками, раздѣлявшими его ученіе, и въ какомъ смыслѣ передавалось оно отъ нихъ позднѣйшимъ поколѣніямъ. Очевидно при этомъ условіи несоизмѣримо больше шансовъ къ правильному пониманію и опредѣленію существа ученія какого-либо мыслителя, сопоставляго съ жизненной сцены или даже еще живущаго. Но не тѣмъ болѣе ли все это требуется для правильнаго пониманія напр. смысла ученія Господа нашего І. Христа. Недостаточно сопоставлять его только съ ветхозавѣтнымъ откровеніемъ. Необходимо точно знать, какъ вообще понимали это ученіе не только святые апостолы, но и преемники ихъ. Истиннымъ смысломъ ученія І. Христа будетъ и долженъ быть только тотъ, который дается согласнымъ свидѣтельствомъ Ветхаго Завѣта, Евангелій и вообще Новаго Завѣта, а также общецерковнаго преданія, заключеннаго въ писаніяхъ Отцовъ и учителей церкви, въ цер-

ковныхъ вѣроопредѣленіяхъ и т. под. Православная церковь именно такимъ путемъ и опредѣляетъ омыслъ ученія І. Христа. Коль скоро соблюдалось бы *всегда* и *всѣми* христіанами правило, коимъ руководится православная церковь, *не было бы*, вопреки *фальшивому* мнѣнію Л. Толстаго, *ни одной* ереси и *ни одной* секты. При этомъ условіи не было бы и рационалистическо-сектантскаго ученія графа Толстаго. Ереси и секты порождались и порождаются только тѣми, кто предпочитаетъ свои субъективныя воззрѣнія общецерковному преданію, т.-е. кто при истолкованіи и пониманіи напр. ученія Христова руководствуется лишь „свѣтомъ своего разума“ и ставитъ его выше разума вселенской церкви. Но такіе люди сами же и платятся за свою горделивость, за свое себялюбіе: они вмѣсто истины владѣютъ призракомъ ея или ложью; счастье, котораго обладателями они мнятъ себя, есть такое счастье, отъ котораго избавитъ Богъ всякаго христіанина; успѣхъ ихъ есть успѣхъ лжи, къ которой такъ тяготѣетъ падшая природа человѣка и отъ коей избавитъ людей приходилъ на землю Единородный Сынъ Божій...

Итакъ, напрасно графъ Толстой пытался оправдать свое произвольное толкованіе и пониманіе смысла ученія Христова. Оставляя въ сторонѣ моральную сторону дѣла, совершеннаго Л. Н. Толстымъ, мы должны сказать, что оно и противонаучно: наука предпочитала и предпочитаетъ объективное отношеніе къ какому-либо ученію, характеризующее православную церковь, предъ субъективнымъ отношеніемъ, характеризующимъ поступокъ Л. Толстаго относительно ученія Христа.

Наконецъ графъ Толстой, усиливаясь усвоить лишь *своему* ученію названіе христіанскаго ученія, горячо толкуетъ о томъ, будто бы православная церковь, коль скоро она признаетъ откровенія Св. Духа послѣ земной жизни І. Христа, не въ правѣ именоваться христіанской церковью, а должна называться свѣтодуховскою. Признаемся, мы затрудняемся допустить, чтобы Л. Толстой не понималъ всей безсмыслицы своихъ словъ. Мы убѣждены, что высказывая ихъ онъ *хитритъ* ради наилучшей пропаганды своего ученія среди людей, легковѣсныхъ умственно и нравственно? Въ самомъ дѣлѣ, если по его собственнымъ словамъ онъ столь начитанъ въ богословіи, то не могъ же онъ

не знать, что ни православная церковь, ни православные богословы не говорили и не говорят, будто бы Духъ Святой, дѣйствующій въ церкви, сообщалъ и можетъ сообщать что-либо отличное отъ ученія Іисуса Христа. Долженъ же былъ знать графъ Толстой, что по взгляду православной церкви и ея ученыхъ богослововъ отверженное ученіе Іисуса Христа, взятое въ своеемъ существѣ, есть послѣднее въ этомъ отношеніи отверженіе Божіе человѣку на землѣ и что Св. Духъ лишь содѣйствуетъ неизмѣнному храненію и правильному пониманію этого ученія. Но еслибы въ дѣйствительности графъ Толстой лишь нарочито хвастался своимъ хорошимъ знакомствомъ съ воззрѣніями нашей церкви и ея богослововъ, все-таки онъ могъ знать и несомнѣнно знаетъ правильный взглядъ на дѣло изъ словъ самого Іисуса Христа Его ученикамъ: *Утѣшителъ, Духъ Святой, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научитъ васъ всему и напомнитъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ* (Іоан. 14, 26), *но не отъ Себя говоритъ Онъ будетъ, а будетъ говорить, что услышитъ* (Іоан. 16, 13). Не значить ли это, что Св. Духъ является лишь продолжателемъ дѣла Христова, а не какимъ-либо новаторомъ, если такъ можно выразиться? На это указываетъ уже одно названіе Св. Духа Утѣшителемъ — *παράκλητος*, каковое слово съ греческаго языка означаетъ не болѣе, какъ помощника, напомнателя и т. под. Уже не говорю о такихъ выраженіяхъ, каковы: *во имя Мое; напомнитъ, что Я говорилъ; будетъ говорить, что услышитъ* (т.-е. отъ Христа), неоспоримо свидѣтельствующихъ о томъ, что Духъ Святой лишь содѣйствуетъ *надлежащему* храненію и пониманію Христова ученія. А если такъ, то какъ же церковь православная, являющаяся при содѣйствіи Духа Божія хранительницею и истолковательницею ученія Христова, не въ правѣ именовать себя христіанскою церковью? Это непостижимо. Еслибы православная церковь отпала отъ вѣры въ Іисуса Христа, какъ единороднаго Сына Божія, вочеловѣчившагося ради нашего спасенія и спасающаго насъ цѣною Своей крови, и отъ вѣры вообще въ ученіе І. Христа, тогда дѣйствительно церковь потеряла бы всякое право именоваться христіанскою, но вѣдь отпаденіе отъ такой вѣры, *невозможное для церкви* (Матѣ. 16, 18), дозволилъ себѣ собственно графъ Толстой. Что касается его, то онъ дѣйствительно не имѣетъ ни

*мамышало* основанія называть христіанскимъ то ученіе, которое онъ понадергалъ изъ сочиненій Спенсера, Фейербаха и социалистовъ: это ученіе есть *противохристіанское* ученіе. Если же Д. Н. Толстой выдаетъ чуждое І. Христу ученіе за подлинно—Христово ученіе, то чрезъ это онъ только хочетъ „привести“ довѣрчивую и мало размышляющую публику и добиться наибольшихъ успѣховъ для *своего* ученія. Словомъ: графъ Толстой лишь подражаетъ столь распространеннымъ теперь поддѣльвателямъ кредитныхъ билетовъ, съѣстныхъ припасовъ, винъ, чаю, кофе и прочаго...

А. Гусевъ.

(Окончаніе съ слѣд. книжкою).

---

# НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ВЪ НѢМЕЦКОМЪ БОГОСЛОВІИ.

---

## ГЛАВА ЭТОГО НАПРАВЛЕНІЯ РИЧЛЬ И ЕГО УЧЕНІЕ ОБЪ ОПРАВДАНИИ.

Мы хотимъ познакомить нашихъ православныхъ соотечественниковъ, интересующихся богословскою наукою, съ однимъ выдающимся произведеніемъ современной нѣмецкой богословской литературы, которое вотъ уже два десятилѣтія занимаетъ и по всей вѣроятности еще долго будетъ занимать умы всѣхъ, для кого дороги судьбы богословской науки. Мы разумѣемъ обширный трехтомный, явившійся въ свѣтъ въ періодъ времени 1870—1874 гг., трудъ Ричля, профессора Геттингенскаго университета, подъ заглавіемъ: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ въ которомъ однако наряду и въ связи съ главнымъ, изслѣдуемымъ въ немъ христіанскимъ догматомъ „объ оправданіи и примиреніи“, трактуются многіе отдѣлы догматики<sup>1)</sup>. „Въ послѣднее десятилѣтіе“, говоритъ одинъ изъ протестантскихъ богослововъ-популяризаторовъ воззрѣній Ричля: „не появлялось въ области систематическаго богословія ни одного сочиненія, которое имѣло бы столь важное значеніе и оказало столь глубокое вліяніе на богословскія сферы протестантства, какъ „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Альбрехта Ричля<sup>2)</sup>. Сочиненіе это произвело раздѣленіе въ протестантскомъ богословіи на два течения: на „старое“ и „новое“.

---

<sup>1)</sup> Дотогдъ же Ричль былъ извѣстенъ, какъ церковный историкъ; извѣстныя его сочиненія въ области церковной исторіи:—«Geschichte der altkatholischen Kirche», «Geschichte des Pietismus».

<sup>2)</sup> Heer: der Religionsbegriff Albr. Ritschl's. Zurich. 1884 г. стр. I.

стантскомъ богословскомъ мірѣ Германіи. Съ одной стороны, воззрѣнія Ричля нашли себѣ многихъ приверженцевъ среди протестантскихъ богослововъ, которые въ разработкѣ догматики стали слѣдовать методу Ричля <sup>3)</sup>, такъ что послѣдній занялъ въ современномъ нѣмецкомъ богословіи почетное положеніе отца новой богословской школы. А съ другой стороны, наряду съ приверженцами богословія Ричля, въ средѣ протестантскихъ богослововъ явилось и много рѣшительныхъ противниковъ его воззрѣній, которые усматриваютъ въ нихъ прямое искаженіе христіанства и автора ихъ обвиняютъ въ еретичествѣ <sup>4)</sup>. Отсюда въ современной нѣмецкой богословской литературѣ открылся и еще продолжается, даже *in crescendo*, горячій споръ о богословіи Ричля. Споръ этотъ отразился и въ средѣ протестантскаго духовенства: на пастырскихъ конференціяхъ также поднимаются вопросы о богословскихъ идеяхъ Ричля:—и онѣ здѣсь часто подвергаются рѣшительному осужденію. Не смотря однако на это гоненіе, которому подпалъ трудъ Ричля со стороны извѣстной части протестантскихъ богослововъ, онъ недавно (1882—83 г.) вышелъ вторымъ изданіемъ, что опять свидѣтельствуетъ о возбужденномъ имъ интересѣ въ богословскомъ мірѣ.

Такимъ образомъ уже и самая судьба богословскаго труда Ричля даетъ право предполагать, что онъ во всякомъ случаѣ представляетъ собою крупное богословское сочиненіе.

Въ настоящей статьѣ мы намѣрены сначала сдѣлать по возможности обстоятельное и въ видахъ облегченія для читателей возможности составить себѣ цѣлостное представленіе о богословіи Ричля, чисто объективное изложеніе послѣдняго, безъ какихъ-либо комментарій, и затѣмъ уже представить посильное обсужденіе идей Ричля <sup>5)</sup>,

<sup>3)</sup> Таковы напр: *Kaftan* (das Wesen der christl. Religion), *Hermann* (напр: *Metaphisik in der Theologie*), *Schultz* (die Lehre von der Gottheit Christi) и многіе другіе.

<sup>4)</sup> Таковы напр: *Лютардъ* (въ «Compendium der Dogmatik» и «Zur Beurtheilung der Ritschl's Theologie»), *Dieckhoff* (Die Menschenwerdung des Sohnes Gottes); *Schmidt und Kreilig* (Versöhnung und Reshtfertigung); *Kreilig* (Versöhnungslehre).

<sup>5)</sup> Въ первомъ томѣ труда Ричля излагается исторія догмата объ оправданіи и примиреніи отъ временъ схоластики до настоящаго времени; второй томъ заключаетъ въ себѣ критически изслѣдованный авторомъ библейскій матеріалъ; наконецъ, третій представляетъ собственно догматическую систему Ричля.

## I.

Общія основанія богословской системы  
Ричля.

„Научное знаніе, говоритъ Ричль, общеобязательно, какъ скоро оно открываетъ законы, дѣйствующіе въ той частной области познанія, надъ которою оно оперируетъ. Слѣдовательно для богословія, какъ науки, не можетъ имѣть значенія никакое правило, которое дѣлало бы невозможнымъ такое всеобщее значеніе богословской науки“<sup>\*)</sup>. А такое-то правило обыкновенно поставляютъ для богословія, когда говорятъ, что оно должно быть „механически ограничено въ своемъ построеніи системою церковнаго вѣрученія“: въ послѣднемъ случаѣ для богословія именно невозможно быть общеобязательною наукою. Опредѣленіе догматики, какъ науки о догматахъ, содержимыхъ церковью, по взгляду Ричля невѣрно и филологически. Въ наименованіи *theologia dogmatica* прилагательное *dogmatica* по его мнѣнію, указываетъ на формальную цѣль *dogmatizēin*, а не на *dogmata* уже содержимые церковью, какъ на матеріаль догматики; *theologia dogmatica* — значитъ *theologein dogmatikōs* т.-е. богословствовать догматически, опредѣлять точныя положенія вѣры<sup>\*)</sup>. — Отсюда вообще задача догматики, по Ричлю, — это „положительное, точное познаніе христіанскаго откровенія, которое (познаніе) имѣло бы общеобязательное значеніе“<sup>\*)</sup>. „Форма“ догматики въ этомъ случаѣ опредѣляется, по Ричлю, „правильнымъ и законченнымъ понятіемъ о христіанствѣ“<sup>\*)</sup>. Ричль даетъ слѣдующее опредѣленіе христіанской религіи: христіанство есть монотеистическая, вполне духовная и абсолютно нравственная религія, сообщающая своимъ членамъ, на основаніи искупительной и созидающей царствіе Божіе дѣятельности ея Основателя, благо сыновняго отношенія къ Богу и въ немъ — мотивъ дѣятельности изъ принципа всѣхъ — объемлющей любви во имя нравственнаго единенія человѣчества въ царствіи Божіемъ — и благо духовнаго господства

\*) II, § 1, и д. \*) Ibid § 2 и д. \*) Ibid. стр. 3. \*) III, § 2.



надъ міромъ <sup>10)</sup>. Въ этомъ опредѣленіи христіанской религіи содержится суть богословія Ричля, и въ частности релігіозно-нравственную идею царствія Божія можно назвать матеріальнымъ принципомъ его богословія, въ томъ смыслѣ, что царствіе Божіе выставляется въ богословіи Ричля общею цѣлью дѣятельности Божіей и человѣческой.

Задачею догматики уже опредѣляется, по Ричлю, и ея источникъ. Точное и общеобязательное познаніе христіанской религіи— въ чемъ цѣль догматики (по Ричлю)— „можетъ быть почерпнуто, говорить Ричль, только изъ первоисточниковъ, близкихъ къ эпохѣ основанія христіанской церкви, и ни откуда болѣе“ <sup>11)</sup>. Первоисточниками же христіанской религіи и откровенія, повѣствующими объ Откровеніи Божіемъ во Христвѣ и основаніи христіанской церкви, служатъ священныя книги Новаго Завѣта, какъ излагающія устное преданіе отъ Христа и Его апостоловъ, составлявшихъ первую генерачію Христовой церкви. Изъ священнаго Писанія Новаго завѣта богословіе и должно почерпать свой матеріалъ и „ни откуда болѣе“ <sup>12)</sup>. Однако съ точки же зрѣнія Ричля источникомъ догматики, по крайней мѣрѣ косвеннымъ слѣдуетъ признать и священное писаніе Ветхаго Завѣта, которымъ и самъ Ричль широко пользуется въ своей системѣ. Это потому именно, что Ричль признаетъ тѣсную связь Новаго Завѣта съ Ветхимъ, даже извѣстную обусловленность христіанскихъ воззрѣній ветхозавѣтными: „воззрѣніе апостоловъ на содержаніе, предназначеніе и божественное основаніе христіанства, говорить Ричль, равно какъ и кругъ идей самого Христа посредствуются точнымъ пониманіемъ ветхозавѣтной религіи и въ ней имѣютъ свои основы“ <sup>13)</sup>, такъ что даже, по его мнѣнію, тѣ отдѣльныя мѣста апостольскихъ посланій, которыя отступаютъ отъ этой общей черты священныхъ новозавѣтныхъ писаній, „негодны для богословія“, вообще „не обязательны для него“ <sup>14)</sup>; и частные случаи такого заключенія, замѣтимъ, не разъ встрѣчаются въ экзегетикѣ Ричля. Два слова объ этой послѣдней.

Принципомъ изясненія Св. Писанія Ричль полагаетъ „изяс-

<sup>10)</sup> Ibid. стр. 13 — 14; § 1 с. 3. <sup>11)</sup> II § 3. 13. <sup>12)</sup> Ibid. <sup>13)</sup> С. 14. <sup>14)</sup> II С. 14—17.

неніе Св. Писанія изъ него самого, приче́мъ задача эзегета должна состоять не столько въ грамматическихъ изслѣдованіяхъ и логическомъ искусствѣ—понять частное въ связи съ общимъ,— сколько особенно въ умѣнны точно воспроизвести идеи ветхозавѣтной религіи, чтобы сообразно тому вѣрно понять и письменные первоисточники христіанской религіи“<sup>15)</sup>).

Взглядъ Ричля на методъ богословія особенно своеобразенъ.

Построеніе богословія въ христіанской церкви, говоритъ Ричль, возникло изъ увѣренности, что положительная идея о Богѣ Отцѣ и Иисусѣ Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, можетъ быть доказана, какъ всеобщеразумная истина при философскомъ изслѣдованіи міра“, приче́мъ эта идея „обыкновенно подводилась подъ понятія первоосновы и посредствующей причины міра,—понятія, заимствованныя изъ греческой философіи“<sup>16)</sup>). Подобнымъ же путемъ въ богословіе вошло чисто философское понятіе о Богѣ, какъ мадовоздаватель, руководящемся въ своемъ отношеніи къ людямъ принципомъ двойственнаго воздаянія, такъ что отсюда отношеніе между Богомъ и людьми является вполне какъ Завѣтъ дѣль foedus aequum<sup>17)</sup>). Сущность и объемъ возникшаго въ родѣ человѣческомъ грѣха выясняется въ догматикѣ также раціонально-философскимъ методомъ изъ противоположенія грѣха первоначальному совершенству нашихъ прародителей, ибо хотя при этомъ и дѣлаются ссылки на мѣста Писанія, но въ толкованіи ихъ, (напр. мѣста Рим. 5, 12), „богословіе руководится взглядомъ Августина, который по совершенно раціональнымъ соображеніямъ производитъ первородный грѣхъ отъ грѣха Адама“. Наконецъ, богословіе не обходится безъ умозрѣнія и въ ученіи объ искупленіи, „планъ котораго выводится чисто раціональнымъ путемъ“. „Подобный методъ изслѣдованія, замѣчаетъ Ричль, опирающійся на чисто раціональныя понятія о Богѣ, о грѣхѣ, объ искупленіи, не даетъ намъ положительнаго богословія, которое собственно требуется, и которое могло бы быть защищаемо противъ возраженій разума“<sup>18)</sup>).

<sup>15)</sup> С. 20. Замѣтимъ кстати: Ричль не признаетъ ученія о боговдохновенности Св. Писанія, которое (ученіе) представляется ему «неяснымъ» (с. 17) и поэтому «сомнительнымъ» (С. 11).—

<sup>16)</sup> III. § 27. С. 181. <sup>17)</sup> § 1, 4—5. <sup>18)</sup> III. § 1, 4—5; § 27. С. 181—182.

Съ своей стороны Ричль высказывается въ пользу полного изолированія богословія отъ вліянія философіи, для чего онъ выставляетъ и защищаетъ положеніе, что „религія и теоретическое (философское) познаніе міра представляютъ разнородныя духовныя области, которыя, имѣя отношеніе къ одному объекту, даже отчасти не покрываютъ себя взаимно, но совершенно расходятся между собою,“<sup>19)</sup> Это воззрѣніе Ричля, въ связи съ принимаемою имъ теоріею познанія (о которой рѣчь будетъ ниже) составляетъ логическій исходный пунктъ его богословствованія. Для выясненія разнородности религіознаго и философскаго познанія Ричль прежде всего дѣлаетъ опредѣленіе религіи. Въ религіи онъ видитъ выраженіе практическаго закона человѣческаго духа, по которому (закону) человѣкъ ищетъ разрѣшенія противорѣчія въ своемъ положеніи въ мірѣ“; ибо съ одной стороны человѣкъ „сознаетъ себя частію природы“, и какъ часть природы онъ находится въ зависимости отъ нея; но, сознавая свою зависимость отъ природы, человѣкъ, съ другой стороны, сознаетъ себя „какъ духовную личность, которая претендуетъ сама господствовать надъ природою“: и въ немъ проявляется стремленіе удовлетворить этому требованію своего духа. Такое удовлетвореніе онъ находитъ „въ вѣрѣ въ высшія духовныя силы т. е. божества, которыя обезпечиваютъ человѣку его самостоятельность относительно природы, сообщаютъ ему высшее благо“, при помощи которыхъ „человѣкъ возвышается въ своей мощи до значенія „дѣлага“ въ своемъ родѣ (микрокосмѣ), которое получаетъ силу само воздѣйствовать на природу“<sup>20)</sup>. А въ свою очередь люди, вѣруя въ божества, ставятъ себя въ зависимость отъ нихъ и чтятъ ихъ. Христіанство даетъ наивысшее удовлетвореніе религіозному стремленію человѣческаго духа. Въ христіанствѣ, согласно его религіозному міросозерцанію, „вѣрующіе назначаются къ вѣчной жизни въ царствіи Божіемъ, которое полагается въ христіанствѣ, какъ дѣла Бога въ мірѣ, и въ которомъ вѣрующій получаетъ значеніе „дѣлага“ въ своемъ родѣ и поставляется выше міра“<sup>21)</sup>. На основаніи приведеннаго имъ понятія о религіи Ричль констатируетъ коренную разнородность

<sup>19)</sup> С. 182. <sup>20)</sup> Ibid; также § 5. 28—29. <sup>21)</sup> С. 187.

религіознаго и философскаго познанія, предварительно оговорившись, что „такъ какъ особенно настоятельнымъ побужденіемъ къ постановкѣ вопроса (объ отношеніи между религіею и философіею) служатъ наблюдаемыя взаимоотношенія между христіанствомъ и философіею“: то онъ разсматриваетъ данный вопросъ „только въ отношеніи къ христіанству“<sup>22)</sup>.—Коренное различіе религіознаго знанія отъ философскаго прежде всего—въ совершенно особомъ интересѣ, значеніи перваго сравнительно съ послѣднимъ: тогда какъ философское знаніе имѣетъ своею задачею удовлетворить познавательнымъ стремленіямъ человѣческаго духа и руководствуется теоретическимъ интересомъ научнаго міропознанія, задача христіанскаго религіознаго знанія—удовлетворить особой глубокой практической потребности человѣка—нормировать свое положеніе въ мірѣ; такъ что съ этой точки зрѣнія только оно и можетъ быть оцѣниваемо. Возможность смѣшенія и, наоборотъ, столкновенія христіанскаго религіознаго знанія и знанія философскаго, замѣчаетъ Ричль, объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что общимъ объектомъ для того и другаго знанія служитъ міръ. Но имѣя совершенно особую задачу, христіанское религіозное знаніе, естественно, и къ міру относится иначе, нежели знаніе философское. Христіанское религіозное знаніе самостоятельно разсматриваетъ міръ какъ „цѣлое“, уча, что онъ сотворенъ Богомъ и предназначенъ Имъ къ одной главной цѣли—откровенію въ немъ царствія Божія. „А научно-философское знаніе стремится къ объективному познанію міра, выходя изъ наблюденія, и путемъ комбинацій полученныхъ изъ наблюденія данныхъ, по общимъ законамъ человѣческаго познанія, изслѣдуетъ законы природы и духа“. Но далѣ этого научно-философское знаніе, по взгляду Ричля, не можетъ идти, иначе оно уже теряетъ свою научность. Ричль оспариваетъ возможность для философіи научнаго рѣшенія самой существенной части ея задачи: объясненія міра въ его цѣломъ, выясненія сущности міроваго процесса въ двухъ его развѣтвленіяхъ—природы и жизни духовной. „Нѣтъ никакого ручательства, говоритъ онъ, чтобы научно-философское знаніе нашло высшій управляющій міромъ

<sup>22)</sup> Ibid, далѣе. Хотя постановки этого вопроса по мнѣнію Ричля требуетъ уже исторія греческой философіи.

законъ, при помощи котораго оно могло бы понять и объяснить, какъ цѣлое, двѣ отдѣльныя стороны бытія—природу и духъ“<sup>23)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, когда въ философскихъ системахъ пытаются вывести подобный высшій законъ бытія и примѣнить его затѣмъ къ объясненію міра въ его цѣломъ, тогда покидается методъ точнаго познанія, и міръ какъ цѣлое при этомъ оказывается существующимъ лишь въ фантазіи. „Смѣшеніе или столкновеніе христіанства съ философіею оттого-то всегда и происходятъ, что философія претендуетъ съ своей стороны обнять міръ какъ цѣлое; но въ послѣднемъ случаѣ философами скорѣе руководитъ побужденіе религіознаго характера, которое они должны отличать отъ своего метода познанія“<sup>24)</sup>. Такимъ образомъ, философія, по взгляду Ричля, не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ религіею и въ частности—съ христіанскимъ религіознымъ міровоззрѣніемъ; а потому, понятно, философскія идеи и не могутъ имѣть доступа къ этому послѣднему.—Равнымъ образомъ, по мнѣнію Ричля, не можетъ имѣть никакого отношенія къ христіанскому міровоззрѣнію и метафизика, которую онъ, согласно съ Аристотелемъ, опредѣляетъ, какъ „науку, изслѣдующую общія основныя всякаго бытія“ (онтологія, у Аристотеля: первая философія), и затѣмъ „построяющую апріорныя понятія, въ которыхъ множественность мыслимыхъ (метафизическихъ) вещей сводится къ единству (метафизическая космологія)“, причемъ въ обоихъ случаяхъ метафизикой „игнорируются отличительныя признаки

<sup>23)</sup> С. 193—194.

<sup>24)</sup> Такъ напр. матеріалистическая философія противопоставляетъ свое будто бы научное міровоззрѣніе міровоззрѣнію христіанскому. Но въдѣ въ матеріалистическомъ міровоззрѣніи законъ отдѣльной области бытія (механической природы) возводится на степень высшаго закона всякаго бытія, безъ выясненія возможности выведенія изъ него прочихъ видовъ бытія. Поэтому матеріалистическое міровоззрѣніе представляетъ собою «порожденіе воображенія, аналогичное языческимъ космогоніямъ и, подобно послѣднимъ, въ построеніи его ссызывается темное религіозное влеченіе».—Слѣдовательно матеріалистическое ученіе, какъ въ дѣйствительности вовсе ненаучное, и не можетъ имѣть никакихъ притязаній къ христіанскому міросозерцанію. Сказанное о матеріализмѣ приложимо и къ идеализму. Между же дѣйствительно научно-философскимъ изслѣдованіемъ и христіанскимъ міровоззнаніемъ столкновенія быть не можетъ, ибо христіанство совершенно самостоятельно разсматриваетъ міръ именно въ его цѣломъ, а научно философское знаніе изслѣдуетъ законы отдѣльныхъ областей бытія. С. 194—196.

природы и духа, которыми опредѣляется разнородность этихъ областей бытія, ибо явленія природы и явленія духовной жизни разсматриваются метафизикою настолько, насколько тѣ и другія суть вещи, только со стороны общихъ для тѣхъ и другихъ явленій условій нашего познанія ихъ“<sup>25)</sup>. Но именно потому метафизика, по сужденію Ричля, и не можетъ имѣть никакого отношенія къ религій, которая „всецѣло виждется на различеніи чело-вѣкомъ себя отъ окружающей природы“ и сознанія имъ своего превосходства надъ природою. — Выходя изъ этого основанія, Ричль вооружается противъ примѣненія метафизическихъ понятій къ идеѣ Божества, которая всецѣло составляетъ достояніе религій. Особенно неозоволительно въ христіанскомъ міровоззрѣніи наряду съ христіанскимъ познаніемъ Бога, какъ Совершителя нашего спасенія, допускать „еще метафизическое познаніе о Богѣ“; когда христіанинъ занимается послѣднимъ, тогда, по мнѣнію Ричля, онъ съ высоты христіанства „нисходитъ на степень язычества“, потому что „именно въ язычествѣ (по Ричлю— въ греческой философіи) считается божествомъ то, что съ христіанской точки зрѣнія относится только къ міру“<sup>26)</sup>. Понятно поэтому, что Ричль отвергаетъ значеніе для христіанскаго богословія извѣстныхъ философскихъ доказательствъ бытія Божія. „Эти доказательства игнорируютъ различіе между природою и духомъ; они разсматриваютъ міръ съ точки зрѣнія общедѣйствующей причины и цѣли“<sup>27)</sup>. Къ идеѣ подобной причины или цѣли въ нихъ приурочивается христіанское представленіе о Богѣ, „хотя между этимъ послѣднимъ и первою нѣтъ никакой необходимой связи, такъ что научное оправданіе христіанской идеи о Богѣ этимъ вовсе не достигается“. Въ самомъ дѣлѣ, разсматриваемыя сами по себѣ метафизическія понятія первой причины и послѣдней цѣли міра, къ которымъ въ космологическомъ и телеологическомъ доказательствахъ приурочивается христіанское представленіе о Богѣ, „не превышаютъ идеи міра“, они въ сущности констатируютъ

<sup>25)</sup> III, § 3. 16—17; также сочин. Ричля «Theologie und Metaphysik», изд. въ 1881 г., въ которомъ онъ защищаетъ глав. обр. философскія основанія своей системы; см. с. 7.

<sup>26)</sup> Th. u. M. с. 9.

<sup>27)</sup> Ibid. 9—10.

только „всеобщій законъ взаимодѣйствія вещей“, что вовсе не соответствуетъ христіанскому представленію о Богѣ <sup>29)</sup>). Противъ онтологическаго доказательства Ричль возражаетъ, что необходимость мыслить совершеннѣйшее существо реально существующимъ имѣетъ значеніе только для нашего мышленія и „не имѣетъ значенія для противоположной нашему мышленію дѣйствительности“. Извѣстная поправка Декарта съ этой стороны, по мнѣнію Ричля, не увеличила научной состоятельности онтологическаго доказательства: „врожденная будто бы идея о Богѣ“, на анализъ которой основывается Декартова форма онтологическаго доказательства, „представляетъ въ дѣйствительности только абстракцію отъ міра, слѣдовательно, имѣетъ только отрицательный характеръ“; самое доказательство Декарта „утверждаетъ только тотъ фактъ, что религіозная вѣра высказываетъ убѣжденіе въ реальномъ бытіи ея объекта—Божества <sup>30)</sup>). Въ томъ-то и заключается, по мнѣнію Ричля, коренная ложь обычныхъ доказательствъ бытія Божія, что въ нихъ христіанскую идею о Богѣ „хотятъ выставить какъ результатъ раціонально-философскаго познанія“; на самомъ же дѣлѣ заключеніе о необходимости приписать нашей идеѣ о Богѣ объективную реальность—это „только аналитическое заключеніе изъ самаго факта религіозной вѣры, такъ какъ оно уже *implicite* содержится въ этой вѣрѣ“ <sup>31)</sup>). Съ точки зрѣнія приведенныхъ мыслей Ричля о несомѣстимости христіанскаго міровоззрѣнія съ идеями философскими и метафизическими совершенно понятенъ тотъ его выводъ относительно богословія, что „оно не можетъ предпринимать никакого ни прямаго, ни косвеннаго доказательства истинности христіанства чрезъ согласованіе его съ какимъ-либо философскимъ или юридическимъ міровоззрѣніемъ, именно потому, что христіанство противоположно всѣмъ подобнымъ міровоззрѣніямъ“. И нужно не примирять, а именно „доказывать противоположность христіанства всѣмъ философскимъ построеніямъ, трактующимъ основныя христіанскія воззрѣнія,“ <sup>31)</sup>).

Но обычный методъ богословія неудовлетворителенъ, по взгляду Ричля, и въ другомъ отношеніи. Богословіе сперва становится

<sup>29)</sup> III. С. 201. <sup>30)</sup> Ibid 201—203. <sup>31)</sup> Ibid. <sup>31)</sup> III § 3. 24.

на точку зрѣнія первоначальнаго совершенства первыхъ людей. Затѣмъ: оно опирается на фактъ всеобщаго, наследственнаго въ родѣ человѣческомъ грѣха, который обсуждается въ соотношеніи съ идеею о Богѣ, какъ Мздовоздаятель, и отсюда начинается выводить необходимость искупленія. Далѣе, въ ученіи о Лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа и слѣдствіяхъ Его искупительной дѣятельности для людей догматика становится уже на точку зрѣнія церкви. „Такой методъ изслѣдованія, замѣчаетъ Ричль, который для отдѣльныхъ частей задачи беретъ одну за другою три различныя точки зрѣнія, не [можетъ дать никакой системы“<sup>22)</sup>. Каковъ же, по взгляду Ричля, долженъ быть истинный методъ догматики?—Въ христіанствѣ, говоритъ Ричль, „ключъ въ христіанскому міровоззрѣнію и норму для самоопредѣленія и нравственной дѣятельности христіанамъ представляетъ Лицо Основателя христіанства, какъ носителя совершеннѣйшаго откровенія Божія“<sup>23)</sup>, слѣдовательно, въ христіанствѣ, кратко: „откровеніе въ Сынѣ Божіемъ служить постоянною основою для всякаго познанія и всякой религіозной дѣятельности“<sup>24)</sup>, Такъ, Богъ истинно познается въ христіанствѣ только чрезъ Христа, и наряду съ этимъ не можетъ быть еще никакого „нейтральнаго“ познанія о Богѣ<sup>25)</sup>. Равнымъ образомъ „и основою для разумнѣя всѣхъ даровъ благодати служить откровеніе во Христѣ“, а также „и грѣхъ можетъ быть понятъ только изъ дара прощенія грѣховъ, сообщаемаго во Христѣ“<sup>26)</sup>. Такимъ образомъ, принципомъ для рѣшенія всѣхъ своихъ вопросовъ богословіе должно взять откровеніе Божіе во Христѣ<sup>27)</sup>. Но чтобы правильно примѣнить здѣсь этотъ принципъ, богословію необходимо, по сужденію Ричля, стать на точку зрѣнія вѣры церкви, именнно-первобытной церкви Христовой, какъ неповрежденной еще въ своей вѣрѣ, вѣрованія которой излагаются въ посланіяхъ апостольскихъ<sup>28)</sup>. Необходима эта точка зрѣнія для догматики прежде всего въ ея центрѣ—при раскрытіи ученія о Лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа. Здѣсь нельзя ограничиться только свидѣтельствами Самого Иисуса Христа о Себѣ; пусть эти свидѣтельства представляются и ясными сами по себѣ:

<sup>22)</sup> § 1, 4—5. <sup>23)</sup> С. 189; 361. <sup>24)</sup> Ibid. 188. <sup>25)</sup> III. § 1. 6—7. <sup>26)</sup> Ibid 7. <sup>27)</sup> С. 6. <sup>28)</sup> § 1.



но „ихъ значеніе вполнѣ выясняется только чрезъ то, какъ они отразились въ сознаніи вѣрующихъ во Христа, и какъ члены христіанской церкви сознание дарованнаго во Христѣ оправданія приурочиваютъ къ Его Лицу, дѣятельности и страданіямъ“<sup>39)</sup>. Слѣдовать въ этомъ случаѣ религиозной вѣрѣ церкви не значитъ уклоняться въ противоисторическое пониманіе лица и дѣла Іисуса Христа. Мнѣніе, будто историческая оцѣнка личности Христа можетъ быть только при совлеченіи этой вѣры, совершенно ложно, и оно дѣйствительно ведетъ, подъ видомъ историческаго безпристрастія, къ искаженіямъ евангельской исторіи: „не случаенъ тотъ фактъ, что отрицаніе религиознаго значенія Основателя христіанства обыкновенно проводится въ формѣ Его біографіи; ибо послѣдняя уже предполагаетъ отказъ отъ убѣжденія въ томъ, что Христось, какъ Основатель чисто духовной и абсолютно нравственной религіи, превышаетъ всѣхъ людей“<sup>40)</sup>. Но религиозное сознание церкви (первобытной), ея вѣрованіе служитъ условіемъ пониманія не только лица и дѣла Іисуса Христа, но и всего ряда христіанскихъ религиозныхъ идей: познанія Бога, грѣха, вѣчной жизни, ибо именно для церкви Христовой личность ея Основателя служитъ источникомъ всякаго познанія<sup>41)</sup>.—Итакъ догматика, заключающая Ричль, въ своемъ изслѣдованіи „обязана стать на точку зрѣнія вѣры церкви Христовой, ибо только въ такомъ случаѣ она можетъ принять откровеніе во Христѣ за принципъ при рѣшеніи всѣхъ своихъ вопросовъ, и только при такомъ методѣ изслѣдованія получится система богословія, заслуживающая этого имени“<sup>42)</sup>.

Въ заключеніе обзора общихъ основаній богословія Ричля намъ осталось изложить взглядъ Ричля на формальное условіе научности догматики въ дѣлѣ „формально правильнаго выраженія богословскихъ понятій“. Это послѣднее, говоритъ Ричль, „зависитъ отъ той теоріи познанія, которою руководятся при установкѣ объектовъ богословскаго познанія — религиозныхъ идей“. Ричль сначала подвергаетъ критикѣ „вульгарную“, по его выраженію<sup>43)</sup>, теорію познанія, по которой за разнообразными

<sup>39)</sup> С. 1. <sup>40)</sup> С. 2—3. <sup>41)</sup> С. 4. <sup>42)</sup> С. 4—6. <sup>43)</sup> III. § 3. 15. Тн. и. М. с. 30.

внѣшними свойствами вещи, чрезъ воздѣйствіе на насъ возбуждающими въ нашемъ духѣ ощущенія и представленія, „покоптся сама вещь, какъ всегда равное себѣ единство, какъ вещь an sich, которая, будто бы, можетъ быть однако постигнута нами въ ея сущности, при слѣдующемъ за первымъ впечатлѣніемъ точномъ познаніи ея“<sup>44)</sup>. Простѣйшимъ примѣромъ вліянія этой теоріи познанія въ области богословія служитъ различіе существа и свойствъ Божіихъ съ одной стороны—и дѣятельности Божіей — съ другой. Но если, по сужденію Ричля, обычное построеніе догматики грѣшитъ введеніемъ въ нее метафизики вообще: то въ данномъ случаѣ оно повинно въ приложеніи къ догматикѣ ложной метафизики<sup>45)</sup> Въ самомъ дѣлѣ, проводимое въ указанной вульгарной теоріи познанія различіе между вещью, какъ она существуетъ сама по себѣ, и ея бытіемъ для насъ (für uns): это различіе, думаетъ Ричль, совершенно ошибочно: „въ немъ раздѣляется то, что фактически связано вмѣстѣ“<sup>46)</sup>. Необходимымъ условіемъ нашего познанія вещей служитъ ихъ воздѣйствіе на насъ въ ощущеніи, воспріятіи, представленіи; полагаемая же безъ отношенія къ намъ, an sich, вещи очевидно не называемы для насъ<sup>46)</sup>. И если обратить вниманіе, что именно въ обычномъ воззрѣніи принимается за вещь саму въ себѣ, то, по мнѣнію Ричля, оказывается, что это не болѣе, какъ „покоящійся въ насъ воспоминаемый образъ вещи“, въ который сгруппировались прежде воспріятыя нами въ непосредственномъ воздѣйствіи на насъ вещи ея свойства и именно ея общія постоянныя свойства, и который (образъ) поэтому является въ нашемъ сознаніи, какъ нѣчто твердое, безотносительное къ наблюдаемымъ нами случайнымъ, переменнымъ признакамъ вещи<sup>47)</sup>.—Съ своей стороны Ричль принимаетъ теорію познанія, выставленную Лотце, которую вводитъ и въ свою догматику, такъ что ее можно назвать формальнымъ принципомъ его богословія<sup>48)</sup> По этой теоріи, „вещь вполне познается нами только въ ея свойствахъ, именно, въ ея воздѣйствіяхъ на насъ въ актахъ ощущенія и воспріятія“<sup>49)</sup>. Говорятъ: чувственныя ощущенія обманываютъ насъ; еслибы это было и такъ, то этого нельзя было бы доказать, ибо для

<sup>44)</sup> III, с. 19. Th. u. M. с. 31. <sup>45)</sup> Th. u. M. 30. <sup>46)</sup> С. 31. <sup>47)</sup> III, с. 19. Th. u. M. с. 32. <sup>48)</sup> III, 19—20. <sup>49)</sup> Th. u. M. 17.

того не имѣлось бы никакого критерія; но „согласіе воспріятій у большинства людей удостовѣряетъ, что вещи существуютъ такъ, какъ онѣ являются для насъ“ <sup>50)</sup>. Воспріятыя нами въ ощущеніи свойства вещи объединяются затѣмъ въ представленіи и понятіи о вещи: но сама вещь существуетъ для насъ именно въ ея непосредственномъ отношеніи въ намъ въ актахъ ощущенія и воспріятія: „въ нихъ только мы знаемъ ее и по нимъ имеемъ ее“ <sup>51)</sup>. А если такъ, то, по Ричлю, нѣтъ никакого основанія въ понятіи вещи разграничивать вещь саму въ себѣ и воспринимаемая нами въ ощущеніи ея свойства или признаки и утверждать возможность познанія вещи въ самой себѣ (an sich), въ ея сокровенномъ существѣ, независимо отъ ея внѣшнихъ свойствъ <sup>52)</sup>. Въ этихъ разнообразныхъ свойствахъ, по Ричлю, мы и познаемъ саму вещь, именно познаемъ ее, какъ причину воспринимаемыхъ нами ея признаковъ, какъ цѣль, для которой эти признаки служатъ средствомъ, какъ законъ, наконецъ, ихъ всегда опредѣленныхъ измѣненій“ <sup>53)</sup>. А убѣжденіе наше, что вещь при смѣшѣ ея признаковъ остается однимъ нераздѣльнымъ цѣлымъ (eins ist), „вытекаетъ изъ нераздѣльности нашего самочувствія въ цѣли нашихъ ощущеній, получаемыхъ отъ вещи, въ массѣ которыхъ наша душа постоянно сознаетъ свое единство“ <sup>54)</sup>. Но значеніе изложенной теоріи познанія, по взгляду Ричля, простирается не только на познаніе внѣшнихъ человѣку объектовъ, но и на познаніе имъ своей собственной духовной жизни. Ричль возстаетъ противъ мысли, будто „за душевными функціями чувства представленія и воли покоится сама душа, какъ всегда равное себѣ единство душевныхъ силъ или способностей“ <sup>55)</sup>. Такое различіе между душевными способностями и душою самою въ себѣ, различіе, проникшее и въ богословіе (и здѣсь приведшее къ мистицизму), по мнѣнію Ричля такъ-же ошибочно, какъ и различіе между свойствами вещи и вещью самою въ себѣ, „мы ничего не знаемъ о душѣ самой въ себѣ, о замкнутой въ себѣ жизни нашего духа, сверхъ извѣстныхъ психическихъ функцій, въ которыхъ проявляется жизнедѣятельность нашего духа, въ которыхъ онъ, какъ активное начало, „реагируетъ на воспри-

<sup>50)</sup> С. 31. <sup>51)</sup> С. 35. <sup>52)</sup> Ibid. <sup>53)</sup> III. с. 20. <sup>54)</sup> Th. u. M. с. 17 и 36. <sup>55)</sup> III. с. 20.

нимаемыя имъ стороннія вліянія“<sup>56)</sup>. Отсюда Ричль выводитъ то правило для догматики, что испосылаемы вѣрующимъ дары благодати она должна изслѣдовать „въ соотвѣтствующихъ религіозныхъ и нравственныхъ актахъ“ духовной жизни христіанина, слѣд, должна стоять въ этомъ случаѣ „на практической точкѣ зрѣнія“<sup>57)</sup> Но по смыслу теоріи познанія Ричля и вышеуказаннаго его сужденія о необходимости изолировать богословіе отъ вліянія философіи и метафизики очевидно, что и все его богословіе должно стоять на практической точкѣ зрѣнія: „христіанство должно быть познано практически“—вотъ девизъ догматики Ричля<sup>58)</sup>.—Указавъ общія основанія богословія Ричля, перейдемъ теперь къ изложенію самой его богословской системы и прежде всего изложимъ ученіе Ричля о Богѣ.

## II.

### Ученіе Ричля о Богѣ.

Какъ мы выше видѣли, Ричль высказывается въ пользу изолированія догматики отъ вліянія философскихъ и метафизическихъ элементовъ. Однако же мы ошиблись бы, если бы отсюда заключили, что онъ вовсе не допускаетъ никакой рacionales философской апологетики христіанства; напротивъ: Ричль признаетъ важность для богословія, какъ науки, научно-теоретическаго оправданія христіанскаго міросозерцанія—именно—важность „научно-раціональнаго доказательства истины христіанской идеи о Богѣ, на которой зиждется христіанское религіозное міровоззрѣніе, и которая составляетъ основную истину богословія“<sup>59)</sup>. Только это доказательство, по мнѣнію Ричля, должно имѣть иную постановку. Такъ какъ въ идеѣ о Богѣ осуществляется цѣль религіи, ибо въ упованіи на Бога человѣкъ обезпечиваетъ себѣ самостоятельность и господствующее положеніе относительно природы, которой онъ себя противопоставляетъ и отъ которой прежде чувствовалъ себя зависимымъ: то, по мнѣнію Ричля, „научно-

<sup>56)</sup> III. с. 21; Th. u. M. с. 23. <sup>57)</sup> III. с. 22 — 23. <sup>58)</sup> С. 22. <sup>59)</sup> III. § 29 199 § 30. 213.

теоретическое доказательство истинны христіанской идеи о Богѣ только въ такомъ случаѣ будетъ имѣть правильную постановку, если оно принимаетъ, какъ данное, саморазличіе челоуѣка отъ природы и его стремленіе къ преобладанію надъ нею<sup>40)</sup>. И здѣсь, продолжаетъ Ричль, наука, согласно всеобщему убѣжденію, должна признать, что хотя духовная жизнь, поскольку она находится во взаимодѣйствіи съ природою, подчиняется законамъ механизма, но именно она „составляетъ конечную цѣль въ мірѣ, а природа служить только средствомъ для этой цѣли“<sup>41)</sup>. Затѣмъ, наука должна „отыскать высшій законъ, связывающій эти двѣ совместно существующія разнородныя области бытія—духъ и природу“<sup>42)</sup>. Правда, возможность для науки рѣшенія этой послѣдней задачи, какъ мы выше видѣли, Ричль оспариваетъ; но все-таки, научно-философское знаніе, по его мнѣнію, не въ правѣ отказаться отъ нея, иначе оно осталось бы безъ завершенія, котораго, однако, требуетъ наше сознаніе, говорящее, что „природа существуетъ для нашего духа“<sup>43)</sup>. Но въ такомъ случаѣ научно-философскому знанію ничего не остается, какъ признать съ своей стороны „научно необходимымъ“ то рѣшеніе указанной задачи, какое даетъ религія—часть—христіанство въ ученіи о Богѣ: Живой Личный Богъ, по христіанскому воззрѣнію, сотворивъ міръ и челоуѣка, предназначилъ послѣдняго быть цѣлію міра и руководить челоуѣка къ осуществленію этого его назначенія въ царствіи Божіемъ, гдѣ духъ челоуѣка въ упованіи на Бога превозносится надъ природою<sup>44)</sup>. Итакъ, христіанская идея о Богѣ составляетъ не только предметъ религіозной вѣры, но можетъ быть оправдана и съ точки зрѣнія разума.

Въ ученіи Ричля о Богѣ прежде всего обращаетъ на себя вниманіе своею оригинальностію его доказательство личности Божества, построенное, какъ увидитъ читатель, на основаніи вышеуказанной теоріи познанія Ричля.

Противъ идеи личности Божества дѣлають то возраженіе, что

<sup>40)</sup> с. 204.

<sup>41)</sup> Кавтъ же, по мнѣнію Ричля, несправедливо отдѣлил такъ рѣзко практической разумъ отъ теоретическаго: требованія разума практическаго суть требованія и разума теоретическаго.

<sup>42)</sup> с. 207—208. <sup>43)</sup> *ipid.* <sup>44)</sup> с. 208.

она несовмѣстима съ идеею абсолютности Божества: кореннымъ свойствомъ личности, говорятъ, служитъ саморазличеніе и выдѣленіе себя отъ всего посторонняго, а абсолютное — это, наоборотъ, всеобъемлющее, неограниченное ничѣмъ (Штраусъ). Противъ этого возраженія Ричль замѣчаетъ, что въ немъ абсолютность мыслится въ пространственномъ отношеніи, и понятно, что съ такимъ представленіемъ объ абсолютномъ не вяжется идея личности Божества <sup>65</sup>). Но и указанное обычное пониманіе личности Ричль считаетъ несовершеннымъ: различеніе себя отъ всего посторонняго и наоборотъ—это, по Ричлю, только „форма, подъ которой человѣческая личность сосредоточиваетъ въ себѣ всевозможное содержаніе“. „Личность человѣка находятъ тѣмъ болѣе развитою, чѣмъ обширнѣе кругъ его познаній, чѣмъ воспримчивѣе его чувства къ разнообразнымъ впечатлѣніямъ, чѣмъ мощнѣе его воля, чтобы воздѣйствовать на вещи и руководить другими личностями“ <sup>66</sup>). Конечно, то или иное развитіе личности обуславливается извѣстными уже врожденными человѣку индивидуальными задатками, которые отпечатлѣваются въ индивидуальности уже выработавшейся личности. Но эта индивидуальность именно вырабатывается, пріобрѣтается на основаніи природныхъ задатковъ, и въ этомъ отношеніи она совершенно отлична отъ того формальнаго и первоначальнаго саморазличенія индивидуума отъ всего остальнаго, „въ которомъ болѣею частію полагаютъ сущность личности“ <sup>67</sup>). Эту послѣднюю ступень личности переступаетъ каждый человѣкъ, сколько-нибудь способный къ духовному развитію; а кто остается настолько заключеннымъ въ себѣ самомъ, что напр. равнодушно относится къ задачамъ знанія, мотивамъ волевой дѣятельности, къ общественнымъ интересамъ, тотъ вообще не дѣлится какъ личность, какъ индивидуальность, Правда, индивидуальность развитой личности также является „непереходимою границею человѣческой личности“, потому что въ жизни и дѣятельности личности всегда отпечатлѣвается ея „осо-

<sup>65</sup>) с. 216. Терминъ «абсолютное» въ примѣненіи къ Богу вообще не пользуется расположеніемъ Ричля; онъ не находитъ въ немъ «никакого многозначнаго содержанія» (Th. и M. с. 15—16.).

<sup>66</sup>) *ibid.* с. 216.

<sup>67</sup>) *Ibid.* с. 217.

бность". Но эта-то выработавшаяся духовная индивидуальность, какъ такая, „не стоитъ въ противорѣчій съ преодоленіемъ міра духомъ, съ воспринятіемъ всевозможнаго содержанія въ сознающее свою самость наше „я“ и съ самостоятельнымъ воздѣйствіемъ послѣдняго на извѣстный классъ явленій и извѣстную часть человѣческаго общества“ <sup>68</sup>). Идея такой самостоятельной личности находитъ свое совершеннѣйшее выраженіе въ Божественной Личности, которая, съ этой точки зрѣнія мыслима безъ противорѣчій. Человѣческая личность обусловлена въ своемъ развитіи получаемыми ею впечатлѣніями отъ окружающаго міра и среды, что свидѣтельствуетъ объ относительности нашей личности. Затѣмъ, развѣившись въ самостоятельную личность, поступая по собственнымъ побужденіямъ и мотивамъ, самъ воздѣйствуя на міръ и окружающую среду, человекъ все-же остается подверженъ вспышкамъ чувствъ, подчасъ руководствуется соединенными съ ними темными представленіями; такъ что, вообще, если мы и знаемъ въ общемъ, что такое мы, и чего мы хотимъ: то путь, которымъ мы пришли къ сознанию себя такими, замѣчается нами только въ отрывочныхъ чертахъ, сохранившихся въ нашей памяти: и это опять свидѣтельствуетъ объ условности и относительности нашей личности <sup>69</sup>). Этой условности и относительности чужда совершеннѣйшая Личность божественная: „какъ причина всего существующаго, Богъ все созерцаетъ, какъ дѣйствіе своей воли; ничто воздѣйствующее на божественный Духъ не было чуждо Ему изначала, и ничего Ему не нужно напередъ усвоить себѣ, чтобы быть самостоятельною личностію: напротивъ, все существующее во вселенной есть выраженіе собственной Его самодѣятельности; въ Его бытіи и сознаниіи не мыслимъ никакой переломъ, такъ какъ Онъ не можетъ получить никакого новаго впечатлѣнія отъ тварнаго бытія, которое (впечатлѣніе) напередъ не было бы воспринято въ единствѣ Его познанія и воли“ <sup>70</sup>). Съ точки зрѣнія этой самобытной совершенной божественной Личности и мы-то, въ сущности, по мнѣнію Ричля, опредѣляемъ степень своей личности; потому что о самостоятельности послѣдней мы судимъ по идеѣ Высшей Личности, имѣющей всегда въ

<sup>68</sup>) с. 217—218. <sup>69</sup>) с. 220. <sup>70</sup>) Ibid.

себѣ основу своей дѣятельности; почему идея Божественной Личности для насъ и не можетъ подлежать сомнѣнію.

Въ дальнѣйшемъ ученіи о Богѣ Ричль также весьма своеобразенъ.—Догматика обыкновенно начинается съ ученія о Богѣ самомъ въ себѣ, элементы для котораго заимствуются изъ Св. Писанія съ присоединеніемъ философскихъ соображеній разума. Но въ богословіи Ричля, по смыслу его теоріи познанія, естественно, нѣтъ мѣста ученію о Богѣ самомъ въ себѣ и о внутренней жизни Божества. „Христіанская идея о Богѣ, говоритъ Ричль, тѣсно связано съ христіанскимъ воззрѣніемъ на міръ и на назначеніе въ мірѣ богоподобныхъ существъ—людей, назначеніе которыхъ составляетъ вмѣстѣ и конечную цѣль Бога въ мірѣ.. Что же говорить о Богѣ внѣ Его отношенія къ міру (слѣд. о Богѣ самомъ въ себѣ)—это или просто формальныя опредѣленія, которыя получаютъ значеніе только со включеніемъ въ нихъ содержанія изъ Откровенія, каково напр. понятіе Личности Божіей или это—слова безъ значенія“ <sup>71)</sup>. Итакъ, по Ричлю, мы можемъ познавать Бога только въ Его отношеніи къ міру и людямъ; а по вышеуказанному взгляду Ричля на методъ догматики, это отношеніе нужно разсматривать только, какъ оно сказалось въ откровеніи Божіемъ во Христѣ—и именно,—по Ричлю, прежде всего въ сознаніи самого Христа и затѣмъ, чрезъ посредство Его, отпечатлѣлось въ сознаніи Его церкви <sup>72)</sup>. Въ какихъ же свойствахъ Богъ открылъ Себя во Христѣ?

Сознавая Себя Сыномъ Божіимъ и полагая свою исключительность въ этомъ отношеніи существеннымъ образомъ въ предвѣчной любви къ Нему Бога Отца (Іоан: XV, 9; XVII, 23—24), Иисусъ Христосъ и ученикамъ своимъ, въ своемъ любвеобильномъ отношеніи къ нимъ и въ своей дѣятельности, посвященной основанію царствія Божія, открылъ Бога, какъ „Отца“ (Мѣ. VI, 9, XVII, 26.) <sup>73)</sup>. И въ этомъ общемъ примѣненіи къ Богу имя „Отца“ „указываетъ не на иное что, какъ на творческую любвеобильную Волю, которая созидаетъ церковь чрезъ совершенное откровеніе о Христѣ, и руководитъ ее въ ея цѣли—царствію Божію“ <sup>74)</sup>. Это соотношеніе между Богомъ, какъ Отцомъ, Христомъ и цер-

<sup>71)</sup> Ш. § 31. 234. <sup>72)</sup> П. § 22 с. 96—97. Ш. с. 225. <sup>73)</sup> П. с. 97. <sup>74)</sup> Ibid.



ковію апостолы раскрываютъ согласно съ своимъ Божественнымъ Учителемъ. Они свидѣтельствуютъ, что въ любви Христа къ людямъ, превосходящей всякое разумѣніе (Еф. III, 19.), по которой Онъ предалъ Себя за людей (Гал. II, 20), открылась именно любовь Божія къ людямъ; въ любви ап. Іоанна полагаетъ и самое понятіе о Богѣ (1 Іоан. 4, 8; 16.); любовь познаемъ мы въ томъ, что Христосъ положилъ за насъ душу свою (3, 6). Любовь Божія къ людямъ, поэтому, есть причина посланія Богомъ своего возлюбленнаго Сына въ міръ (Кол. 1, 13; Еф. 1, 6), чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Іоан. III, 16); чтобы Онъ предалъ Себя, какъ жертву, за грѣхи людей (Рим. V, 8. Іоан. IV, 9—10.). Такъ какъ, теперь, эта жертва Христова фактически явила любовь Божію къ намъ, то и всѣ блага, которыя мы получаемъ въ церкви Христовой, именно въ любви Божіей имѣютъ свое основаніе (Еф. II, 5—6; Евр. XII, 6; 1 Іоан. III, 1 и др.). Итакъ, въ откровеніи во Христѣ Богъ явилъ Себя какъ Любовь. — Но вѣдь мы знаемъ, что Богъ есть не просто любовь, но любовь святая; что Ему присуще свойство святости, побуждающее Его отвращаться отъ грѣха и нечестія, свойство правды, по которому Онъ воздастъ каждому человѣку по его заслугамъ: караетъ нарушителей Его божественнаго закона, ниспосылаетъ на нихъ свой гнѣвъ, и оказываетъ благоволеніе исполнителямъ его. Ученіе о Богѣ, какъ Святомъ и правосудномъ обще догматикамъ и нашей православной церкви и католической и протестантской и имѣетъ огромную важность: въ тѣсной связи съ нимъ раскрывается въ догматикахъ и ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія, такъ что то или иное отношеніе къ первому ученію необходимо отразится и на отношеніи къ этому послѣднему.

Но Ричль рѣшительно возстаётъ противъ включенія указанныхъ свойствъ, въ ихъ обычномъ пониманіи, въ христіанское понятіе о Богѣ.

Такъ, ученіе о правдѣ Божіей въ значеніи правосудія, по его взгляду: „хотя приурочивается къ элементамъ библейскаго міросозерцанія, однако носитъ на себѣ отпечатокъ естественнаго т. е. рациональнаго богословія“ <sup>75)</sup>. Противъ этого ученія Ричль дѣ-

<sup>75)</sup> III. с. 223—24.

ласть слѣдующія возраженія“<sup>76)</sup>). Прежде всего онъ повторяетъ соцініанскую мысль, будто „свойство правды, налагающее на божественную волю необходимость наказывать преступающихъ ея опредѣленія, является силою, стоящею надъ (über) Богомъ, которой Онъ подчиняется, какъ естественной необходимости“<sup>77)</sup>). Если же правосудіе причисляется къ свойствамъ самого Бога, тогда распадается единство понятія о Богѣ: Богъ, съ одной стороны, мыслится какъ дѣятельная любвеобильная воля, а съ другой — Ему приписывается покоящееся и плохо совмѣстимое съ понятіемъ о Богѣ, какъ Любви, свойство правосудности. Но такъ какъ первое представленіе о Богѣ несомнѣнно, то, разсуждаетъ Ричль въ духѣ своей теоріи познанія, „будетъ плохою метафизикою приписывать Богу предикатъ правосудія въ смыслѣ покоящагося“ свойства, присущаго Богу не зависимо отъ направленія Его воли“<sup>78)</sup>). То, что свойственно Богу, можетъ быть открыто только изъ анализа самой Божественной воли. — Ученіе о Богѣ, какъ правосудномъ Мздовоздаятелѣ, Ричль считаетъ построеннымъ по схемѣ общественнаго людскаго права. Эта юридическая схема, по взгляду Ричля: „наиболѣе отчетливо сказывается въ утвержденіи, что Богъ вынужденъ наказывать преступниковъ Его закона, и затѣмъ, что карательное правосудіе Божіе проявляется съ такимъ же безпристрастіемъ, какое причестствуетъ судѣ въ каждомъ случаѣ обвинительнаго приговора“<sup>79)</sup>). Т. е: „какъ судья, присуждая преступника къ наказанію, не соображаетъ при этомъ послѣдствій наказанія для виновнаго и его пріисныхъ, такъ и Богъ (по разсматриваемому ученію) настолько связанъ своимъ карательнымъ правосудіемъ, что долженъ оставаться равнодушнымъ къ судьбѣ человѣческаго рода, какова она станетъ по его наказанію“<sup>80)</sup>); изреченіе *fiat justitia, pereat mundus*, пронизируетъ Ричль, вполне приложимо къ понимаемому такимъ образомъ божественному міроуправленію. Юридическій законъ мздовоздаянія неприложимъ къ отношенію между Богомъ и человѣкомъ уже потому, что это отношеніе опирается на законъ Божіемъ нравственномъ, который, въ противоположность юридическому, именно исключаетъ требованіе мздовоздаянія. Обыч-

<sup>76)</sup> Ш. § 32. <sup>77)</sup> Ш. с. 232. <sup>78)</sup> 232—33. <sup>79)</sup> 239. <sup>80)</sup> Ibid.

ное изображеніе отношенія между Богомъ и людьми съ юридической точки зрѣнія, по Ричлю, нельзя назвать и разумнымъ: „нельзя понять, какимъ образомъ Богъ вынуждается своимъ правосудіемъ по извѣстному случаю отнюдь не злонамѣреннаго непослушанія первыхъ людей наказывать ихъ вѣчною смертію и въ то же время, изъ-за проступка прародителей, подвергнуть карѣ весь родъ человѣчскій и тѣмъ повергнуть его въ состояніе прямо противоположное божественной цѣли“ <sup>81)</sup>. Въ этомъ случаѣ ученіе о правосудіи Божию расходится съ общественнымъ правомъ, на почвѣ котораго оно зиждется, такъ какъ здѣсь существуетъ правило, что наказаніе должно соответствовать степени преступленія <sup>82)</sup>.

Св. Писаніе, по сужденію Ричля, вовсе не даетъ права представлять отношеніе Бога къ людямъ въ юридической схемѣ, по идеѣ закона мздовоздаянія. Относительно ветхаго завѣта, воззрѣнія котораго, какъ сказано, по взгляду Ричля служатъ основой для идей новозавѣтныхъ,—и прежде всего—относительно историческихъ (законоположительныхъ и собственно историческихъ) книгъ ветхаго завѣта—Ричль утверждаетъ, что тамъ „свойства, въ которыхъ Богъ явилъ Себя Моисею,—это милосердіе и долготерпѣніе, милость и вѣрность (Исх. 34, 6—7.), правосудіе же Божіе здѣсь не называется“ <sup>83)</sup>. Приписываемое же Богу свойство „праведности“ или „правды“ въ его ветхозавѣтномъ словоупотребленіи вовсе нельзя понимать въ смыслѣ правосуднаго воздаянія“ и особенно „карательнаго возмездія“. Уже по словопроизводству отъ евр. *цадак* правда Божія или точнѣе „правдивость“ можетъ означать только „соответствіе дѣятельности Божіей съ внутреннею природою Божества и съ тѣмъ, что имѣлъ ожидать руководимый въ своей судьбѣ Богомъ Израиль“. Далѣе, въ псалмахъ „правда Божія выставляется атрибутомъ владычества Іеговы надъ всѣми народами, какъ Судія (Пс. 96, 1—6; 88, 7—15 б. \*). Но говорятъ ли псалмопѣвцы о судѣ Божіемъ надъ всѣмъ народами (Пс. 7, 9; 9, 9 и др.), или надъ Его избраннымъ народомъ въ частности (49, 4.): они съ мыслью о божественномъ міроуправленіи соединяютъ съ одной стороны ожиданіе, что Господь сохранитъ народъ свой, оставаясь вѣрнымъ своему завѣту съ нимъ (104,

<sup>81)</sup> Ibid. <sup>82)</sup> 299—40. <sup>83)</sup> II § 14. 103.

7—8), съ другой стороны — и съ особенною настойчивостію — увѣренность, что Господь оказываетъ помощь праведнымъ, находящимся въ угнетеніи отъ нечестивыхъ, спасаетъ ихъ отъ ихъ притѣснителей и уничтожаетъ послѣднихъ (7, 9 — 11; 91: и д.; 75, 9). Это-то специфическое свойство міроуправленія Божія обыкновенно представляется въ псалмахъ подъ атрибутомъ правды Божіей<sup>4</sup>. Такимъ образомъ и въ псалмахъ свойство правды Божіей приурочивается къ той цѣли, которая преимущественно преслѣдуется въ міроуправленіи и судѣ Божіемъ<sup>4</sup> (цѣль завѣта Іеговы съ Израилемъ). И въ этомъ отношеніи для Ричля „ясно, что два обнаруженія правды Божіей — споспѣшествованіе праведнымъ и уничтоженіе нечестивыхъ — мыслятся псалмопѣвцами не какъ два соподчиненныя и слѣд. самостоятельныя, но наказаніе нечестивыхъ относится къ правдѣ Божіей лишь какъ средство для возвышенія праведныхъ и благочестивыхъ<sup>4</sup>. Но и споспѣшествованіе праведнымъ (а въ лицѣ ихъ и всему Израилю, представителями котораго они были), какъ собственная цѣль правды Божіей не имѣетъ характера простаго воздаянія имъ по заслугамъ; если въ псалмахъ и встрѣчается иногда повидимому послѣдняя мысль, то въ сущности чаяніе помощи Божіей утверждаетъ у псалмопѣвцевъ на мысли о милости Іеговы, на которой Онъ утвердилъ свой завѣтъ съ Израилемъ: „у Тебя, Господи, милость, ибо Ты воздаешь каждому по дѣламъ его“ (61, 13.)<sup>4</sup>). У Пророковъ понятіе правды Божіей, по Ричлю, имѣетъ тотъ же смыслъ, что и въ псалмахъ, только тамъ яснѣе выступаетъ отношеніе правды Божіей ко всему израильскому народу. „Въ совершеніи пророковъ правда Божія также мыслится какъ основное отношеніе Іеговы къ народу завѣта“: Іегова осуществляетъ определенное Имъ назначеніе Израиля въ мірѣ, почему правда Божія въ міровоззрѣніи пророковъ „стоитъ въ ближайшей аналогіи съ понятіемъ „вѣрности“ Іеговы своимъ обѣтованіямъ (Ос. II, 19 и др.)<sup>4</sup>).

Въ Новомъ Завѣтѣ Ричль, понятно, находятъ всюду тотъ же взглядъ на свойство правды Божіей, что и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ; ибо, какъ сказано, по его мнѣнію Новый Завѣтъ обусловленъ въ своихъ воззрѣніяхъ воззрѣніями ветхозавѣтными. Приведемъ нѣсколько примѣровъ экзегетическихъ приемовъ Ричля въ этомъ

<sup>4</sup>) II. 104—110. <sup>4</sup>) *ibid.* с. 105—106; 111.

случаѣ. Сначала Ричль обращается къ разсмотрѣнію той группы новозавѣтныхъ свидѣтельствъ, гдѣ правда Божія выставляется атрибутомъ суда Божія, таковы мѣста: 1 Петр. 2, 23 и 2 Тим. 4, 8 <sup>86)</sup>. „Поскольку несомнѣнно, разсуждаетъ Ричль, что ап. Петръ мыслить по-ветхозавѣтному, его слова могутъ имѣть только тотъ смыслъ, что праведный судъ Божій, на который полагается Христось, означаетъ возстановленіе Пострадавшаго въ Его достоинствѣ Богомъ, неуклонно дѣйствующимъ ко благу праведныхъ чрезъ уничтоженіе или посрамленіе ихъ притѣснителей и обидчиковъ“ <sup>87)</sup>. Равнымъ образомъ во 2 Тим. 4, 8 вѣнецъ правды, котораго апостоль ожидаетъ отъ праведнаго Судіи въ день суда, „мыслится не какъ воздаяніе за вѣрность и стойкость апостола въ его призваніи, но какъ завершеніе его блаженства, обеспеченное для него неуклонностію бажественнаго содѣйствія къ упроченію за достойными ихъ правъ“ Далѣе Ричль останавливается на двухъ изреченіяхъ ап. Павла относительно послѣдняго суда въ 2 Фесс. 1, 4—7 и Рим. 2, 5—7, „въ которыхъ, повидимому, опять правда Божія означаетъ дѣятельность воздаянія за добро и зло“ <sup>88)</sup>. Но, по мнѣнію Ричля, это — только повидимому; въ дѣйствительности же, въ первомъ изъ указанныхъ мѣстъ „правда Божія разсматривается совершенно въ ветхозавѣтномъ смыслѣ, какъ послѣдовательное дѣйствованіе, обеспечивающее для благочестивыхъ, безвинно преслѣдуемыхъ, ихъ послѣдующее блаженство. Средствомъ для этого является карательное возмездіе ихъ притѣснителямъ, но не самостоятельную цѣлю суда Божія наряду съ первою указанною цѣлю“ <sup>89)</sup>. Рав-

<sup>86)</sup> «Будучи злословимъ, Онъ не злословилъ взаимно, страдал, не угрожалъ, не предавалъ то Судіи праведному». «А теперь готовится мнѣ вѣнецъ правды, который даетъ мнѣ Господь, праведный Судья, въ день оный».

<sup>87)</sup> II. § 15. 113.

<sup>88)</sup> С. 114—115.

<sup>89)</sup> «Мы сами хвалимся вами въ церквахъ Божіихъ, терпѣніемъ вашимъ и вѣрою во всѣхъ гоненіяхъ и скорбяхъ, переносимыхъ вами. Въ доказательство того, что будетъ праведный судъ Божій, чтобы вамъ удостоиться царствія Божія, для котораго и страдаете, ибо праведно предъ Богомъ оскорбляющимъ васъ воздать скорбію, а вамъ оскорбляемымъ отрадою». «По упорству своему и неракающему сердцу самъ себя собираешь гнѣвъ на день гнѣва и откровенія праведнаго суда отъ Бога, который воздастъ каждому по дѣламъ его».

нымъ образомъ и въ Рим. 2, 5—8, по мнѣнію Ричля, „правда Божія на послѣднемъ судѣ непосредственно приурочивается къ совершенію блаженства праведныхъ, а гнѣвъ Божій на нечестивыхъ служить для этого средствомъ“<sup>80</sup>). Въ другой группѣ новозавѣтныхъ изреченій, читаемъ далѣе у Ричля, правда Божія поставляется въ ближайшее соотношеніе съ вѣрностію Божіею, въ чемъ также сказывается примѣненіе къ ветхозавѣтному слоупотребленію; такъ въ Рим. 3, 3—5; 1 Иоан. 1, 9; Иоан. XVII, 25; Апок. XVI, 5—7.

Такимъ образомъ въ Новомъ Завѣтѣ такъ же, какъ и въ Ветхомъ, свойство Божественной правды означаетъ вообще неуклонное направленіе воли Божіей къ осуществленію спасительныхъ предначертаній Божіихъ относительно людей, а вовсе не дѣятельность мадовоздаянія людямъ за добро и зло. Мысль, что въ таинствѣ нашего искупленія правда Божія открылась и въ послѣднемъ значеніи безконечнаго правосудія, которому І. Христосъ своею крестною жертвою принесъ соотвѣтственное удовлетвореніе (за грѣхи людей): мысль эта, по мнѣнію Ричля, не имѣетъ для себя основаній въ Св. Писаніи; мѣста Писанія, на которыхъ хотятъ обосновать ее, на самомъ дѣлѣ не имѣютъ къ ней никакого отношенія. Такъ въ Рим. III, 25 понятіе правды Божіей употребляется въ вышеуказанномъ общемъ значеніи ея въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ<sup>81</sup>). Затѣмъ въ 6 ст. 2 гл. посланія ап. Павла къ римлянамъ<sup>82</sup>), „образующемъ краеугольный камень въ юридической постановкѣ ученія объ искупленіи, выставляется только сентенція фарисейскаго и языческаго міросозерцанія; апостоль привелъ ее только затѣмъ, чтобы послѣ ее опровергнуть. Грубая ошибка—приурочивать къ этой сентенціи ученіе ап. Павла объ искупленіи, построенное у него на идеѣ божественнаго милосердія“<sup>83</sup>). Наконецъ, ссылаются на то, что на І. Христѣ исполнилось пророчество Исаи о страдающемъ рабѣ Божіемъ, а замѣстительныя страданія ея у Исаи поставляются,

<sup>80</sup>) С. 116.

<sup>81</sup>) «Христа «Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія въ крови Его чрезъ вѣру, для показанія правды Его въ прощеніи грѣховъ»...

<sup>82</sup>) Богъ «воздастъ каждому по дѣламъ его».

<sup>83</sup>) II. с. 155.

говорять, въ связь съ идеею божественнаго правосудія. Но 1) не видно, чтобы пророчество Исаи въ Новомъ Заветѣ прилагалось ко Христу буквально (1 Петр. 2, 21—25. Евр. 9, 28; 1 Иоан. 3, 5.); а если бы и такъ (если судить по Дѣян. VIII, 32—35; Мѣ. VIII, 16—17, Марк. XV, 28.) то 2) это пророчество, на самомъ дѣлѣ, не содержитъ мысли, которую думать изъ него вывести. Пророкъ вовсе не предполагаетъ, что чрезъ замѣстительныя страданія раба Божія, понесенныя имъ за грѣхи народа, „совершается удовлетвореніе правдѣ Божіей, ибо, по его выраженію: наказаніе мира нашего на немъ (XLIII, 5.), слѣдующее наказаніе мыслится пророкомъ не въ значеніи удовлетворенія правдѣ Божіей, а въ отношеніи потребности грѣшниковъ въ исправленіи и мирѣ“. Такое толкованіе не опровергается слѣдующими словами пророка: „когда же душа его принесетъ жертву умиловленія...“ (ст. 10.), „ибо совершенно непонятно, какимъ образомъ добровольное и самоотверженное пожертвованіе своею жизнію можетъ быть сравниваемо съ жертвою вины. Наконецъ, ни одна жертва въ Ветхомъ Заветѣ не имѣетъ юридическаго значенія удовлетворенія правдѣ Божіей; слѣдовательно съ страданіями раба Божія пророкъ и не могъ соединять юридическаго понятія „сатисфакціи“ и „нужно остерегаться владывать въ рѣчь пророка среднія послыки современнаго происхожденія и абстрактнаго характера“<sup>94</sup>). Утверждая, будто въ дѣлѣ нашего искупленія правда Божія, въ юридическомъ смыслѣ правосудія, проявилась на ряду съ безконечною любовію Божіею, догматика, продолжаетъ Ричль, оказывается не въ силахъ точно установить соотношеніе между этими двумя свойствами Божіими въ актѣ искупленія. Если Христось снискалъ людямъ спасеніе чрезъ удовлетвореніе правдѣ Божіей, слѣд. своею заслугою: то со стороны Бога въ дарованіи намъ спасенія сказалась простая справедливость, а не любовь; любовь Божественная въ обычномъ ученіи объ искупленіи, такимъ образомъ, умаляется и притомъ получаетъ какой-то эгоистическій оттѣнокъ<sup>95</sup>). Если упираютъ на то, что идея мздовоздаянія—универсальная этическая идея, почему ее богословіе въ божественномъ атрибутѣ правды при-

<sup>94</sup>) II. § 9 с. 63—64.

<sup>95</sup>) III. § 33.

ложило и къ отношенію между Богомъ и человѣкомъ: то христіанскому богословію нѣтъ дѣла до того, какое можетъ быть составлено естественное понятіе о Богѣ <sup>95)</sup>). Поэтому, заключаетъ Ричль: „будетъ просто искаженіемъ христіанства утверждать атрибутъ мздовоздаянія, какъ существенный въ понятіи о Богѣ, а ссылки въ этомъ случаѣ на Св. Писаніе, безъ согласованія свойства Божественной правды съ даннымъ чрезъ Христа понятіемъ о Богѣ, какъ Любви, свидѣлствуютъ только о непониманіи Библии“ <sup>96)</sup>). Ричлево толкованіе свойства божественной правды очевидно и представляетъ своеобразный способъ согласованія свойства правды Божіей съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ Любви.

Иначе относится Ричль къ приписываемому Богу свойству святости. Своеобразно опять истолковавъ смыслъ этого свойства, Ричль находитъ, что ему вообще нѣтъ мѣста въ христіанскомъ ученіи о Богѣ. Атрибутъ святости, по Ричлю, приписывается Богу преимущественно въ Ветхомъ Завѣтѣ, и въ пониманіи его тамъ обнаруживаются два направленія. Съ одной стороны, святость Иеговы указываетъ 1) на Его могущество и величіе (Ез. XXXVI, 20—24; XXVIII, 25; XX, 41; Числ.: XX, 13; Исаіа V, 16; VIII, 13; XXIX, 23; Пс. CX, 9; XCVIII, 3 и др.) и вмѣстѣ съ тѣмъ 2) на Его недоступность, какъ живущаго на высотѣ небесъ (Иса. 57, 15.) для людей (1 Цар. VI, 20.); отсюда 3) на самозаключенность Иеговы, даже если Онъ символическимъ образомъ соприсутствуетъ избранному народу (1 Цар. VI, 19—20; 2 Цар. VI, 6—7.); 4) наконецъ, на Его отвращеніе отъ всего нечистаго, при чемъ нечистымъ считается „идолопоклонство и прикосновеніе къ трупамъ“ (Ез. XLIII, 7—9; Числ. XIX, 20; Лев. XX, 31; XI, 43—44; XX, 25—26; XIX, 2 и д.). Это—изначальное ветхозавѣтное пониманіе святости Божіей <sup>97)</sup>). Съ другой стороны позднѣе у псалмопѣвцевъ и пророковъ въ понятіе святости Божіей включаются иногда тѣ свойства, въ которыхъ Иегова явилъ себя избранному народу, каковы: милость, милосердіе, снисхожденіе и долготерпѣніе <sup>98)</sup>). Такъ, пророкъ Осія высказываетъ мысль, что величіе Святаго исключаетъ наказаніе людей за нарушеніе вѣрности и благоговѣнія къ Нему и позво-

<sup>95)</sup> III. с. 243. <sup>96)</sup> Ibid. <sup>97)</sup> II. § 12. 89—91. <sup>98)</sup> Ibid. с. 91.



леть надѣяться на Его долготерпѣніе и снисхожденіе <sup>100)</sup>. У псаломопѣвцевъ признакъ недоступности для человѣка исключается изъ представленія о святости Божіей, ибо нравственное совершенство даетъ право пребывать предъ лицомъ Святаго (ПС. XIV, 1—2; XXIII, 3—4; V, 8.). Но это болѣе позднее пониманіе святости Божіей не замѣнило собою первоначальнаго ея пониманія; мысль объ относительной замкнутости Божества въ понятіи Его святости удерживается во все теченіе Вѣтнаго Завѣта, и въ этомъ, по Ричлю, состоитъ несовершенство ветхозавѣтной религіи <sup>101)</sup>.

Что касается Новаго Завѣта, въ которомъ послѣдовало совершеннѣйшее откровеніе Бога, какъ Любви, во Христъ: то въ немъ, по взгляду Ричля, понятіе святости Божіей естественно уже теряетъ свое значеніе <sup>102)</sup>. „Случаи употребленія этого предиката въ Новомъ Завѣтѣ очень рѣдки, и его смыслъ здѣсь частію трудно отгадать“. Такъ, если ап. Петръ наставляетъ христіанъ: по примѣру призваннаго васъ Святаго и сами будьте святы во всѣхъ поступкахъ, ибо написано: будьте святы, потому что Я Святъ (Лев. XIX, 2 г.): то изъ контекста „не видно, что апостоль разумѣеть подъ святостію призваннаго христіанъ Бога“. Затѣмъ, когда І. Христосъ взывалъ къ Богу Отцу: Отче Святый! (Іоан. XVII, 11.): то „Онъ, очевидно, хотѣлъ указать не на скрытое величіе Божіе, какъ такое, а на взаимность, существующую между святымъ Богомъ и Имъ самимъ, какъ ἄγιος τοῦ Θεοῦ (Іоан. X, 96)“ въ неусыпномъ попеченіи о церкви вѣрующихъ, какъ это видно изъ дальнѣйшихъ словъ <sup>103)</sup>. Вообще, по взгляду Ричля, „предикатъ святости Божества не существененъ въ религіи Новаго Завѣта“ <sup>104)</sup>.

Подобнымъ же образомъ Ричль старается ступевать и ученіе Св. Писанія о гнѣвѣ Божіемъ. Понятіе гнѣва Божія, говоритъ онъ, понятіе по преимуществу ветхозавѣтное, и въ Вѣтномъ Завѣтѣ „оно является выводомъ изъ первоначальнаго понятія о святости Божіей“ <sup>105)</sup>. Это, напр., ясно видно изъ 1 Цар. VI, 19—20, гдѣ

<sup>100)</sup> «Не сдѣлаю по ярости гнѣва Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Богъ а не человѣкъ; среди тебя—Святый».

<sup>101)</sup> I. с. 195—96. <sup>102)</sup> II. § 13. с. 101. <sup>103)</sup> С. 102. <sup>104)</sup> С. 101. <sup>105)</sup> II. § 19. 136—137—38.

„Богъ называется Святымъ, такъ какъ Онъ умерщвляетъ множество людей за то, что они случайно, не видя въ томъ преступленія, заглянули въ ковчегъ Божій“. Параллельны этому мѣста: 2 Цар. VI, 6—7; Ис. Нав. XXIV, 19; Іез. XXVIII, 22; XXXVIII, 16; 22—23 и пр., въ которыхъ гнѣвъ Божій ставится въ тѣсную связь съ святостію Божіею. Но по мѣрѣ того какъ съ болѣе подробнымъ раскрытіемъ ученія о милости, вѣрности и долготерпѣннн Іеговы атрибутъ Его святости въ Вѣтхомъ Завѣтѣ отошелъ на задній планъ, потеряло свое прежнее значеніе и понятіе гнѣва Божія: Іеговъ началъ приписываться предикать „удерживающій гнѣвъ“ <sup>106)</sup>. Особенно пророки, хотя они продолжали изображать гнѣвъ Іеговы, которымъ Онъ поражаетъ своихъ враговъ, не смотря и на всѣ случаи проявленія гнѣва Божія на вѣроломный народъ, „возвѣщаютъ, что Богъ ради своего имени отлагаетъ гнѣвъ свой (Иса. XLVIII, 9.), что Онъ готовъ не пребывать во гнѣвѣ (Мих. VII, 18; Пс. XXIX, 6; LXXVII, 88.)“ <sup>107)</sup>. Далѣе, поводомъ къ обнаруженію гнѣва Божія въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, по его историческимъ и пророческимъ книгамъ, „всегда представляются только случаи нарушенія Израилемъ Завѣта съ Богомъ, или такіа дѣйствія, которыя имѣли значеніе нарушенія Завѣта“; таковы случаи сопротивленія волѣ Божіей, почитанія чуждыхъ боговъ, заключенія союзовъ съ иноземными народами (которые противоборствовали теократическому назначенію избраннаго народа) и много другихъ случаевъ прямого или косвеннаго преступленія противъ Завѣта <sup>108)</sup>. (Числ. XXV, 11; XVI, 1—3; Втор. VI, 15; IX, 8; Іер. IV, 23; 2 Цар. VI, 7; Ос. XXIII, 16 и пр.). Дѣйствию гнѣва Божія въ этихъ случаяхъ приписывалась главнымъ образомъ внезапная и необычная смерть израильтанъ—преступниковъ Завѣта (Числ. XXV, 11; Втор. VI, 15; IX, 8 и др.).

Въ псалмахъ хотя „замѣчается видоизмѣненіе въ представленіи о гнѣвѣ Божіемъ“ въ томъ смыслѣ, что тамъ подлежащими гнѣву Божію выставляются не нарушители Завѣта, а нечестивые—гонители праведныхъ <sup>109)</sup> (IX, 4—7; XXX, 18—19; XXXV, 17; XXXVI, 9 и др.); но такъ какъ праведные—это вѣрные Завѣту

<sup>106)</sup> С. 136. <sup>107)</sup> Ibid. <sup>108)</sup> II, § 17, 127—28. <sup>109)</sup> С. 131.

съ Яеговою члены изъ среды Израиля, и нхъ надменные гонители являются противниками Завѣта, то въ сущности воззрѣніе на гнѣвъ Божій въ псалмахъ не уклоняется отъ воззрѣнія историческихъ и пророческихъ книгъ. Другаго значенія, кромѣ вышеуказаннаго, понятіе гнѣва Божія, по мнѣнію Ричля, не имѣеть въ Ветхомъ Завѣтѣ. Правда, въ псалмахъ авторы нхъ иногда обращаются къ мысли о гнѣвѣ Божіемъ по поводу своихъ прегрѣшеній, но это—только въ немногихъ случаяхъ (Пс. XXXVII, 5—6; XXXVIII, 9; 12; XXXIX, 13.), такъ что отсюда никакъ не слѣдуетъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ мысль о грѣхѣ всегда связывается съ представленіемъ о гнѣвѣ Божіемъ<sup>110)</sup>. Во всякомъ случаѣ, утверждаетъ Ричль: „никогда нельзя доказать, что бытописатель наказаніе за грѣхъ первыхъ людей хотѣлъ выставить дѣйствиетвомъ гнѣва Божія: непосредственно объ этомъ не говорится ни слова“. Но ошибочно выводить эту мысль и косвенно—изъ повѣствованія бытописателя объ исключеніи первой четы изъ непосредственнаго общенія съ Богомъ и назначенія для людей смерти: потому что мысль о гнѣвѣ Божіемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ всегда связывается съ случаями внезапной и необычайной смерти преступниковъ Завѣта. А эти условія не имѣли мѣста въ судьбѣ первой четы: бытописатель „ни высказываетъ, ни предполагаетъ, что Богъ закончилъ Завѣтъ съ первыми людьми, ни угрожавшая имъ участь смерти, подѣ страхомъ которой они продолжали жить, не соответствуетъ насильственной внезапной смерти“. Наконецъ несправедливо, по мнѣнію Ричля, видѣть символъ гнѣва Божія и въ пламенномъ мечѣ херувима, поставленнаго во вратахъ рая для возбраненія доступа въ него падшимъ людямъ, потому что явленіе Яеговы въ пламени (както: Яего предложеніе Израилю въ пустынѣ въ столпѣ огненномъ) прежде всего „служитъ символомъ Яего милостиваго присутствія, и только для преступниковъ Завѣта—символомъ гнѣва Божія“<sup>111)</sup>. Итакъ, по мысли Ричля, преступленіе первыхъ людей не навлекло на нхъ гнѣва Божія. Къ чему въ концѣ концовъ клонится разсужденіе Ричля, нетрудно понять: ученіе доселѣшней догматики о тяготѣннхъ гнѣва Божія надъ всѣмъ потомствомъ

<sup>110)</sup> С. 133.

<sup>111)</sup> С. 129—130.

Адама за его грѣхъ, по мысли Ричля, несостоятельно уже съ точки зрѣнія Ветхаго Завѣта.

Что касается Новаго Завѣта, то тажъ понятіе гнѣва Божія, по взгляду Ричля, уже теряетъ всякое непосредственное значеніе <sup>112)</sup>. Въ Новомъ Завѣтѣ даже случаи внезапнаго пораженія смертію преступныхъ членовъ церкви, напр., Аваніи и Сапфиры, не поставляются въ связь съ мыслью о гнѣвѣ Божиѣмъ. Понятіе гнѣва Божія встрѣчается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ только въ эсхатологическомъ примѣненіи къ послѣднему суду; такъ это въ посланіяхъ ап. Павла и Апокалипсисѣ: 1 Тес. I, 10; Кол. III, 6; Еф. V, 6; Рим. II, 5—8; Евр. X, 25, 27; Апок. VI, 16—17; XI, 18; XIV, 10; XVI, 19; XIX, 13. Мѣсто 1 Тесс. II, 16 не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи: въ своемъ сужденіи, что на іудеевъ, за ихъ казни христіанству, *ἔθασε ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* Апостоль очевидно примѣняется къ тѣмъ эсхатологическимъ пророчествамъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, въ которыхъ возвѣщается, что угрожающій грѣшникамъ гнѣвъ Божій не отступитъ отъ нихъ въ великій день суда Господня (Соф. I, 14—18); эсхатологическаго характера, слѣдовательно, и указанное изреченіе ап. Павла. То же нужно сказать, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, и относительно извѣстнаго мѣста Рим. I, 18. Мнѣніе, будто указываемое здѣсь апостоломъ откровеніе гнѣва Божія на нечестіе и неправду челоуѣковъ, подавляющихъ истину неправдою, далѣе въ ст. 24—31 излагается какъ фактъ, по мнѣнію Ричля, несправедливо. „Если въ ст. 24—31 описываются дѣйствія открывшагося гнѣва Божія, то остается совершенно непонятнымъ, почему въ ст. 32 обращается вниманіе на особый классъ людей, которые, хотя сознають гнусность вышеуказанныхъ грѣховъ, однако же и сами совершаютъ ихъ и потому также подлежатъ гнѣву Божию“ <sup>113)</sup>. А отъ этого класса людей апостоль переходитъ уже къ возвѣщенію конечнаго откровенія гнѣва Божія для тѣхъ, которые не покоряются истинѣ, но предаются неправдѣ (II, 5—8). „Но употребленные въ этомъ послѣднемъ случаѣ выраженія столь близки къ выраженіямъ въ I, 18, что представляется мыслимою другая возможность—именно, что начинающійся съ I, 19 отдѣлъ

<sup>112)</sup> II, § 20 с. 140. § 21. с. 153—4.

<sup>113)</sup> С. 145.

простирается до 2, 5, и что только съ 2, 5, опять дѣлается переходъ къ главному положенію въ ст. 18 (1, 18) объ откровеніи гнѣва Божія. А въ II, 5—8 откровеніе гнѣва Божія ясно приурочивается къ послѣдному суду. Въ такомъ случаѣ съ 1, 32 по II, 4 продолжается таже тема, что и въ 1, 19—23<sup>114</sup>, а „стоящее между этими частями описаніе грѣховности людей (1, 24—31) имѣеть цѣлю представить то κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ, а не изобразить ἀποκάλυψιν τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ, хотя эта грѣховность и выставляется карательнымъ возмездіемъ отъ Бога“<sup>114</sup>). И такъ „въ Рим. 1, 18 ап. Павелъ понимаетъ гнѣвъ Божій эсхатологически“. Не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи, по мнѣнію Ричля, и мѣсто Еф. II, 3. „Было бы рѣшительнымъ отступленіемъ отъ всего библейскаго пониманія гнѣва Божія, еслибы здѣсь понятіе гнѣва Божія приурочивалось къ наслѣдственному (первородному) грѣху“<sup>115</sup>). Но на самомъ дѣлѣ въ словахъ апостола, думаетъ Ричль, не заключается такой мысли. „Слово φύσει, относящееся къ τέκνα ὀργῆς, правда, можетъ указывать на врожденность чего-либо въ отличіе отъ свободнаго произволенія (Гал. II, 15), но это не единственно возможный смыслъ слова. Въ Рим. II, 14 φύσει употребляется для означенія свободнаго произволенія, только не направляемаго положительнымъ авторитетомъ, θέαις“. Въ этомъ смыслѣ слово φύσις употребляется и въ разсматриваемомъ мѣстѣ посланія къ Ефес. то-есть „іудейскіе христіане (по мысли апостола) прежде были чадами гнѣва по ихъ естественной самодѣтельности, тогда какъ по положенію въ завѣтѣ съ Богомъ они были чадами благоволенія Божія“<sup>116</sup>). И въ этомъ случаѣ понятіе гнѣва Божія употреблено апостоломъ въ эсхатологическомъ значеніи: „еслибы іудейскіе христіане чрезъ обновленіе въ Христѣ (ст. 5.) не отдѣлились отъ сыновъ противленія, то они, подобно этимъ послѣднимъ, (V, 6,) подверглись бы гнѣву Божию на послѣднемъ судѣ“<sup>117</sup>).—Вообще, въ Св. Писаніи фактъ всеобщаго грѣха, по мнѣнію Ричля, никогда не соединяется съ мыслию о гнѣвѣ Божіемъ. Соотвѣтственно этому въ Св. Писаніи нѣтъ мысли и о какомъ-либо отношеніи гнѣва Божія къ таинству нашего иску-

<sup>114</sup>) С. 146. <sup>115</sup>) С. 147. <sup>116</sup>) Ibid. <sup>117</sup>) С. 148.

пленія. Извѣстное мѣсто въ евангеліи отъ Іоанна:  $\delta \alpha\pi\epsilon\theta\omega\nu \tau\eta \upsilon\iota\omega \text{ ο}\upsilon\kappa \delta\psi\epsilon\tau\alpha\iota \tau\eta\nu \zeta\omega\eta\nu \alpha\lambda\lambda' \eta \delta\omicron\rho\eta \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota \acute{\epsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  (III, 36.) вовсе не даетъ права для противоположнаго вывода: слово  $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$  не означаетъ у Іоанна продолженія прежде бывшаго; въ словѣ Иисуса Христа въ евангеліи же отъ Іоанна: „ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ ( $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ ) во Мнѣ и Я въ немъ“ (VI, 56) нельзя выводить, что общеніе между Христомъ и ядущимъ Его плоть... имѣло мѣсто уже прежде этого акта <sup>118</sup>). Такъ и въ разбираемомъ изреченіи: гнѣвъ Божій *пребываетъ* на невѣрующемъ въ Сына, а не „продолжаетъ оставаться“. „Параллелизмъ же членовъ ( $\delta\psi\epsilon\tau\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ ) требуетъ и здѣсь мыслить конечное изліаніе гнѣва Божія на послѣднемъ судѣ.—Если ссылаются на предсмертное воззваніе І. Христа къ Богу Отцу на крестѣ: Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставилъ (Марк. XV, 34.), изъ котораго выводятъ, что І. Христосъ въ моментъ его произнесенія испыталъ на Себѣ всю тяжесть гнѣва Божія, тяготѣвшаго надъ грѣшнымъ человѣчествомъ; то 1) произвольно понимать воззваніе Христа не въ буквальному смыслѣ его; 2) а если и допустить, что свое оставленіе Богомъ Отцомъ І. Христосъ считалъ выраженіемъ гнѣва Божія: то это было только его предположеніе, „но чтобы этому предположенію соотвѣтствовалъ дѣйствительный фактъ,—этого ни откуда не видно; напротивъ: изъ воззванія Христа слѣдуетъ противное: ибо кто дерзаетъ призывать Бога какъ своего Отца, тотъ слѣдовательно близокъ къ Богу и не подлежитъ въ этотъ моментъ гнѣву Божию“ <sup>119</sup>).—Вообще, ученіе о совмѣстномъ проявленіи въ актѣ нашего искупленія гнѣва и любви Божіей, по Ричлю, опирается въ сущности, „на догматическое преданіе, которое посредствомъ ложныхъ экзегетическихъ опредѣленій и комбинацій и путемъ заключеній, совершенно чуждыхъ новозавѣтнымъ писателямъ, вносятъ въ тексты ихъ писаній“ <sup>120</sup>). Въ Новомъ Завѣтѣ, какъ сказано, понятіе гнѣва Божія приурочивается лишь къ послѣднему суду. На послѣднемъ же судѣ гнѣвъ Божій предстоить для тѣхъ, которые являются противниками Христа (Кол. III, 6; Рим. IX, 22); напротивъ вѣрующіе, хотя они прежде участвовали во всеобщемъ грѣхѣ, за-

<sup>118</sup>) С. 152. <sup>119</sup>) С. 156. <sup>120</sup>) II. § 21 с. 155.

ранѣе опредѣлены были не на гнѣвъ, но къ полученію спасенія чрезъ Господа І. Христа\* (1 Тесс. V, 9). Если въ Тесс. 1, 10 высказывается мысль, что вѣрующіе избавляются Инсусомъ Христомъ отъ грядущаго гнѣва, слѣд., и вѣрующіе какъ бы представляются подлежащими гнѣву Божию на послѣднемъ судѣ: то „эта мысль высказывается апостоломъ съ до-христіанской точки зрѣнія, по которой изъ факта всеобщаго грѣха слѣдовало, что всѣ люди будутъ подлежать гнѣву Божию“ <sup>121)</sup>.

Такимъ образомъ, свойство правды и святости и способность гнѣва въ ихъ обычномъ пониманіи въ догматикѣ Ричля исключаетъ изъ христіанскаго понятія о Богѣ: такихъ свойствъ не проявилось въ откровеніи Божию во Христѣ, какъ по сознанию самого Христа, такъ и по сознанию Его первобытной церкви. Въ откровеніи во Христѣ Богъ явилъ Себя только какъ любовь: только это понятіе о Богѣ, какъ любви, по взгляду Ричля, можетъ имѣть мѣсто и въ догматикѣ, и его лишь догматика можетъ взять исходнымъ пунктомъ въ рѣшеніи проблемы міра: сотворенія міра, нравственнаго міропорядка и назначенія въ мірѣ людей—съ христіанской точки зрѣнія <sup>122)</sup>. Даже идею личности Божіей, какъ ее, по вышесказанному, слѣдуетъ представлять, нельзя рассматривать какъ самостоятельную, независимую отъ понятія о Богѣ, какъ любви, то-есть нельзя представлять себѣ Бога раздѣльно: во-первыхъ, какъ личность вообще, во-вторыхъ, въ частности какъ любвеобильную личность. Ибо понятіе личности Божіей „устанавливаетъ только форму для содержанія этого понятія о Богѣ, какъ Любви, и безъ этого содержанія, само по себѣ, оно недостаточно для рѣшенія вопроса о происхожденіи и назначенія міра“. Ключемъ къ рѣшенію этого вопроса служить именно христіанское понятіе о Богѣ, какъ Любви.—Любовь, по опредѣленію Ричля, есть воля, которая по сознанию цѣнности извѣстнаго объекта стремится или къ усвоенію его, или къ сподѣлшествованію ему въ его собственномъ бытіи“ <sup>123)</sup>. Частныя свойства любви, по Ричлю, слѣдующія: 1) объекты ея непременно

<sup>121)</sup> С. 150—151. Эта точка зрѣнія нерѣдко прилагается апостоломъ въ первой части посланія къ Рим. напр. 4, 15, 2, 6.

<sup>122)</sup> III. § 34. с. 255 и д.

<sup>123)</sup> С. 258.

бываютъ однородны съ любящимъ субъектомъ, именно—духовныя личности; если говорить о любви къ вещамъ, или животнымъ, то понятіе любви въ этомъ случаѣ лишается своего собственнаго значенія; 2) любовь, въ отличіе отъ прихоти, есть постоянное въ своемъ направленіи стремленіе; 3) любовь стремится къ споспѣшеванію личной *цѣли* другого субъекта; для оказанія помощи другимъ въ какихъ-либо случайностяхъ нужна не любовь, а только вообще благорасположеніе, наконецъ 4) любовь тогда только можетъ быть *неуклоннымъ* стремленіемъ къ споспѣшеванію личной *цѣли* другого, если любящій субъектъ включаетъ эту *цѣль* въ свою собственную *цѣль* (Selbstzweck.), то-есть любовь неуклонно стремится къ содѣйствію и соучастію въ индивидуальной *цѣли* другого личнаго существа съ сознаніемъ необходимаго отношенія этой задачи къ индивидуальной *цѣли* самого любящаго субъекта <sup>124</sup>). „При примѣненіи этого понятія о любви къ Богу оказывается, что ни неопредѣленное понятіе міра вообще ни идея естественнаго міра (Naturwelt) не могутъ быть мыслимы объектомъ любви Божіей, потому что здѣсь нѣтъ ничего однороднаго съ Богомъ. Совершенно невозможна поэтому къ употребленію формула, что Богъ сотворилъ міръ по любви, поскольку она допускаетъ мысль, будто Богъ сообщаетъ Себя предметамъ природы и ихъ бытіе полагаетъ для Себя конечною *цѣлю*. Только въ духовной личности,—одной или многихъ,—можетъ быть полагаемъ объектъ, соотносительной Божественный природѣ“ <sup>125</sup>). Изъ самаго понятія о любви, конечно, нельзя опредѣлить, созданіе ли одной любимой личности, или множества духовныхъ существъ, слѣдуетъ положить *цѣлю* Божественной любви. Но намъ данъ уже существующимъ міръ, который нельзя въ данномъ случаѣ игнорировать: въ немъ же обитаетъ множество духовныхъ существъ, какъ членовъ одного рода; ихъ-то и можно бы, пожалуй, признать объектомъ любви Божіей. „Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, нужно признать, что множество духовныхъ существъ, какъ такое, не можетъ соответствовать единой Божественной волѣ, не однородно съ нею: въ атрибутивъ множества родъ человѣческій подлежитъ тѣмъ условіямъ, въ какихъ су-

<sup>124</sup>) С. 258—259.

<sup>125</sup>) С. 259—60.



ществуютъ роды и виды всѣхъ органическихъ существъ; слѣдовательно какъ множественность, онъ однороденъ съ природою“ <sup>126</sup>). „Такимъ образомъ, чтобы родъ человѣческой оказался однороднымъ съ Богомъ, необходимо обнять его, вопреки его естественной множественности, въ атрибутъ единства, отличнаго отъ естественнаго родоваго его единства“ <sup>127</sup>). На помощь намъ въ этомъ случаѣ приходитъ исторія: она указываетъ намъ разнообразныя формы нравственнаго единенія людей—въ семействѣ, дружбѣ, народности; завершеніемъ же этихъ формъ нравственнаго единенія людей долженъ быть „равноправный союзъ всего человѣчества безъ различія народностей“. Но—историческій фактъ, что идея нравственнаго союза человѣческаго рода нашла свое совершеннѣйшее выраженіе „именно въ христіанской идеѣ царствія Божія“. Эта послѣдняя идея опредѣленно утверждаетъ нравственное единеніе человѣческаго рода, основаніемъ которому должна служить дѣятельность изъ принципа любви къ ближнимъ. Въ этомъ, опирающемся на законъ любви, общеніи всѣхъ людей не ограничивающемся уже рамками семейства, сословія и національности, родъ человѣческой „достигаетъ премірнаго единства, не уничтожаясь при этомъ въ своей естественной множественности“ <sup>128</sup>). Царствіе Божіе, какъ конечная цѣль Бога въ мірѣ, и высочайшее благо для обитающихъ въ немъ духовныхъ существъ, именно превышаетъ міръ естественный, какъ и Богъ преміренъ; въ этомъ его (царствія Божія) существенный признакъ. Это сверхъестественное единство человѣческаго рода въ царствіи Божіемъ, заключаетъ Ричль, „настолько соотвѣтствуетъ единству Божественной воли, что въ немъ естественно видѣть объектъ любви Божіей“ <sup>129</sup>). Итакъ, Богъ открываетъ какъ любовь въ томъ, что „Онъ свою личную цѣль полагаетъ въ воспитаніи рода человѣческаго къ царствію Божію, которое составляетъ премірную цѣль, назначеніе и самихъ людей; Богъ любитъ родъ человѣческой въ этомъ его назначеніи“ <sup>130</sup>). Съ точки зрѣнія этого назначенія рода человѣческаго уже рѣшается вопросъ и о происхожденіи міра естественнаго. „Если къ личной цѣли Бога необходимо принадлежитъ сотвореніе многихъ духовныхъ существъ, ихъ соотвѣтствующее воспитаніе и совершенствованіе,

<sup>126</sup>) С. 261. <sup>127</sup>) С. 262. <sup>128</sup>) Ibid. <sup>129</sup>) С. 263. <sup>130</sup>) Ibid.

въ чемъ Богъ и проявляетъ Себя, какъ любовь: то міръ естественный нельзя считать случайною придачею, а только средствомъ для этой указанной цѣли Божіей<sup>131)</sup>. Слѣдовательно, и бытіе природы находитъ свое объясненіе „въ волѣ Божіей, полагающей себя, какъ любовь“. Но въ какомъ же отношеніи природа служитъ средствомъ для этой цѣли? Въ томъ, что „нравственное развитіе отдѣльныхъ личностей и ихъ единеніе въ добръ осуществимо только при посредствѣ нашей естественной организаціи“, а развитіе этой послѣдней „предполагаетъ весь сложный механическій, химическій, органическій составъ міра“<sup>132)</sup>. Слѣдовательно, заключаетъ Ричль: „весь міръ, какъ условіе нравственнаго союза духовныхъ существъ, есть несомнѣнно твореніе Божіе для этой послѣдней цѣли“. Такъ примѣняетъ Ричль христіанское понятіе о Богѣ, какъ любви, къ разрѣшенію проблемы міра. Конечно, въ этомъ случаѣ онъ не думаетъ вдаваться въ чистое умозрѣніе, будучи противникомъ его приложенія въ догматикѣ; Ричль хочетъ только ближе уяснить отношеніе между понятіями: о Богѣ, какъ чистой Любви, и—царствіи Божіемъ, какъ конечной цѣли Божіей въ мірѣ, и въ частности—отношеніе втораго понятія къ первому, причемъ въ своей аргументаціи, по его заявленію, онъ опирается на анализъ идеи людской любви<sup>133)</sup>. Названныя же основныя, руководящія для него въ разрѣшеніи проблемы міра, понятія Ричль находитъ въ Откровеніи: „величайшее совершенство откровенія во Христѣ, говоритъ онъ, сказалось именно въ томъ, что оно (откровеніе) явило намъ Бога какъ Любовь, а объектъ его любви,—какъ царствіе Божіе въ церкви новозавѣтной. Черезъ это мы удостоверяемся, что Богъ открытъ намъ въ цѣломъ (im Ganzen), какъ Онъ есть (wie Er ist), хотя частныя пути Его міроуправленія, которыми Онъ насъ ведетъ, непостижимы для насъ“<sup>134)</sup>. По мысли Ричля, такимъ образомъ въ понятіи о Богѣ, какъ единой любви, мы познаемъ—и притомъ адекватно—существо Божіе (Wesen; Wesensbestimmung.). Такой взглядъ, конечно наиболѣе соответствуетъ Ричлевой теоріи познанія. По этой послѣдней, существо личности открывается въ направленіи ея воли; такъ и существо Божіе открывается

<sup>131)</sup> С. 260. <sup>132)</sup> с. 261. <sup>133)</sup> с. 264. <sup>134)</sup> II. § 13. с. 101.

въ Божественной волѣ, какъ любви, направленной къ цѣли царствія Божія. Но тогда какъ личность человѣческая болѣе или менѣе измѣнчива въ своихъ стремленіяхъ, въ чемъ именно сказывается ея несовершенство: въ направленіи Божественной воли не можетъ быть никакихъ остановокъ и уклоненій: Богъ, какъ совершенная личность, есть единая чистая Любовь; потому-то Ричль исключаетъ изъ идеи о Богѣ, познаваемомъ какъ Любовь, тѣ предикаты, которые, еслибы дѣйствительно принадлежали Богу, по его соображенію могли бы задерживать стремленіе любви Божіей къ ея цѣли и вызывать уклоненія въ направленіи Божественной воли. Свойства Бога, какъ Существа Всесовершеннаго, Ричль старается приурочить къ основному понятію о Богѣ, какъ неизмѣнно-любвеобильной волѣ.

Такимъ же характеромъ отличается ученіе Ричля о вѣчности Божіей <sup>135</sup>). Ричль вооружается противъ обычнаго пониманія вѣчности въ смыслѣ „безначальнаго и безконечнаго существованія“: это понятіе, замѣчаетъ онъ,—„только отрицательное и въ извѣстномъ смыслѣ оно можетъ быть утверждаемо и относительно міра“ <sup>136</sup>). „Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ актѣ познанія мы предполагаемъ, что міръ, міровой порядокъ всегда существуетъ, потому что какъ скоро мы положили бы міръ несуществующимъ, должна была бы прекратиться и наша познавательная дѣятельность <sup>137</sup>). Если же, мысля себя, мы не можемъ въ то же время не мыслить и міра, къ которому мы принадлежимъ, то для нашего представленія міръ дѣйствительно безначаленъ и безконеченъ. Но какъ этотъ выводъ имѣетъ только отрицательное значеніе—что мы не можемъ представить себѣ дѣйствительныхъ признаковъ начальности міра и не можемъ мысленно отвлечься отъ бытія міра: такъ и „понятіе безначальнаго и безконечнаго бытія Божія утверждаетъ только, что мы никакъ не можемъ мыслить Бога несуществующимъ. Но какъ въ примѣненіи къ міру этотъ выводъ свидѣтельствуетъ только объ ограниченности нашей познавательной способности и потому не исключаетъ мысли, что на самомъ дѣлѣ міръ имѣетъ начало: такъ точно возможно было бы допустить, что и Богъ, Котораго мы мыслимъ вѣчнымъ, однако

<sup>135</sup>) § 37. <sup>136</sup>) с. 277. <sup>137</sup>) Ibid.

же имѣеть начало Своего бытія“. Итакъ, при обычномъ пониманіи вѣчности „не гарантируется существенное различіе между Богомъ и міромъ“.—Идея вѣчности Божіей, по мнѣнію Ричля, должна быть приурочена именно „къ постоянному и неизмѣнному направленію Божественной воли къ ея цѣли“, и въ такомъ случаѣ она „получаетъ положительное значеніе по сравненію ея съ частнымъ дѣйствованіемъ Бога во времени“. Послѣднее должно быть признано какъ несомнѣнное, иначе „пришлось бы оспаривать дѣйствительность всего частнаго“. Воля Божія, неуклонно направленная къ цѣли царствія Божія, является и причиною всякаго частнаго бытія, какъ средства для этой цѣли; слѣдовательно, „необходимо признать, что разнообразныя частныя вещи, стоящія между собою во взаимоотношеніи, какъ причина и слѣдствіе, Богъ творить во времени“<sup>138)</sup>; такъ что и жизнь міра, поскольку она выражается въ смѣнѣ отдѣльныхъ явленій, „Богъ можетъ созерцать только въ схемѣ времени“<sup>139)</sup>. По сравненію съ этимъ частнымъ дѣйствованіемъ Бога во времени, Его вѣчность открывается въ томъ, что „Богъ, какъ всемогущая воля, въ каждомъ отдѣльномъ актѣ творенія и міроуправленія не только всегда въ высочайшей степени сознаетъ и созерцаетъ свою цѣль, но и ея осуществленіе въ длинной цѣпи этихъ частныхъ средствъ“<sup>140)</sup> Нѣкоторую аналогію для такого представленія о вѣчности Ричль находитъ въ жизни человѣка. Когда мы намѣчаемъ себѣ извѣстный планъ жизни, намѣчаемъ заранѣе и тѣ средства, которыя употребимъ (можетъ-быть въ теченіе долгаго времени) для осуществленія его: тогда мы, по Ричлю, приобщаемся вѣчности, потому что вѣчность вообще есть господство духа надъ временемъ“<sup>141)</sup>. Однакоже, при нашей зависимости отъ природы и общества и слабости нашей воли, мы, достигнувъ предварительныхъ результатовъ, еще отнюдь не можемъ быть увѣрены въ совершенномъ осуществленіи и всего нашего плана. Вѣчность же Божія сказывается именно въ томъ, что „въ постоянномъ направленіи Божественной воли къ цѣли царствія Божія для Бога не имѣеть значенія время, въ которое Онъ производитъ частныя средства для своей цѣли, иначе: что временное разстояніе Его

<sup>138)</sup> с. 278—279. <sup>139)</sup> с. 281. <sup>140)</sup> с. 278. <sup>141)</sup> III. § 30. с. 219; 279.

предуготовительныхъ твореній отъ осуществленія Его цѣли въ откровеніи—для Него ничего не значить“, не существуетъ: „осуществленіе каждой посредствующей цѣли волею Божіею отражается въ Божественномъ самосознаніи какъ осуществленіе цѣлаго“; въ каждомъ частномъ актѣ своего міроуправленія Богъ „переживаетъ осуществленіе Его цѣли въ цѣломъ“<sup>142</sup>). Въ этомъ понятіи о вѣчности Божіей, по Ричлю, уже содержится отвѣтъ и на вопросъ о томъ: какимъ образомъ царствіе Божіе, изначала составляя цѣль Бога въ мірѣ и объектъ Божественной любви, осуществляется на землѣ только въ опредѣленное время? Для Бога въ отношеніи Его конечной цѣли не существуетъ понятій: прежде и послѣ — сначала и потомъ: Богъ въ каждый моментъ переживаетъ осуществленія ея, такъ что „для пребывающей всегда себѣ равною воли Божіей осуществленіе царствія Божія на землѣ не есть актъ болѣе отдаленный, чѣмъ начальныя предуготовительныя къ нему акты ея творческой дѣятельности“<sup>143</sup>). Слова Апостола, что „Богъ избралъ насъ—церковь царствія Божія—прежде созданія міра“ (Еф. 1, 4.) имѣютъ, по Ричлю, именно тотъ смыслъ, что „конечная цѣль Божія въ мірѣ — царствіе Божіе—существуетъ для Бога независимо отъ произведенія всей совокупности явленій, служащихъ средствомъ къ Его цѣли“<sup>144</sup>).— Но если Богъ, какъ вѣчный, вѣчно созерцаетъ осуществленіе царствія Божія, то какъ же, спрашивается, мы, съ своей стороны, должны смотрѣть на всю предшествовавшую основанію царствія Божія на землѣ I. Христомъ исторію міра, частице—человѣчества?

Уже въ виду неоднократныхъ замѣчаній Ричля о частной творческой дѣятельности Бога во времени для цѣли царствія Божія, можно заключить, что Ричль не считаетъ эту исторію безцѣльною въ отношеніи къ царствію Божію. Дѣйствительно, Ричль признаетъ предуготовленіе или воспитаніе рода человеческого къ царствію Божію: „если нравственное единеніе народовъ въ царствіи Божіемъ, говоритъ онъ, составляетъ конечную цѣль Божію въ мірѣ, то неизбеженъ выводъ, что предшествовавшая осуществленію этой цѣли исторія народовъ стояла въ какомъ-либо цѣлесообразномъ отношеніи къ ней и въ извѣстной степени

<sup>142</sup> с. 280. <sup>143</sup>) с. 279—80. <sup>144</sup>) Ibid.

положительно предуготовила ее осуществление“ <sup>145)</sup> — Положительное предуготовление къ царствію Божію, открывшемуся въ Новомъ Завѣтѣ, Ричль прежде всего видитъ въ Ветхомъ Завѣтѣ: здѣсь „единный Богъ—Іегова является Владыкою и Отцомъ избраннаго Имъ народа и блюстителемъ индивидуальной религіозной нравственности, которая соотвѣтствуетъ Его правдѣ“ <sup>146)</sup>. Въ Ветхомъ Завѣтѣ уже выступаетъ и идея царствія Божія, наступленіе котораго, впрочемъ, относилось пророками къ области будущаго; но оно считалось въ Ветхомъ Завѣтѣ удѣломъ одного избраннаго народа, и притомъ понятіе о немъ затемнялось тѣмъ, что съ нимъ соединялось ожданіе внѣшнихъ благъ для Израиля <sup>147)</sup>. І. Христось выступилъ „въ качествѣ израильскаго пророка“ <sup>148)</sup> провозвѣстникомъ дѣйствительнаго наступленія царствія Божія, очистилъ понятіе о немъ отъ примѣси національныхъ іудейскихъ предрасудковъ и для самого царствія Божія опредѣлилъ универсальное назначеніе <sup>149)</sup>. Но именно это универсальное назначеніе царствія Божія въ христіанствѣ предполагаетъ какое-либо положительное подготовленіе къ нему и въ исторіи всего человѣчества. Такое подготовленіе Ричль видитъ въ раннѣйшихъ формахъ нравственнаго союза людей: въ семьяхъ, племенахъ, государствахъ и, наконецъ, во всемірномъ Римскомъ государствѣ <sup>150)</sup>. „Во всѣмъ этимъ послѣдовательнымъ формамъ нравственнаго союза христіанская идея царствія Божія стоитъ частію въ ближайшей аналогіи, частію въ генетической связи, такъ что она не могла бы быть понята, еслибы человѣчествомъ не были пережиты указанныя формы союза, и не признано ихъ особое значеніе“. Возможность самостоятельной нравственной дѣятельности, какая указывается для вѣрующихъ въ царствіи Божіемъ, требуетъ отъ человѣческаго общества законнаго уваженія отдѣльной личности; идея нравственнаго союза людей въ царствіи Божіемъ требуетъ для своего осуществленія общности нравственнаго чувства народовъ <sup>151)</sup>. Эти необходимыя для цѣли царствія Божія условія въ жизни людей, вырабатывалась постепенно въ исторіи человѣчества, начиная съ первоначальной формы человѣческаго общества—семьи, наконецъ, въ

<sup>145)</sup> III. § 38. с. 283. <sup>146)</sup> с. 288. <sup>147)</sup> II § 5. с. 28—29. III § 2. с. 10. <sup>148)</sup> III с. 28. <sup>149)</sup> III § 2. с. 10. с. 290; II с. 20. <sup>150)</sup> III § 38 с. 287. <sup>151)</sup> с. 290.

наибольшей степени осуществились въ Римскомъ государствѣ. Римскій народъ реализировалъ у себя идею частнаго права и этимъ сообщилъ своему всемірному царству совершенно иной характеръ сравнительно съ прежними мировыми монархіями, даже сравнительно съ греческими царствами; потому что эллинская государственная идея совершенно подчиняла гражданина государству и „правственнымъ правамъ отдѣльныхъ семействъ и отдѣльныхъ личностей не удѣляла особаго значенія въ государствѣ“<sup>153</sup>).

„Римляне же, при посредствѣ массы частно-правовыхъ институтовъ, сумѣли обезпечить отдѣльнымъ личностямъ ихъ личную самостоятельность и сообщить имъ высшую мѣру правъ даже въ отношеніи къ государству“. Римляне, наконецъ, ввѣда особый правовой порядокъ и для покоренныхъ народовъ, ограничили предрасудокъ древности, что всякій чужеземецъ есть врагъ и, какъ такой, безправенъ. Такимъ образомъ во всемірномъ Римскомъ государствѣ „народы могли придти къ сознанію своего единства, какъ членовъ человѣчества“. „Результаты всемірнаго римскаго владычества, заключаетъ Ричль, достаточно важны, чтобы въ нихъ видѣть положительное предуготовленіе человѣчества къ нравственной идеѣ христіанства“, хотя при этихъ плодахъ гуманности въ древнемъ мірѣ оставалось явленіе рабства, „какъ источникъ всякой безнравственности“<sup>153</sup>).

Доселѣ мы видѣли, какъ понятіе о Богѣ, какъ единой Любви, неуклонно направленной къ цѣли царствія Божія, Ричль принимаетъ къ разрѣшенію проблемы міра. Въ заключеніе своего ученія о Богѣ Ричль хочетъ показать достаточность понятія о Богѣ, какъ единой Любви, для объясненія факта искупленія людей, которое составляетъ необходимое условіе для осуществленія царствія Божія.—Богъ любитъ родъ человѣческой въ его идеальномъ предназначенія въ царствіи Божіемъ, потому что любовь всегда имѣетъ въ виду высшую идеальную задачу любимой личности и стремится къ ея осуществленію<sup>154</sup>). „Слѣдовательно, если Богъ вѣчно любитъ церковь царствія Божія (Еф. 1, 4, 6), то Онъ всегда любитъ и имѣющія войти въ нее отдѣльныя личности, поскольку Онъ опредѣлилъ воспринять ихъ въ царствіе Божіе.

<sup>153</sup>) С. 289. <sup>154</sup>) Ibid. <sup>155</sup>) III. § 99 с. 297.

Если эти люди — грѣшники, то Богъ любитъ и грѣшниковъ въ отношеніи ихъ идеальнаго предназначенія, для котораго Онъ ихъ избралъ. Нельзя понять, продолжаетъ Ричль, почему грѣхъ долженъ сдѣлать немислимымъ такое положеніе дѣла<sup>155</sup>. Дѣйствительно, по Библіи, грѣхъ вообще—не составляетъ объекта гнѣва Божія (съ этою мыслию Ричля мы уже знакомы); равнымъ образомъ, откровеніе Любви Божіей въ Новомъ Завѣтѣ не поставляется въ новозавѣтныхъ писаніяхъ въ зависимости отъ удовлетворенія правдъ Божіей со стороны грѣшнаго человѣчества. „Напротивъ: по христіанскому воззрѣнію, величіе Бога проявляется въ томъ, что Онъ оказываетъ благодѣянія людямъ даже и какъ врагамъ своимъ, и въ этомъ отношеніи Богъ поставляется примѣромъ для людей“<sup>156</sup>). Итакъ, изъ понятія о Богѣ, какъ чистой любви, по Ричлю: „мыслимо безъ протаворѣчія“ искупленіе людей, „какъ средство для утвержденія царствія Божія“<sup>157</sup>).

Теперь въ слѣдующей главѣ нашего изложенія укажемъ, какъ Ричль раскрываетъ необходимость искупленія людей, прощенія ихъ грѣховъ, для цѣли царствія Божія.

### III.

Сужденіе Ричля о необходимости искупленія людей или прощенія ихъ грѣховъ для цѣли царствія Божія.

Необходимость искупленія людей, по Ричлю, опредѣляется тѣмъ назначеніемъ, какое указывается для людей въ царствіи Божіемъ и противоположнымъ этому ихъ назначенію фактомъ грѣха въ родѣ человѣческомъ<sup>158</sup>). Такимъ образомъ намъ слѣдуетъ теперь изложить сужденіе Ричля о назначеніи людей въ царствіи Божіемъ и о грѣхѣ, какъ препятствіи къ осуществленію этого ихъ назначенія, съ соотвѣтствующимъ его выводомъ касательно необходимости искупленія людей для цѣли царствія Божія.

Какъ мы выше видѣли, Ричль разсматриваетъ царствіе Божіе, какъ нравственный, основанный на всеобщей дѣятельности изъ

<sup>155</sup>) С. 297—300. <sup>156</sup>) С. 296. <sup>157</sup>) С. 303. <sup>158</sup>) III. § 54 с. 492; § 39 с. 298.



принципа любви къ ближнимъ, союзъ человѣческаго рода, въ которомъ послѣдній достигаетъ премірнаго единства и потому — однородности съ Богомъ. „Этотъ экстенсивно и интензивно универсальный союзъ человѣчества, говоритъ Ричль, можетъ не иначе осуществиться, какъ чрезъ дѣла, внѣшнюю дѣятельность и рѣчь“<sup>159)</sup>. „Систему же необходимыхъ здѣсь частныхъ правилъ, предначертаній и поступковъ заключаетъ въ себѣ нравственный законъ“, сообщенный человѣку Богомъ<sup>160)</sup>. Такимъ образомъ нравственный законъ имѣетъ обязательное значеніе для цѣли царствія Божія, и отсюда слѣдуетъ „его абсолютная обязанность для членовъ царствія Божія“<sup>161)</sup>. Но сила, которою приводится въ движеніе нравственный законъ, которая „является побужденіемъ къ познанію всѣхъ коренящихся въ немъ частныхъ нравственныхъ правилъ“ и которая дѣйствительно созидаетъ нравственный союзъ всего человѣчества, есть именно любовь къ ближнимъ<sup>162)</sup>. Это потому, что любовь исключаетъ всѣ не только грубые, но и тончайшіе эгоистическіе мотивы въ стремленіяхъ и дѣятельности людей и не отдѣльных только личностей, а и цѣлыхъ семействъ, сословій и государствъ; во всѣхъ послѣднихъ указанныхъ формахъ нравственнаго союза людей наряду съ возможною относительно доброю стороною дѣятельности могутъ существовать и поводы ко грѣху: ибо помимо случаевъ чисто личнаго эгоизма, духъ семейства можетъ вооружаться противъ сословнаго интереса, а послѣдній противъ интереса государственнаго, наконецъ, національное тщеславіе и властолюбіе вызываютъ нарушенія правъ другихъ народовъ. Напротивъ, принципъ всѣхъ объемлющей любви, какъ такой, исключая эгоизмъ во всѣхъ его видахъ, уничтожаетъ тѣмъ самымъ и всѣ преграды къ осуществленію единаго нравственнаго союза всѣхъ людей, всего человѣческаго рода; „будучи совмѣстно объективнымъ и субъективнымъ закономъ царствія Божія, онъ утверждаетъ на той мысли, что всѣ люди, какъ духовныя существа, взаимно равны и равноцѣнны“<sup>163)</sup>. Въ дѣятельности изъ принципа всѣхъ объемлющей любви находятъ слѣдственно свое совершенное осуществленіе и нравственный законъ, потому что „свойство и достоинство нравственнаго закона откры-

<sup>159)</sup> III. § 59 с. 473. <sup>160)</sup> Ibid.<sup>161)</sup> § 39 с. 297. <sup>162)</sup> II. § 6, с. 40; III. § 31, с. 274. <sup>163)</sup> § 53 с. 474—5.

вается въ томъ, что конечная цѣль, съ которою онъ сообразованъ, возвышается надъ естественными условіями духовной жизни, а принципъ всѣхъ объемлющей любви именно настолько ограничиваетъ влеченія естественнаго родства: фамилнаго, сословнаго, національнаго, что послѣднія уже не препятствуютъ единенію людей; при общеніи съ членами своего семейства, сословія и народа естественное доброжелательство къ нимъ идеализируется (idealisiert) сознаниемъ общаго достоинства всѣхъ людей<sup>168)</sup>. Такимъ образомъ, „конечная цѣль универсальнаго царствія Божія“ съ соотвѣтствующимъ ей принципомъ дѣятельности, руководимой любовію къ людямъ, „должна быть воспринята“ во всѣхъ частныхъ формахъ нравственнаго общенія людей и служить здѣсь „высшимъ мотивомъ“ всякой нравственной дѣятельности; такъ что всѣ частныя блага въ царствіи Божіемъ подводятся подъ это высшее благо<sup>169)</sup>. Въ этомъ своемъ ученіи о нравственномъ назначеніи людей въ царствіи Божіемъ Ричль, замѣтно, примыкаетъ къ Канту, чего онъ и самъ не скрываетъ<sup>170)</sup>; идея нравственнаго союза людей, какъ царствія Божія, идея нравственнаго закона, какъ абсолютно обязательнаго для членовъ царствія Божія,—эти идеи Ричля напоминаютъ идеи Канта. Далѣе, Ричль слѣдуя Канту утверждаетъ и нравственную свободу и автономію человеческой воли въ царствіи Божіемъ. Ап. Іаковъ мыслить христіанскій нравственный законъ именно какъ законъ свободы, какъ скоро христіанинъ обращается къ нему съ внутреннимъ расположеніемъ и вниманіемъ и пребываетъ ему вѣрнымъ<sup>171)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, по Ричлю „человѣческая воля, направленная въ христіанствѣ въ конечной цѣли царствія Божія, превышающей всѣ низшіе и частныя мотивы нравственной дѣятельности, являетъ высшую степень свободы, какъ вслѣдствіе независимости мотива ея дѣятельности отъ естественныхъ условій индивидуальной и общественной жизни, такъ и вслѣдствіе того, что она (воля) руководствуется свободнымъ познаниемъ нравственнаго закона, причемъ свободно его примѣняетъ въ каждомъ частномъ случаѣ нравственной дѣятельности“<sup>172)</sup>. Эта нравственная автономія „особенно необходима въ виду того, что законъ всѣхъ объемлющей любви вообще не можетъ быть

<sup>168)</sup> Ibid. с. 478. <sup>169)</sup> С. 474; 478; § 41, с. 211. <sup>170)</sup> § 54, с. 491. <sup>171)</sup> С. 487. <sup>172)</sup> Ibid.

раскрыть въ формѣ статута общихъ предписаній, такъ какъ онъ прежде всего направляется не на дѣйствія, а на внутреннее расположение. Божественный авторитетъ нравственнаго закона не вводитъ въ этотъ послѣдній признакъ гетерономіи, потому что нравственный законъ, какъ сказано, не имѣетъ характера статута, съ которымъ связывается указанный признакъ (гетерономія), и потому что онъ исключаетъ всѣ эгонистическіе расчеты на одно только личное счастье и награду<sup>173)</sup>.—Но если эту нравственно свободную, автономную дѣятельность въ царствіи Божіемъ „разсматривать всесторонне т. е. и съ точки зрѣнія религиозной идеи“: то всякій членъ царствія Божія, который сознаетъ себя свободнымъ въ своей дѣятельности“, необходимо долженъ въ то же время нераздѣльно мыслить себя во всемъ объемѣ своей самодѣтельности зависимымъ отъ Бога. Потому что царствіе Божіе, въ которомъ мы достигаемъ нравственной свободы, какъ объектъ любви Божіей, составляетъ личную цѣль Самого Бога, слѣд., какъ цѣлое, всегда зависимо отъ Бога<sup>174)</sup>. Такимъ образомъ, по мнѣнію Ричля, съ его точки зрѣнія безъ труда рѣшается величайшій богословскій вопросъ о совмѣстности нравственной свободы съ религиозною зависимоścią отъ Бога: совершенная нравственная свобода, какъ законъ царствія Божія, уже тѣмъ самымъ предполагаетъ зависимость его членовъ отъ Бога.

Наряду съ указаннымъ нравственнымъ назначеніемъ, членамъ царствія Божія въ христіанствѣ опредѣляется и высшее религиозное благо: вѣчная жизнь въ упованіи на Бога, составляющая прямое слѣдствіе оправданія (Рим. VIII, 10)<sup>175)</sup>. Ричль возстаетъ противъ взгляда на вѣчную жизнь, какъ на жизнь исключительно будущую. Правда новозавѣтные писатели относятъ вѣчную жизнь главнымъ образомъ къ загробному бытію и разсматриваютъ ее болѣе какъ предметъ чаянія: „но элементъ будущей вѣчной жизни ясно указывается ими въ духовномъ опытѣ настоящей жизни, въ актахъ духовной радости, блаженства, чувствъ превозвышенности надъ всѣмъ земнымъ“ (Іак. 1, 9—12; 1 Петр. 1, 5—9; Евр. VI, 5; Рим. VIII, 10; Іоан. III, 14; V, 11—13). Апостолъ же Павелъ положительно утверждаетъ наступленіе особой жизни вслѣдствіе оправданія насъ во Христвѣ: „если Христосъ въ васъ, то тѣло

<sup>173)</sup> Іак. 1, 25. <sup>174)</sup> III. § 36 с. 273; 270. <sup>175)</sup> III. § 52.

мертво для грѣха, но духъ живъ для праведности“ (Рим. VIII, 10). „Религіозное значеніе жизни, говоритъ Ричль, опредѣляется на обѣихъ ступеняхъ библейской религіи (ветхоз. и новозав.) соотвѣтственно особому значенію этого атрибута для Бога: живой Богъ—это многозначашій признакъ для противоположенія истинной религіи религіямъ естественнымъ: въ послѣднихъ божество не противопоставляется природѣ. Живой же Богъ—это духовная самоопредѣляющая себя Личность, располагающая своими цѣлями и твореніями, и слѣдовательно, отличная отъ нихъ. Жизнь (вѣчная), какъ религіозное назначеніе для чтителей Бога, выражаетъ поэтому, „нормальность бытія, достигаемую тѣмъ, что человекъ при извѣстныхъ, установленныхъ отъ Бога, условіяхъ пребываетъ въ зависимости отъ Него и стремится къ Нему“<sup>171)</sup>. Въ христіанствѣ „увѣренность въ вѣчной жизни нераздѣльна съ признаніемъ и усвоеніемъ указанной Сыномъ Божиимъ цѣли (царствія Божія,)<sup>172)</sup>. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ съ понятіемъ о жизни предъ Лицемъ Бога соединялось ожиданіе внѣшнихъ благъ для избраннаго народа, то въ христіанствѣ вѣчной жизни усвоается чисто духовный характеръ съ исключеніемъ земныхъ благъ: „кто хочетъ душу свою сберечь, говоритъ Иисусъ Христосъ, тотъ теряетъ ее, а кто теряетъ ее ради меня и евангелія, тотъ сбережетъ ее“ (Мрч. VIII, 35).—Но жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ упованіи на Бога и подъ покровительствомъ Божиимъ, продолжаетъ Ричль, какъ религіозная, имѣть непосредственное отношеніе и къ положенію человека въ мірѣ<sup>173)</sup>. „Поскольку вѣрующіе въ христіанствѣ исповѣдуютъ Бога, какъ Творца и Владыку міра, какъ своего Отца, себя же сознаютъ частію міра: нужно ожидать положительнаго удостовѣренія, что жизнь въ Богѣ влечетъ за собою независимость отъ обычной естественной условленности бытія“<sup>174)</sup>. Дѣйствительно, каждый членъ царствія Божія въ христіанствѣ, при своей естественной обусловленности міромъ, получаетъ однако значеніе „цѣлаго“, въ своемъ родѣ, „цѣлаго“, возвышающагося надъ цѣлымъ міра<sup>175)</sup>. Такое духовное возвышеніе надъ міромъ возможно для христіанина уже по нравственной сторонѣ христіанства. По идеѣ умн-

<sup>171)</sup> Ibid. с. 463. <sup>172)</sup> Ibid. <sup>173)</sup> Припомнимъ взглядъ Ричля на религію. <sup>174)</sup> С. 464. <sup>175)</sup> С. 465.

версальнаго нравственнаго царствія Божія, превосходящаго всѣ естественныя и частныя условія и границы человѣческаго общества, человѣчество становится „духовнымъ цѣлымъ“, возвышающимся надъ міромъ; слѣд., „и для каждаго отдѣльнаго члена царствія Божія открывается возможность быть „цѣлымъ“ въ своемъ родѣ въ качественномъ значеніи“<sup>176</sup>). Но эта же возможность представляется христіанину и въ вѣчной жизни, когда онъ „въ общеніи съ истиннымъ Богомъ сознаетъ себя „цѣлымъ“, превышающимъ міръ, проявляя духовное достоинство своей личности во владычествѣ надъ всѣми искушеніями, исходящими отъ естественнаго міра“<sup>177</sup>). Такъ, по ученію ап. Іакова, въ направленіи нашей воли къ Богу, какъ неизмѣняемому Отцу, отъ котораго исходитъ всякое благо (1, 17), Который какъ Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, требуетъ отъ насъ твердаго упованія на Него (1, 5; II, 1.), мы превозносимся надъ міромъ. Ибо превосходство, которымъ христіанинъ хвалится и въ своемъ уничиженіи, т. е. подвергаясь преслѣдованіямъ (1, 9), отличаетъ его отъ дѣйствительно уничиженнаго богатаго, который погибаетъ, какъ трава отъ зноя (1, 10—11).

Оба названныя назначенія, указываемыя людямъ въ царствіи Божіемъ—нравственное и религіозное, по разумѣнію Ричля, однородны. Конечная цѣль, управляющая дѣятельностію христіанина (царствіе Божіе, какъ высочайшее нравственное благо), такъ же „премірна“, какъ „премірно“ положеніе его въ вѣчной жизни, „когда на внутреннее расположеніе его духа не оказываетъ вліянія ни контрастъ между благоденствіемъ и бѣдствіями, ни пережвѣны въ окружающей жизни, ни возможныя гоненія со стороны сильныхъ“<sup>178</sup>). Однородны оба направленія христіанской жизни „и по ихъ общему основанію—въ идеѣ премірнаго милостиваго и помогающаго намъ Бога“<sup>179</sup>). Слѣдовательно, „если христіанинъ въ чувствѣ духовнаго господства надъ міромъ приобщается вѣчной жизни и блаженства: то и дѣятельность во имя премірной цѣли царствія Божія необходимо заключаетъ въ себѣ блаженство. Поэтому ап. Іаковъ совершенно правъ, говоря, что исполнитель закона свободы блаженъ въ своемъ дѣйствованіи (1, 25)“<sup>180</sup>). Далѣе обѣ стороны христіанской жизни, по Ричлю, состоятъ и

<sup>176</sup>) Ibid. <sup>177</sup>) С. 466. <sup>178</sup>) § 53, с. 478. <sup>179</sup>) С. 479. <sup>180</sup>) Ibid.

во взаимодействіи между собою. „Чтобы твердо запечатлѣть въ своемъ сознаніи конечную цѣль царствія Божія и поступать сообразно съ нею, нужно имѣть то радостное настроеніе духа, которое преодолеваетъ гнетущую силу зла, нужно имѣть спокойный взглядъ на будущее, быть независимымъ отъ общественныхъ предразсудковъ. Наоборотъ: дѣятельность во имя царствія Божія необходима для засвидѣтельствованія чрезъ нераздѣльное съ нею блаженство, что вѣчная жизнь и въ собственно религіозномъ самоопредѣленіи не есть какое-либо пассивное состояніе, но необходимо связывается съ дѣятельностію“<sup>181</sup>). Но если, такимъ образомъ, религіозная и нравственная стороны христіанской жизни однородны вообще и стоятъ во взаимодействіи между собою, то „въ принципѣ все же религіозныя функціи: упованія на Бога, смиренія и терпѣнія, сообщающія вѣрующему духовное господство надъ міромъ, имѣютъ первенство предъ цикломъ нравственныхъ функцій, въ которыхъ христіанинъ непосредственно посвящаетъ себя людямъ; потому что христіанство прежде всего есть религія вообще, и въ частности — специфически нравственная религія“.

Итакъ, по сужденію Ричля, христіанство опредѣляетъ членамъ царствія Божія двойственное назначеніе, религіозное и нравственное: вѣчную блаженную жизнь въ упованіи на Бога и духовномъ господствѣ надъ міромъ и затѣмъ дѣятельность изъ принципа всѣхъ объемяющей любви во имя нравственнаго единенія человечества въ царствіи Божіемъ. Но осуществленіе этого высокаго назначенія было бы невозможно для людей при всеобщности грѣха въ родѣ человѣческомъ.—Разсмотримъ теперь ученіе Ричля о грѣхѣ.

Какъ на источникъ въ ученіи о грѣхѣ, Ричль указываетъ исключительно на св. Писаніе Новаго Завѣта<sup>182</sup>). По руководству же Новаго Завѣта, понятіе о грѣхѣ, его природѣ и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ можетъ быть составлено, утверждаетъ Ричль: „только при противоположеніи грѣха тому высочайшему благу, которое сообщается людямъ въ христіанствѣ“, ибо вообще „представленіе о грѣхѣ можно сдѣлать только при сопоставленіи его съ добромъ“<sup>183</sup>). Другаго пути, помимо этого, въ ученіи о

<sup>181</sup>) С. 480. <sup>182</sup>) Ш. § 40 с. 305. <sup>183</sup>) Ibid. с. 305—306.

грѣхъ съ христіанской точки зрѣнія, по Ричлю, не можетъ быть. Поэтому Ричль возстаетъ противъ сужденія о грѣхѣ съ точки зрѣнія первоначальнаго совершенства первыхъ людей и отвергаетъ даже самую мысль объ *justitia originalis* этихъ послѣднихъ до ихъ паденія. „Въ первоизвѣстїи книги Бытія, говоритъ Ричль, частію нѣтъ никакого слѣда обычной характерности первыхъ людей въ ихъ невинномъ состояніи, частію выступаетъ даже противоположное. Мысль объ *justitia originalis* чужда и ап. Павлу, знатому писанію, поскольку его сравненіе между первымъ и вторымъ Адамомъ отнюдь не показываетъ, чтобы первый Адамъ былъ первоначально подобенъ второму (I Кор. XV, 45—47). Богословіе же, которое переноситъ состояніе, возможное для человѣка только въ христіанствѣ, уже къ началу рода человѣческаго, заключаетъ въ себѣ тотъ важный недостатокъ, что личность Христа въ такомъ случаѣ оказывается случайнымъ явленіемъ въ исторіи человѣчества. Потому что Христосъ при такой точкѣ зрѣнія является только представителемъ божественнаго противодействія грѣху; если же грѣхъ случаенъ и ненормаленъ въ исторіи человѣчества, то такое же заключеніе придется сдѣлать и относительно личности Христа“<sup>194</sup>). И такъ, по Ричлю: „и догматическое ученіе о грѣхѣ должно быть построено на основаніи не библейской исторіи творенія, а того назначенія, которое указывается людямъ въ царствіи Божіемъ“<sup>195</sup>): грѣхъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ противоположность этому ихъ назначенію<sup>196</sup>). А такъ какъ назначеніе людей въ царствіи Божіемъ—двойственное: религиозное и нравственное, то „и въ понятіи грѣха поэтому также слѣдуетъ различать двѣ стороны“: по сравненію съ религиозною стороною христіанскаго идеала—грѣхъ есть отсутствіе или недостатокъ упованія на Бога, равнодушіе или даже вражда къ Богу, а по сравненію съ нравственнымъ идеаломъ христіанства—эгоистичность стремленій человѣка<sup>197</sup>). Далѣе Ричль разсматриваетъ грѣхъ главнымъ образомъ съ послѣдней „противо-нравственной его стороны, какъ фактической по преимуществу.

Грѣхъ, по сужденію Ричля: „не есть отрицаніе добра вообще“, но онъ выражается въ стремленіи къ низшимъ, второстепеннымъ

<sup>194</sup>) с. 307. <sup>195</sup>) с. 308. <sup>196</sup>) с. 306, 309. <sup>197</sup>) с. 311.

благамъ, безъ подведенія ихъ подъ высочайшее благо; и въ этомъ случаѣ оказываетъ фактическое противодѣйствіе добру. Примѣрами грѣха въ такомъ родѣ могутъ служить: эгоистичный патриотизмъ, сословное самолюбіе и пр.; въ этихъ формахъ грѣха имѣется въ виду „частное нравственное благо“, но онѣ стоятъ въ противорѣчій съ универсальною нравственною идеею <sup>198</sup>). Противопоставляя далѣе грѣхъ царствію Божію, какъ высочайшему благу, Ричль заявляетъ, что „грѣхъ не можетъ быть полагаемъ ни въ сферѣ индивидуальной жизни (какъ думалъ Пелагій), ни въ человѣчествѣ, разсматриваемомъ въ его родовомъ единствѣ. Субъектомъ грѣха скорѣе служитъ человѣчество, какъ сумма всѣхъ отдѣльныхъ личностей, поскольку эгоистическія стремленія каждаго индивидуума, приводящія его въ многоразличныя столкновенія съ другими людьми, направляются въ извѣстной степени къ противоположности добра и ведутъ къ общенію отдѣльныхъ личностей во злѣ“ <sup>199</sup>). Уже изъ этихъ словъ Ричля можно видѣть, что онъ разсматриваетъ всеобщій въ родѣ человѣческомъ грѣхъ только въ его фактической всеобщности, но не допускаетъ естественной, прежде всего наследственной грѣховности всѣхъ людей. Дѣйствительно Ричль вооружается противъ ученія о первородномъ грѣхѣ, его переходѣ естественнымъ путемъ отъ Адама на всѣхъ его потомковъ и слѣдовательно уже о врожденной грѣховности всѣхъ людей.

Въ Новомъ Завѣтѣ, по взгляду Ричля, „грѣхъ отнюдь не выставляется, какъ нѣчто врожденное человѣку“, и полагается вообще, „какъ активная вражда противъ Бога (Рим. V 10; Еф. II, 16; Кол. 1, 21 и др.) <sup>200</sup>) и прощеніе грѣховъ всѣхъ новозавѣтныхъ писатели относятъ къ множественности проступковъ и преступленій, представляемыхъ въ формѣ отдѣльныхъ дѣйствій: это видно изъ Мрк. II, 5—10; III, 28; XI 25—26; Лук. VII, 41—43; Мѡ. VI, 12—15; 2 Кор. V, 19; Рим. IV, 8; Кол. I, 14; II, 13; Еф. I, 7; Евр. I, 3; II, 17; IX, 14; I Иоан. II, 2; III, 5; IV, 10; Дѣян. XIII, 33—39; I Петр. I, 18. Мысль, будто ученіе о первородномъ грѣхѣ содержится въ св. Писаніи, по мнѣнію Ричля „явилась вслѣдствіе неправильнаго толкованія отдѣльныхъ изреченій Писанія“ <sup>201</sup>). Что личная исповѣдь псалмопѣвца въ

<sup>198</sup>) с. 314. <sup>199</sup>) Ibid. <sup>200</sup>) с. 304. <sup>201</sup>) с. 320.



Пс. L (50), 7 не можетъ служить основаніемъ для какой либо всеобщей догматической истины, это очевидно<sup>192)</sup>. Въ извѣстномъ мѣстѣ посланія къ Римл. V, 12 ап. Павелъ по мнѣнію Ричля, „не говоритъ, что всѣ согрѣшили въ лицѣ Адама; и судя по грамматической и риторической формѣ его рѣчи, онъ столь же далекъ отъ этой мысли, какъ и отъ вывода, что всѣ потомки Адама вступаютъ въ жизнь съ грѣховною наклонностію и высшею степенью виновности. Что дѣйствительно разумѣлъ Апостоль, высказывая свое положеніе и параллельное ему въ ст. 19, нельзя съ достовѣрностію опредѣлить“. Но въ такомъ, случаѣ и ученіе о первородномъ грѣхѣ на немъ не можетъ быть основываемо, „потому что догматы должны утверждаться на безспорныхъ изреченіяхъ св. Писанія“. Изъ образа же рѣчи апостола, по Ричлю, „ясно напротивъ, что онъ вовсе не говоритъ о перенесеніи грѣха Адама на его потомковъ и наслѣдованіи этими послѣдними, путемъ рожденія, грѣховной наклонности; онъ именно не высказываетъ, чтобы грѣхъ распространился въ родѣ человѣческомъ какимъ-либо инымъ путемъ, кромѣ активнаго согрѣшенія всѣхъ потомковъ Адама“<sup>193)</sup>. Слова εφ' ᾧ Ричль относитъ не къ Адаму, а къ δάνατος и толкуетъ изреченіе апостола слѣдующимъ образомъ „ап. Павелъ положительно высказываетъ только то, что вслѣдствіе одного преступленія Адама, по Божественному опредѣленію смерть была назначена въ видѣ наказанія для всѣхъ потомковъ Адама (ст. 15—16.); такъ что прегрѣшеніе каждаго человѣка совершается уже при дѣйствіи закона смерти“ (εφ' ᾧ). Ибо всѣ потомки Адама еще до ихъ личныхъ прегрѣшеній въ очахъ Божіихъ—суть грѣшники“. Болѣе этого, по Ричлю, мы не имѣемъ права выводить изъ словъ Апостола и во всякомъ случаѣ не имѣемъ права „примѣнять къ его словамъ гипотезу естественной передачи грѣха по наслѣдству отъ Адама къ его потомству“<sup>194)</sup>. И съ рациональной точки зрѣнія ученіе о первородномъ грѣхѣ представляется Ричлю несостоятельнымъ. Отвѣтственность за грѣхъ, которую мы сами признаемъ, основывается на идеѣ самобытнаго развитія нашей воли, чѣмъ именно „исключается та возможность, чтобы частныя дѣйствія нашей воли были только акциденцею нудящей силы врожденной наклонности“<sup>195)</sup>. Затѣмъ:

<sup>192)</sup> Ibid. <sup>193)</sup> с. 321—322. <sup>194)</sup> с. 323. <sup>195)</sup> III, с. 313—316. :

воспитаніе возможно только при предположеніи, что порочность и дурныя наклонности бывають результатомъ частаго повторенія извѣстныхъ актовъ воли; напротивъ, съ точки зрѣнія идеи первороднаго грѣха немислимо такое воспитаніе: послѣднее стремится утвердить въ дитяти стремленіе въ добру, причемъ предполагается, что въ дитяти существуетъ общее, хотя еще и неопредѣленное, влеченіе въ добру<sup>196)</sup>. Наконецъ, „различеніе степеней грѣховности отдѣльныхъ личностей, совершенно неизбѣжное для насъ въ практической жизни, несомѣстимо съ идеею первороднаго грѣха, которое для всѣхъ потомковъ Адама опредѣляетъ равную, именно самую высшую степень грѣховной наклонности“<sup>197)</sup>.—Итакъ Ричль отвергаетъ объясненіе факта всеобщаго грѣха въ родѣ человѣческомъ изъ врожденной каждому человѣку наклонности ко грѣху. Грѣхъ, по его взгляду, въ каждомъ человѣкѣ является продуктомъ ложнаго направленія его собственной воли: „грѣхъ, говоритъ Ричль, не составляетъ закона человѣческой воли, такъ какъ онъ есть противозаконное дѣйствіе и стремленіе; грѣхъ рождается отъ грѣховныхъ стремленій, которыя какъ таковыя находятъ свое достаточное основаніе въ самоопредѣленіи каждой индивидуальной воли: грѣхъ есть видимо неизбѣжное порожденіе человѣческой воли при данныхъ условіяхъ ея развитія“<sup>198)</sup>. Но начинаясь, такъ сказать, отрывочно, „грѣхъ въ законосообразности духовной жизни, какъ индивидуальной, такъ и общественной, находитъ для себя поводъ также къ законосообразному дѣйствію, которое ему самому по себѣ не свойственно. „Законъ“ грѣха въ волѣ вырабатывается путемъ неизбѣжнаго воздѣйствія каждаго акта воли на направленіе силы воли“. Такимъ образомъ „путемъ безпрепятственнаго повторенія эгоистичныхъ влеченій воли рождается эгоистическая наклонность“. Наконецъ, „вслѣдствіе произвольныхъ рефлективныхъ движеній, въ которыхъ неутвердившаяся еще въ добромъ направленіи воля рефлектируетъ на воспринимаема воздѣйствія со стороны другихъ грѣхъ распространяется отъ одного человѣка къ другому“<sup>199)</sup>. Образующееся такимъ образомъ путемъ многообразныхъ грѣховныхъ воздѣйствій другъ на друга, взаимодействіе всѣхъ во грѣхъ,

<sup>196)</sup> с. 313—314. <sup>197)</sup> с. 314. <sup>198)</sup> с. 325—351. <sup>199)</sup> с. 325.

во всѣхъ его степеняхъ, Ричль называетъ въ противоположность царствію Божію „царствомъ грѣха“ <sup>215)</sup> и это послѣднее понятіе предлагаетъ взаимнѣ ученія о первородномъ грѣхѣ <sup>200)</sup>.

Доселѣ мы рассмотрѣли ученіе Ричля о сущности грѣха и его происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Теперь слѣдуетъ указать его взглядъ на природу грѣха (главнымъ образомъ со стороны отношенія къ нему Бога).

Обращаясь къ Новому Завѣту, Ричль находитъ, что тамъ различаются двѣ степени грѣховности: одна, на которой въ человѣкѣ „сохраняется нравственное расположеніе къ раскаянію и полученію прощенія“, и къ грѣхамъ этой категоріи прилагается предикать ἄγνοια (невѣдѣніе): 1 Петр. I, 14; Евр. XIV, 18; дѣян. XVII, 30; 1 Тим. I, 13: <sup>201)</sup> другая же — крайняя степень — это „конечное ожесточеніе противъ высочайшаго блага, открывшагося во Христѣ“, и здѣсь уже возможность прощенія исключается, напротивъ: стоящіе на этой степени грѣховности осуждаются на конечную гибель (Мрк. VIII, 33; Мф. XII, 39—43; XIII, 49—50; VIII, 22; Іоан. IX, 41; XV, 22—24.) <sup>202)</sup>. Взглядъ на всю совокупность грѣха, подлежащаго прощенію, какъ на невѣдѣніе, по Ричлю, проходитъ чрезъ весь Новый Завѣтъ. Такъ, прежде всего, I. Христосъ свое прошеніе къ Богу Отцу о помилваніи распявшихъ Его мотивировалъ тѣмъ, что они не знаютъ, что дѣлаютъ (Лук. XXIII, 34). Грѣхамъ, которые прощаются, I Христосъ противопоставляетъ одинъ родъ грѣха, для котораго невозможно прощеніе: это хула на Св. Духа (Мрк. III, 28—30). А ап. Петръ объясняетъ невѣдѣніемъ и то враждебное отношеніе, въ которое стали ко Христу іудеи и ихъ начальники (Дѣян. III, 17—19). Онъ же опредѣляетъ грѣхъ, отъ котораго искуплены вѣрующіе, какъ невѣдѣніе и заблужденіе (1 Петр. I, 14; II, 25.); напротивъ грѣхъ непокоренія, который заслуживаетъ осужденія, полагается имъ исключительно „въ конечномъ отверженіи откровенія во Христѣ (II, 7—8; IV, 17)“ <sup>203)</sup>. Что авторъ посланія къ Евреямъ <sup>204)</sup> рассматриваетъ грѣхъ, отъ котораго Христосъ искупилъ насъ

<sup>200)</sup> с. 314.

<sup>201)</sup> II. с. 241.

<sup>202)</sup> II. § 38; III. с. 350.

<sup>203)</sup> II с. 243.

<sup>204)</sup> Ричль, подобно многимъ протестантскимъ богословамъ, считаетъ посланіе къ Евреямъ неприналежащимъ ап. Павлу.

своею крестною жертвою, какъ невѣдѣніе, — это слѣдуетъ изъ того, что онъ сопоставляетъ жертву Христову съ жертвами ветхозавѣтными, которыя приносились за грѣхи невѣдѣнія (V, 2; IX, 7.) Въ 1 Иоан. V, 16 не подлежащимъ прощенію называется только грѣхъ смертный. Наконецъ, по мысли ап. Павла: „вѣрующіе, хотя они въ своей прежней жизни по плотскимъ похотямъ и были подобны тѣмъ, которые теперь, какъ сыны противленія, подлежатъ власти діавола: однако же находились только во вѣншемъ общеніи съ этими послѣдними, поскольку они (вѣрующіе) изъяти изъ своего грѣховнаго состоянія чрезъ оживотвореніе ихъ во Христа (Еф. II, 2; IV, 18.)“<sup>205)</sup> Въ посланіи къ Рим. грѣхъ человѣческій, даже поскольку онъ подлежитъ искупленію, изображается повидному въ такихъ мрачныхъ чертахъ, которыя не соответствуютъ понятію о грѣхѣ, какъ невѣдѣніи. Однакоже въ 1, 21—22 происхожденіе язычества приписывается суетнымъ умствованіямъ, омраченію сердца чрезъ несмысліе, обезумѣнію во мнимой мудрости, слѣдовательно вообще невѣдѣнію, правда, невѣдѣнію преступному; равно и возникновеніе грѣха въ жизни индивидуума объясняется частію незнакомствомъ съ силою грѣха, затѣмъ обольщеніемъ чело­вѣка со стороны грѣха“<sup>206)</sup> (VII, 7—11).—Добытую такимъ образомъ изъ Новаго Завѣта мысль о природѣ грѣха, какъ невѣдѣніи, Ричль подкрѣпляетъ ссылкою на опытъ. „Невѣдѣніе, говоритъ онъ, какъ показываетъ опытъ на дѣтяхъ, является весьма важнымъ факторомъ въ дѣлѣ происхожденія и развитія грѣха. Дѣти, вступая въ жизнь, не обладаютъ ни знаніемъ добра или нравственнаго закона, ни положительнымъ стремленіемъ къ добру: напротивъ имъ нужно научиться цѣнить добро, начиная съ отдѣльныхъ видовъ его. Но именно въ дѣтяхъ воля стремится къ безграничному властвованію; невѣдѣніе при такихъ обстоятельствахъ является прямою причиною противорѣчія воли съ идеею добра; оно бываетъ и причиною того, что воля становится настойчивою въ своемъ противленіи добру“<sup>207)</sup>.—Итакъ, по Ричлю, грѣхъ, если онъ не исключаетъ возможности раскаянія и прощенія, по природѣ своей есть невѣдѣніе, грѣхъ же, для котораго невозможно прощеніе—это конечное ожесточеніе противъ добра. Но, замѣчаетъ Ричль, это различіе между грѣхомъ, какъ невѣ-

<sup>205)</sup> II. с. 244. <sup>206)</sup> II. с. 245. <sup>207)</sup> III. с. 361.

дѣиємъ, и грѣхомъ, какъ конечнымъ ожесточеніемъ воли, существуетъ не для насъ, а для Бога, „для суда Божія“ (für das Urtheil Gottes). Мы же, не будучи призваны къ тому, чтобы судить другихъ и опредѣлять степень чужихъ грѣховъ, „должны удовольствоваться тѣмъ, что всѣ случаи грѣха станемъ подводить подъ отрицательную категорію грѣха отъ невѣдѣнія“<sup>208</sup>). Даже когда грѣхъ представляется намъ въ формѣ ожесточенія воли, „мы, имѣя долгъ вѣровать, что для Бога не невозможно спасеніе подпавшихъ такому грѣху людей“, мы должны полагать, что „Богъ судить объ ихъ грѣхѣ иначе, именно—какъ о невѣдѣніи“ Вообще же, заключаетъ Ричль: „грѣхъ разсматривается Богомъ не какъ сознательное противленіе волѣ Божіей, но какъ невѣдѣніе“<sup>209</sup>).

Такого вывода уже можно было ожидать послѣ той вышеприведенной мысли Ричля, что за грѣхи люди не подлежатъ гнѣву Божію, что грѣхъ не могъ измѣнить отношенія Бога къ людямъ. Естественно, если Ричль будетъ отрицать теперь и наказаніе людей за грѣхи со стороны Бога.

Дѣйствительно Ричль не раздѣляетъ мысли объ осужденіи рода человѣческаго за грѣхъ въ лицѣ Адама и наказаніи его вѣчною смертію. Эту мысль, по мнѣнію Ричля, „экзегетически нельзя доказать, и она не соответствуетъ ученію ап. Павла, который въ одвергшемся смерти потомствѣ Адама видѣляетъ церковь вѣрующихъ спастись, для которыхъ смерть составляетъ лишь мимолетное явленіе, и только для отречшихся отъ Христа смерть получаетъ значеніе конечнаго уничтоженія (Рим. VIII, 10; 2 Кор. II, 15—16). Поскольку οὐ σωζόμενοι по мысли ап. Павла, ни при какихъ условіяхъ не суть ἀπολλόμενοι, будетъ явнымъ противорѣчіемъ его ученія—допускать измѣненіе въ предначертаніяхъ Божіихъ, каковое допускаетъ ортодоксальная догматика, утверждая, что Богъ подвергъ вѣчному осужденію въ лицѣ Адама все его потомство,—и потомъ части его потомства даровалъ спасеніе. Такъ какъ это послѣднее опредѣленіе о спасеніи представляется изначальнымъ, то выходитъ, что Богъ изначала предопредѣлялъ въ спасенію тѣхъ, которыхъ Онъ потомъ въ Адамѣ навѣки осудилъ“<sup>210</sup>).—Затѣмъ, изъ словъ ап. Павла Гал. III, 13: „Христосъ

<sup>208</sup>) с. 352—53. <sup>209</sup>) с. 357. <sup>210</sup>) III, § 43 с. 344.

искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвой“; по мнѣнію Ричля, нельзя выводить, что до искупленія Иудей І. Христомъ надъ ними тяготѣло проклетіе отъ Бога за грѣхи Адама. Ибо ап. Павелъ говорить о клятвѣ, не отъ Бога, а отъ закона, происшедшаго по его взгляду отъ ангеловъ (III 19); „сила“, низшихъ Бога, и клятва законная, по мысли Апостола, „касается только христіанъ изъ іудеевъ, которыхъ Иисусъ Христосъ избавилъ отъ проклетія, исходившаго отъ закона, а къ христіанамъ изъ язычниковъ имѣетъ только косвенное отношеніе, поскольку смерть Христа на крестѣ устранила созданное введеніемъ Моисеева закона въ исторію домостроительства препятствіе къ осуществленію на язычникахъ благословія Авраамова“<sup>211)</sup>.—Наконецъ, и зло, по Ричлю, нельзя „во всемъ его объемѣ объективно“ полагать, какъ наказаніе Божіе за грѣхъ, уже потому, что для примирившихся съ Богомъ зло имѣетъ значеніе не наказанія, а напр. испытанія и пр., что утверждалось всегда и въ богословіи<sup>212)</sup>. Самое понятіе зла, по взгляду Ричля, „не имѣетъ никакого непосредственнаго отношенія къ понятію грѣха: зло всегда разсматривается въ соотношеніи съ идеєю нашей свободы; оно означаетъ „всю совокупность возможныхъ препятствій нашей свободной дѣятельности“, которыя „могутъ исходить какъ отъ неодушевленной природы, такъ и отъ воли людей“<sup>213)</sup>. Только въ томъ случаѣ мы можемъ разсматривать зло, какъ наказаніе для себя за грѣхи, когда къ этому побуждаетъ насъ „специфически религіозное чувство виновности предъ Богомъ, виновности въ томъ, что наши поступки, за которые мы терпимъ зло, стояли въ противорѣчій съ нравственнымъ закономъ Божіимъ“<sup>214)</sup>. Но если, такимъ образомъ, „чувство виновности предъ Богомъ служить достаточнымъ мотивомъ къ тому, чтобы разящее насъ зло считать за наказаніе для себя“: то оно вовсе не уполномочиваетъ насъ, и, по смыслу ясныхъ изреченій Иисуса Христа (Іоан. IX, 1—3; Лук. XIII, 1—5), мы не имѣемъ права—„то зло, которое претерпѣваютъ другіе, считать за Божіе наказаніе для нихъ“<sup>215)</sup>.—Въ чемъ же, спрашивается, въ вышеуказанномъ случаѣ сущность наказанія, по взгляду Ричля?—Прежде всего, если зло

<sup>211)</sup> II. § 29, с. 246. <sup>212)</sup> III. § 42, с. 329; § 9, с. 42. <sup>213)</sup> С. 327; 329. <sup>214)</sup> С. 330—31; § 10, с. 47 и т. д. <sup>215)</sup> С. 331.

дѣлается для насъ наказаніемъ только чрезъ субъективное сознание своей виновности предъ Богомъ: то и центръ тяжести наказанія, очевидно, переносится тогда въ это же сознание. Дѣйствительно „чувство виновности, по Ричлю, и есть самое наказаніе, при которомъ вѣдѣніе зло имѣетъ только второстепенное значеніе“. Чувство же виновности непосредственно проявляется „всегда въ удаленіи отъ того, противъ Кого провинились; слѣдовательно, для грѣшниковъ чувство виновности вмѣстѣ заключаетъ въ себѣ сознание разобщенности (Getrenntheit) отъ Бога, въ противоположность назначенію людей къ общенію съ Богомъ. Если же чувствомъ виновности предъ Богомъ обуславливается значеніе зла, какъ наказанія, то и наказаніе выражается въ этой же формѣ—сознанія разобщенности съ Богомъ“<sup>216)</sup>.

Что касается теперь вывода дѣлаемаго Ричлемъ изъ приведенныхъ его воззрѣній, — вывода касательно необходимости искупленія людей, прощенія ихъ грѣховъ, то его не трудно понять. Членамъ царствія Божія, по Ричлю, христіанство опредѣляется съ одной стороны — вѣчную жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ упованіи на Бога и чувствѣ духовнаго господства надъ вѣдѣніемъ міромъ, съ другой—нравственную дѣятельность во имя нравственнаго союза людей въ царствіи Божіемъ: то и другое подъ условіемъ упованія на Бога. А грѣхъ, по Ричлю, въ его основной формѣ (Grundform), есть отсутствіе или недостатокъ упованія на Бога, къ которому присоединяется чувство виновности предъ Богомъ; такъ что отсюда образуется „неразрѣшимое грѣховное состояніе, состояніе виновности, разобщенности съ Богомъ, рабство міру, противъ вліянія котораго человекъ оказывается уже не въ силахъ устоять“<sup>217)</sup>. „Если же взаимнѣ этого состоянія должно наступить противоположное: упованіе на Бога, которое сообщаетъ человеку духовное владѣтельство надъ міромъ и даетъ его волѣ направленіе къ цѣли царствія Божія: то грѣхъ долженъ быть прощенъ людямъ, вина грѣха должна быть уничтожена“<sup>218)</sup>; „нужно, чтобы Богъ, по благоволенію своему, уничтожилъ производимое грѣхомъ отчужденіе отъ Него людей“<sup>219)</sup>.

Всѣ эти условія осуществились въ откровеніи Божіемъ во Христѣ.

<sup>216)</sup> III. § 10, с. 50; § 42, 389. <sup>217)</sup> III. с. 490. <sup>218)</sup> § 54, с. 490. <sup>219)</sup> § 39, с. 298.

## IV.

## Ученіе Ричля о лицѣ и дѣлѣ Іисуса Христа.

Свое ученіе о лицѣ и дѣлѣ Іисуса Христа Ричль начинаеть съ вопроса объ Его божествѣ. Утверждая божество Христа, Ричль однако же въ пониманіи его существенно расходится съ общецерковнымъ ученіемъ. Здѣсь, какъ и всюду въ своей системѣ, онъ становится на точку зрѣнія своей теоріи познанія, по которой мы познаемъ объекты только въ ихъ непосредственномъ отношеніи къ намъ. „Что есть Богъ и что свойственно Богу, разсуждаетъ Ричль, мы можемъ знать только путемъ выясненія себѣ Его значенія для нашего спасенія. Кто съ этимъ не хочетъ согласиться, пусть вспомнить, что мы знаемъ о Богѣ только чрезъ откровеніе; а слѣдовательно, и божество Іисуса Христа намъ слѣдуетъ усмотрѣть въ его проявленіи вѣдѣтельности Христа“<sup>220</sup>). Если же пытаются сначала составить понятіе о вѣчномъ божествѣ Іисуса Христа въ ученіи о св. Троицѣ и затѣмъ уже говорить о проявленіи божества Христа въ Его земной жизни: то „такой методъ познанія ложенъ“<sup>221</sup>). И все, что говоритъ намъ обычное ученіе о божествѣ Іисуса Христа касательно соединенія въ Немъ двухъ естествъ, божескаго и человѣческаго, „отличается неясностію и потому ничего не объясняетъ“<sup>222</sup>). Такъ, касательно божескаго естества Іисуса Христа, по его соединеніи съ человѣческимъ, вынуждены бывають утверждать крѣпцу (сокрытіе) его специфическихъ свойствъ въ земной жизни Христа<sup>223</sup>). „Но если Вѣчный Логосъ въ сопряженіи съ человѣческимъ естествомъ, какъ индивидуальная человѣческая личность, совлекся тѣхъ свойствъ, въ которыхъ выражалось Его изначальное отношеніе къ міру и въ которыхъ Онъ единосущенъ съ Богомъ Отцомъ: то въ Своемъ историческомъ бытіи Онъ уже и не есть носитель божества“<sup>224</sup>).

<sup>220</sup>) III. § 44, с. 369 — 70. <sup>221</sup>) Ibid. <sup>222</sup>) § 48, с. 419; § 45, с. 377 и д. <sup>223</sup>) 377—8. <sup>224</sup>) С. 379.



Итакъ, въ духѣ своей теоріи познанія, Ричль рекомендуетъ раскрывать божество Иисуса Христа исключительно чрезъ разсмотрѣніе Его жизни и дѣятельности; причемъ богословію, по Ричлю, необходимо стать на точку зрѣнія религіознаго сознанія первобытной церкви Христовой, которой посвящена была дѣятельность Христа<sup>225</sup>). „Несправедливо предполагать, что изъ Новаго Завѣта можно экзегетически вывести ясное ученіе о божествѣ Иисуса Христа; менѣе всего можно изъ рѣчей Самого Христа почерпнуть ученіе объ Его Божествѣ; ибо это ученіе главнымъ образомъ представляетъ выраженіе особаго уваженія и благоговѣнія, которое питаетъ церковь къ своему Основателю“<sup>226</sup>).

Обращаясь къ посланіямъ апостольскимъ, памятникамъ вѣры первобытной церкви Христовой, Ричль находитъ, что тамъ „выступаютъ двѣ различныя формы представленія о божествѣ Иисуса Христа. Съ одной стороны, большая часть апостоловъ прилагаетъ ко Христу имя Κύριος, которое по іудейскому воззрѣнію равночестно имени Бога въ отношеніи Его владычества надъ міромъ, которое Онъ получилъ, возсѣвъ одесную Бога“ (1 Петр. III, 22; Іак. II, 1; Филип. II, 9—11; Евр. 1, 3). Все же, что въ посланіяхъ апостольскихъ соединяется съ именемъ Κύριος сверхъ этого практическаго его значенія, именно,—поскольку отношеніе Христа къ міру разсматривается помимо Его настоящаго владычества надъ міромъ по прославленіи, относится къ области особаго γνώσιον т. е. знанія, скорѣе только ставитъ задачи, нежели рѣшаетъ ихъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, нужно сказать относительно мѣста 1 Кор. VIII, 6<sup>227</sup>), гдѣ Господь Иисусъ Христосъ выставленъ какъ таковой, Которымъ все сотворено, или отъ Котораго все произошло. „Предполагается, что одинъ Богъ Отецъ все сотворилъ, и потому Онъ есть первопричина всякаго бытія; Господь Иисусъ Христосъ, слѣдовательно, при этомъ является посредствующею причиною (Mittelgrund). Но подъ Господомъ нужно разумѣть прославленнаго (Erhöhte) Христа. Такимъ образомъ, посредствующею причиною творенія указывается Лице, Которое, какъ такое,

<sup>225</sup>) § 45, с. 371 и д; 386, 389.

<sup>226</sup>) С. 371.

<sup>227</sup>) «Но у насъ одинъ Богъ Отецъ, изъ Котораго все, и одинъ Господь Иисусъ Христосъ, Которымъ все, и мы имъ».

явилось въ определенное время. Это загадка, которую нельзя рѣ-  
 шить чрезъ признаніе предвѣчнаго бытія Христа, потому что по-  
 послѣднее толкованіе противорѣчило бы ясному и определенному  
 смыслу слова *Κόριος* <sup>228)</sup>. Далѣе, Римъ останавливается на Колос.  
 1, 15—20 <sup>229)</sup>. Мысли Апостола, по его взгляду, „также относятся  
 къ прославленному Христу, въ царство Котораго введена Богомъ  
 церковь вѣрующихъ (ст. 18). Если упорядочить эти мысли (ст.  
 14—20) логически, то окажется ошибочнымъ относить къ  
 мѣстоименію (ст. 14—15), 1 8) прилагать ко Христу попеременно:  
 то въ Его прославленномъ состояніи, то въ Его предвѣчномъ  
 бытіи. Ибо именно прославленный Христосъ служить посред-  
 ствующею причиною нашего спасенія (ст. 14), которое мы не  
 получили бы, еслибы Христосъ не воскресъ и не былъ прославленъ“.  
 Въ слѣдующемъ стихѣ (15) опять „очевидно прославлен-  
 ный Христосъ называется Образомъ Бога невидимаго и Главою  
 церкви“ <sup>230)</sup>. Но далѣе по смыслу выраженія: *πρωτόκοκος πάσης*  
*κτίσεως*“ (ст. 15) и „*προ πάντων*“ (ст. 17) повидному разумѣется  
 предвѣчное бытіе Христа до созданія міра. „Однако же объ  
 этомъ здѣсь нѣтъ рѣчи: это была бы бессодержательная мысль.  
 Свойство перворожденности апостолъ приписываетъ Иисусу Христу  
 въ виду Его значенія, какъ Образа Божія и Главы церкви: какъ  
 Образъ Божій и откровеніе невидимаго Бога (2 Кор. IV, 4), просла-  
 венный Христосъ есть *πρωτόκοκος πάσης κτίσεως*. Въ этомъ сочета-  
 ніи слово *πρωτόκοκος* можно понимать только въ переносномъ смы-  
 слѣ: имѣющій преимущество, первенство, какъ это въ Рим. VIII, 29;  
 Христу свойственна преимущественнѣйшая близость къ Богу срав-  
 нительно со всѣмъ твореніемъ, которое не составляетъ образа и не-  
 посредственнаго откровенія Бога; ибо, какъ говоритъ апостолъ: все  
 сотворено Богомъ въ Немъ, т. е. Прославленномъ (ст. 16). Эта по-  
 слѣдняя мысль апостола находить для себя объясненіе въ двухъ слѣ-

<sup>228)</sup> С. 372.

<sup>229)</sup> „Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν δόξαν τῶν ἁμαρτιῶν Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτόκοκος πάσης κτίσεως. Ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρα καὶ τὰ ἀόρατα... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται. Καὶ αὐτὸς ἐστὶ πρῶτον πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. Καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας...“

<sup>230)</sup> С. 373.

дующихъ его изреченіяхъ: неопредѣленное выраженіе ἐκ τῆς οὐρα̅ς въ нихъ разлагается на два: ἐκ τῆς οὐρα̅ς и οὐρα̅ς (, „стоитъ“); итакъ все создано чрезъ или ради и во имя прославленнаго Христа, и Онъ существуетъ прежде всего, т. е. Христосъ есть посредствующая причина и цѣль, изъ-за которой и для которой сотворено все; и какъ цѣль всего Онъ предшествуетъ всему<sup>321)</sup>.—Такой же смыслъ, по взгляду Ричля, имѣеть и мѣсто Еф. 1, 3 — 14<sup>322)</sup>: „Христосъ, въ которомъ должно въ заключеніи объединиться все (ст. 10), и въ которомъ прежде созданія міра избрана церковь чтителей Бога (ст. 4) есть прославленный Христосъ, чрезъ Котораго исходитъ теперь на церковь благословіе Божіе (3—6). Въ этомъ двойственномъ отношеніи Христа къ міру и къ церкви послѣднее есть первенствующее: церковь къ Нему ближе; она наполняется Имъ т. е. служить органомъ Его особаго дѣйствования, между тѣмъ какъ Онъ „наполняетъ все во всемъ“ (ст. 23) т. е. владычество Его простирается на весь міръ“<sup>323)</sup>. Мысль апостола, по Ричлю, та, что „такъ какъ Богъ прежде созданія міра положилъ Сына своего, какъ Совершителя и Владыку церкви вѣрующихъ (1 Петр. 1, 20; Еф. 1, 4), и во имя Его сотворилъ міръ: то Сынъ Божій въ предначертаніяхъ Бога Отца стоитъ и прежде міра, какъ его посредствующая причина“<sup>324)</sup>.

Итакъ, по Ричлю, первобытная церковь Христова видѣла божество своего Основателя съ одной стороны во владычествѣ Его надъ міромъ по прославленіи Его.

Но на ряду съ этимъ встрѣчается въ Новомъ Заветѣ—именно въ Евангеліи отъ Іоанна—и другое пониманіе божества Иисуса Христа. „Евангелистъ говоритъ, что Слово откровенное, которое есть Богъ, въ лицѣ Иисуса Христа стало человѣческою личностію и что ученики познали въ Немъ Сына Божія изъ того, что Онъ совершилъ жизнь свою исполненіемъ милости и вѣрности (Gnade und Treue—„благодати и истины“), слѣдовательно, тѣхъ свойствъ, въ которыхъ Самъ Богъ открылъ Себя Моисею (1, 14; Исх. XXXIV,

<sup>320)</sup> Ibid.

<sup>321)</sup> «Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа... такъ какъ Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра... открывъ намъ тайну своей воли по своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ»...

<sup>322)</sup> С. 374.

<sup>323)</sup> Ibid.

6—7), этотъ признакъ божества Іисуса Христа<sup>235</sup> всецѣло утверждается на опытѣ Его церкви: вѣдъ ея онъ не мыслимъ; только на основаніи этого опыта св. Іоаннъ подводитъ личность Христа надъ понятіе Слова откровеннаго (Offenbarungswort), которое далѣе разсматриваетъ въ отношеніи къ творенію міра и т. д., и которое именуетъ Богомъ<sup>236</sup>).

Оба указанія новозавѣтнаго пониманія божества Іисуса Христа, имѣя каждое самостоятельное значеніе, „однако же и взаимно себя дополняютъ“. Ибо свойства милости и вѣрности, которыя Іоаннъ созерцаетъ во Христѣ, открылись не въ земной Его жизни только, но по религіозному сознанію церкви они присущи и прославленному Христу; наоборотъ: мысль о божествѣ прославленнаго Христа предполагаетъ, что признаки Его божества могутъ быть указаны и въ Его земной жизни. Потому что предвѣщное назначеніе Христа и Его отношеніе къ намъ по Его прославленію было бы непознаваемо для насъ, еслибы то и другое не сказалось въ Его земной жизни; еслибы въ понятіе о божествѣ прославленнаго Христа—Его настоящемъ владычествѣ надъ міромъ не входили соотвѣтствующіе признаки, заимствованные изъ Его земной жизни: то это понятіе было бы безсодержательною схемою, или поводомъ къ всевозможнымъ мечтаніямъ<sup>236</sup>).

Изъ своего изслѣдованія новозавѣтнаго ученія о божествѣ Іисуса Христа Ричль выводитъ слѣдующее правило для богословія, какъ науки: „богословское рѣшеніе вопроса о божествѣ Іисуса Христа должно опираться на анализъ Его исключительной дѣятельности для спасенія людей“<sup>237</sup>). Такимъ образомъ, по сужденію Ричля, вопросъ о божествѣ Іисуса Христа не отдѣлимъ отъ вопроса объ Его дѣлѣ: чтобы понять божество Христа, нужно обобрѣть Его дѣло. Послѣдуемъ же за Ричлемъ въ его изслѣдованіи жизни и дѣятельности Іисуса Христа.

Здѣсь Ричль прежде всего останавливается на приватомъ: въ догматичѣ дѣленіи служенія Іисуса Христа на пророческое, пер-

<sup>235</sup>) С. 375.

<sup>236</sup>) С. 376—77.

<sup>237</sup>) Удовольствоваться же въ этомъ случаѣ только ссылкою на вышеуказанныя новозавѣтныя данныя, по Ричлю, нельзя; ибо дѣянія эти, какъ данныя религіознаго сознанія, еще не представляютъ вполне раскрытыхъ, законченныхъ опредѣленій.

воященническое и царское. Это дѣленіе, по его взгляду, не тѣмъ. „Если Христосъ въ Его пророческомъ служеніи былъ Главою едой церкви, то Его пророческое и царское служеніе не могутъ стоять въ отношеніи одно къ другому, но первое необходимо мыслить, какъ особую сторону или проявленіе втораго“. Анализъ имени „Христосъ“, который привелъ къ мысли объ Его тройномъ служеніи, по мнѣнію Ричля, исторически не вѣренъ: „потому что Иисусъ называется Помазанникомъ только во свидѣтельство Его царственнаго достоинства (Мк. XVI; 16) Если же Онъ, сверхъ того, называется и пророкомъ и первосвященникомъ, то, очевидно, пророческое и первосвященническое служеніе Иисуса Христа входили въ Его царское служеніе“<sup>232</sup>). И дѣйствительно, какъ пророческое, такъ и первосвященническое служеніе Иисуса Христа имѣли ту же задачу, что и Его царское служеніе,—задачу основанія и сохраненія церкви, которая въ царскомъ служеніи Христа нашла свое полное осуществленіе. „Напротивъ, пророческое и первосвященническое служеніе Иисуса Христа не могутъ быть сведены одно къ другому; потому что первое совершалось въ обратномъ направленіи отъ людей къ Богу второе же въ обратномъ направленіи отъ Бога къ людямъ“<sup>233</sup>).

Однако же, замітимъ, то и другое служеніе Ричль не разграничиваетъ по времени въ періодъ жизни Иисуса Христа: какъ увидимъ ниже, по его взгляду оба служенія шли параллельно и обнимали всю жизнь Христа.

Далѣе Ричль устанавливаетъ точку зрѣнія, которую слѣдуетъ руководиться при разсмотрѣніи дѣла Иисуса Христа<sup>240</sup>). По вѣрѣ въ Его божественное достоинство св. Іоаннъ утверждаетъ (1,14), что „божественное откровеніе въ Немъ приняло форму человѣческой личности“<sup>241</sup>). „Контекстъ этого изреченія Іоанна позволяетъ формулировать его двойнымъ образомъ. Рассматриваемое въ связи съ началомъ пролога къ Евангелію, изреченіе это имѣетъ тотъ смыслъ, что божественное откровеніе Слово (Offenbarungswort) образуетъ форму, а человѣческая индивидуальность содержаніе (Stoff) личности Христа“<sup>242</sup>). Но затѣмъ, въ прологѣ

<sup>232</sup>) § 46, с. 397. <sup>233</sup>) С. 398. <sup>240</sup>) § 47. <sup>241</sup>) С. 405. <sup>242</sup>) Ibid. Въ этой мысли, по Ричлю, въ сущности сводится обычное ученіе державное о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ.

выступаетъ обратная точка зрѣнія: „въ человѣческой личности Иисуса Христа, какъ *формы*, указываются свойства милости и вѣрности—специфическіе признаки божества, какъ *содержаніе*“ („и обитало въ Немъ полное благодати и истины“) <sup>243</sup>) Эта послѣдняя точка зрѣнія „однако не случайна и не произвольна; ибо она, во-первыхъ, соответствуетъ свидѣтельствамъ Самого Иисуса Христа о Себѣ въ Его рѣчахъ и дѣлахъ, слѣд., исторической дѣйствительности. Она, далѣе, соответствуетъ требованіямъ нашего мышленія, ибо мы не можемъ отказать отъ убѣжденія, что функционирующая въ нашей психической жизни душа служить самостоятельной формою всѣхъ своихъ функций“. Если божественный Логосъ т.-е. божественное откровеніе полагать формою личности Христа и Ея свойствъ, то личность Бго низойдетъ на степень механизма, ибо форма есть именно движущая сила всѣхъ дѣйствій человѣка. А какъ скоро мы будемъ приписывать жизни Иисуса Христа характеръ механизма, то этимъ мы не только отвергаемъ Ея отличіе отъ механической природы, но и влияние на насъ Его духовной личности. Слѣдовательно, если наше религиозное сознаніе убѣждаетъ насъ, что Богъ пребываетъ не только *со* Христомъ, но и *во* Христѣ (Дѣян. X, 38; Іоан. VIII, 29; Іоан. XIV, 10; XVII, 21); что Его дѣла Божіи дѣла, Его любовь къ людямъ есть проявленіе любви Божіей: то для научнаго освѣщенія этихъ данныхъ религіознаго сознанія необходимо понять историческую жизнь Христа, какъ жизнь въ формѣ человѣческаго „я“, т. е. нужно изслѣдовать ее по ея внутренней связи, по этическимъ законамъ“ <sup>244</sup>). Эту точку зрѣнія Ричль и принимаетъ въ своемъ сужденіи о лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа.

„Въ дѣлѣ нравственной оцѣнки личности Иисуса Христа, говорить онъ, необходимо прежде всего признать, что Христосъ, чѣмъ Онъ вообще былъ и что совершилъ, былъ и совершилъ прежде всего для Себя Самого“. Съ точки зрѣнія Ричля, поэтому, царственно-пророческое и царственно-первосвященническое служеніе Иисуса Христа слѣдуетъ разсматривать прежде всего въ отношеніи къ Нему Самому. „Духовная жизнь каждаго человѣка, продолжаетъ Ричль, протекаетъ въ стремленіи къ намѣчен-

<sup>243</sup>) С. 406.

<sup>244</sup>) С. 480.

ной имъ себѣ цѣли; слѣдовательно, и на человѣческую жизнь Христа необходимо посмотреть прежде со стороны Его личной цѣли, и затѣмъ уже судить о значеніи ея для людей. Итакъ является вопросъ о личной цѣли Христа“<sup>245</sup>). Лучшимъ терминомъ для общаго формальнаго охарактеризованія ея, по мнѣнію Ричли, служить вошедшее въ богословіе со времени Шлейермахера понятие „нравственнаго призванія“ (der sittliche Beruf). Христосъ разсматривалъ Себя, какъ Основателя нравственнаго царствія Божія среди людей, въ которое люди призываются чрезъ Его ученіе и дѣятельность<sup>246</sup>). Это призваніе Христа было исключительнымъ Его призваніемъ: съ нимъ Онъ не совмѣщалъ никакого другаго служенія; тогда какъ, напр., ветхозавѣтные пророки нерѣдко участвовали и въ гражданскихъ дѣлахъ“. Это объясняется особою важностію и обширностію призванія Христа. Ибо служеніе Его, какъ царственнаго пророка, дѣлу осуществленія нравственнаго царствія Божія на землѣ:—это есть величайшее изъ всѣхъ служеній, какое только можно представить: цѣлюю его былъ міръ нравственный въ его цѣломъ“; а чтобы столь многообъемлющую цѣль сдѣлать своею жизненною задачею, нужно пожертвовать для нея всѣми частными цѣлями и заботами жизни<sup>247</sup>). И Христосъ отказался отъ нихъ: отказался отъ опредѣленнаго мѣстожителства и заботъ о пропитаніи, отъ жизни семейной и интересовъ общественныхъ; Онъ внутренне былъ даже индеферентенъ къ религиознымъ обычаямъ своего народа (Мѣ. XVII, 24—27). Онъ весь предался обществу своихъ учениковъ и послѣдователей, изъ числа которыхъ особо избралъ Себѣ двѣнадцать, ибо Его жизненное призваніе требовало созданія особаго религиознаго общества<sup>248</sup>). Всецѣло посвятивъ Себя своему призванію, Христосъ въ имя его съ величайшимъ терпѣніемъ переносилъ и различныя страданія, которыя навлекла на Него злоба руководителей его народа“. Слѣдовательно страданія, страданія даже до смерти крестной, понесенныя Имъ въ терпѣніи, свидѣлствуютъ объ Его вѣрности своему призванію и для Него Самого имѣютъ значеніе именно съ этой стороны. И это тѣмъ несомнѣннѣе, что Христосъ не съ неохотою, не равнодушно и не подвліаніемъ аффекта шелъ на встрѣчу страданіямъ и смерти, но съ

<sup>245</sup>) § 48. с. 410—411. <sup>246</sup>) С. 414. <sup>247</sup>) С. 414—415. <sup>248</sup>) Ibid.

яснымъ сознаніемъ, что Богъ опредѣлилъ Ему пострадать во имя своего призванія“<sup>249</sup>).—Доселѣ нравственная оцѣнка личности Иисуса Христа.—Но указанная внутренняя связь между призваніемъ Христа и Его страданіями—до крестной смерти, по Ричлю, необходимо приводитъ насъ „въ религиозной оцѣнкѣ Его личности“<sup>250</sup>). Призваніемъ Христа было основаніе универсальнаго нравственнаго премірнаго союза людей. Но такая задача предполагаетъ идею объ Единомъ премірномъ Богѣ и неотдѣлима отъ нея. И Христось дѣйствительно задачу своего призванія полагаетъ, какъ царствіе Божіе, причемъ видитъ въ ней именно особую божественную заповѣдь для Себя, а въ своей дѣятельности по ея выполненію — служеніе Богу въ дѣлѣ Его (Іоан. IV, 34)<sup>251</sup>). Это убѣжденіе Христа въ важности Его служенія опредѣляло Его личное первосвященническое отношеніе къ Богу Отцу, имѣвшее мѣсто также въ теченіе всей Его жизни. Последнее проявлялось у Христа „въ каждомъ моментѣ Его сознанія, что Онъ, какъ Сынъ Божій и Дѣтель во имя царствія Божія, находится въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, Своимъ Отцомъ, которое выражалось у Него въ особомъ познаніи Бога, въ полномъ предоставленіи Себя волѣ Божіей и полномъ духовномъ блаженствѣ“. И это первосвященническое сознаніе Христа именно не стояло у Него изолированно, а находилось въ тѣсномъ взаимоотношеніи съ Его убѣжденіемъ въ своемъ призваніи и служеніемъ во имя его; „оно необходимо обусловливало послѣднее и въ свою очередь получало въ немъ поддержку и укрѣпленіе для себя: ибо, сознавая свое дѣло дѣломъ Божіимъ, Христось долженъ былъ видѣть въ своемъ служеніи служеніе Богу, которое столь же приближаетъ Его къ Отцу, какъ и молитва“<sup>252</sup>). Такимъ образомъ, и крестныя страданія и смерть, понесенныя Христомъ во имя своего призванія, вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣпляли Его увѣренность въ любви Божіей къ Нему<sup>253</sup>).

Но если дѣло жизни Иисуса Христа было дѣломъ Божіимъ: то Христось представляетъ Собою такую личность въ мірѣ, въ которой Богъ открылъ и осуществилъ свои вѣчныя предначертанія, и слѣдовательно, вся жизнедѣятельность Христа имѣетъ значеніе совершеннаго откровенія Божія, или иначе: въ Немъ

<sup>249</sup>) С. 416. <sup>250</sup>) Ibid. <sup>251</sup>) Ibid. <sup>252</sup>) С. 441; 446. <sup>253</sup>) Ibid.



Слово Божіе стало человѣческой личностью<sup>254)</sup>. Такой же выводъ слѣдуетъ и изъ разсмотрѣнія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ сторонъ жизни и дѣятельности Іисуса Христа. „Онъ сознавалъ, что Ему при осуществленіи своего призванія надлежало служить спасенію людей“, ибо царствіе Божіе „образуетъ высшее назначеніе для людей“<sup>255)</sup>. Въ этомъ своемъ служеніи людямъ Христосъ руководился принципомъ любви: вся жизнь Его свидѣтельствуеетъ о любви Его къ людямъ. Нѣтъ нужды въ частности указывать проявленій Его любви для того, чтобы убѣдиться, что усвоаемыя Ему евангелистомъ Іоанномъ свойства милости и вѣрности въ высшей степени мѣтко передаютъ то впечатлѣніе, какое произвела личность Христа и Его жизнь на учениковъ. А такъ какъ дѣлю жизни Христа было основаніе царствія Божія на землѣ; а царствіе Божіе составляетъ объектъ любви Божіей: то въ свойствахъ милости и вѣрности, которыми проникнуто было все служеніе Христа спасенію людей, сказалось совершеннѣйшее откровеніе Самого Бога, Который есть Любовь. Такое заключеніе, по Ричлю, „согласуется съ вышеуказаннымъ воззрѣніемъ ев. Іоанна, причѣмъ даетъ видѣть, что откровеніе Божіе во Христѣ, приурочиваемое Іоанномъ къ техническому понятію божественнаго Слова, превышаетъ всѣ прежнія откровенія Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ“<sup>256)</sup>. И далѣе нужно признать, что „Христосъ, какъ Основатель и Владыка царствія Божія, такъ же составляетъ предметъ вѣчнаго познанія, произволенія и любви Божіей, какъ и царствіе Божіе, которое осуществляется черезъ Него, и что Онъ въ божественномъ вѣдѣніи и произволеніи предшествуетъ церкви“<sup>257)</sup>. Но и вѣчное божество Сына Божія въ этомъ случаѣ составляетъ именно объектъ божественнаго познанія и воли, ибо нашему познанію предвѣчное бытіе Христа недоступно, и мы должны ограничиться указаннымъ признаніемъ<sup>258)</sup>.

<sup>254)</sup> С. 418.

<sup>255)</sup> С. 419—420.

<sup>256)</sup> С. 421.

<sup>257)</sup> С. 434—435.

<sup>258)</sup> С. 436. По убѣжденію Ричля, съ его точки зрѣнія «становится понятнымъ и значеніе Духа Божія, какъ Святаго Духа». Ричль только мимоходомъ касается ученія о Св. Духѣ. Не имѣя въ виду особо излагать ученіе Ричля о Св. Духѣ, мы, слѣдуя порядку его изложенія, представимъ здѣсь его сужденіе о Св. Духѣ. «Духъ

Если, такимъ образомъ, свойства милости и вѣрности, но мысли самого ев. Іоанна, свидѣлствуютъ намъ о божествѣ Іисуса Христа: то искать во Христѣ другихъ божескихъ свойствъ, которыми приводили бы въ сейчасъ указаннымъ свойствамъ, значило бы идти въ разрѣзъ съ ев. Іоанномъ<sup>229)</sup>. Поскольку „божественное откровеніе или Слово Божіе“ проявилось въ личности Христа, Его личность божественна по существу. „Существо Божіе, поскольку Богъ есть Духъ, воля и особенно любовь, можетъ открыться въ человѣческой жизни, потому что человѣкъ также есть духъ, воля и въ природѣ его коренится свойство любви. Напротивъ, положеніе Бога относительно міра, какъ его Творца и Владыки, не можетъ непосредственно проявляться въ жизни человѣка, который есть часть міра“<sup>230)</sup>.

Однакоже, по свидѣтельству Іисуса Христа, Ему всё предано Отцомъ Его (Мѡ. XI, 27), „что хотя можетъ и не означать природнаго всемогущества, однакоже указываетъ на владычество Христа надъ міромъ, которое онъ положительно усвоить Себѣ, какъ божественный даръ, и въ которомъ отрывается другой признакъ Его божества“. Это всемогущество Христа, по мнѣнію Ричля, „нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что Христосъ могъ произвольно располагать всемъ законосообразнымъ строемъ природы, ибо въ своей внѣшней жизни Онъ подлежалъ общимъ условіямъ человѣческаго бытія. Во всякомъ случаѣ, на основаніи евангельскихъ повѣствованій нельзя рѣшить опредѣленно, какъ далеко простиралось могущество воли Іисуса Христа надъ внѣшнею природою, тѣмъ болѣе, что въ нашемъ распоряженіи нѣтъ соответствующихъ опытныхъ данныхъ для уясненія психическихъ и физическихъ основаній чудотворной силы Христа, почему она и не можетъ быть предметомъ научнаго изслѣдова-

Божій, говоритъ Ричль,—это познаніе, которое Богъ имѣетъ о Себѣ Самомъ, слѣдовательно и о своей цѣли (царствіи Божіемъ). Духъ Св. въ Новомъ Заветѣ—это Духъ Божій, поскольку Онъ служитъ основой богопознанія и религіозно-правственной жизни христіанъ (Гал. 4, 6; Рим. 8, 15; 5, 1; 1 Кор. 12, 3). Если теперь Богъ вѣчно любить церковь царствія Божія, т.-е. вѣчно она составляетъ объектъ Его любвеобильной воли, то вѣчно Богъ созволяетъ и Своего Духа, какъ Св. Духа, для церкви царствія Божія» (с. 437).

<sup>229)</sup> Ричль намекаетъ на церковное ученіе о божествѣ Іисуса Христа.

<sup>230)</sup> С. 421.

ніа <sup>261)</sup>.—Несомнѣнное же владычество Христа надъ міромъ, по Ричлю, сказалося прежде всего въ томъ, что во имя своей универсальной задачи Христось отказался отъ всѣхъ обычныхъ условій человѣческой жизни: отъ интересовъ семейныхъ, общественныхъ и національныхъ. Для Него Его происхождение изъ среды избраннаго народа должно было имѣть тѣмъ большее значеніе, что цѣль Его служенія — идея царствія Божія — имѣла своя историческія предположенія въ религіи и обычаяхъ этого народа, особенно въ его чаяніяхъ. Однакоже Христось, хотя и весьма симпатизировалъ своему народу (Мф. XXIII, 37), не только отвергъ ветхозавѣтный предразсудокъ о политическомъ назначеніи Мессіи, но и внутренне не считалъ Себя связаннымъ никакими обрядовыми узаконеніями своего народа (Мрк. XVII, 25—27) <sup>262)</sup>.—Его духовное владычество надъ міромъ ясно сказалося, далѣе, въ мужественномъ перенесеніи Имъ страданій во имя своего призванія. Потому что въ индивидуальныхъ инстинктахъ самосохраненія, охраненія своей чести и пр.,—инстинктахъ, которые Христось всегда подчинялъ цѣли своего призванія, „субстратомъ служить весь міръ—естественный и человѣческій; преодолевъ эти инстинкты, Христось тѣмъ самымъ засвидѣтельствовалъ о своемъ господствѣ надъ міромъ: „Я побѣдилъ міръ“ (Іоан. XVI, 33)—рѣшительно заявилъ Онъ <sup>263)</sup>. Въ этомъ духовномъ господствѣ Христа надъ міромъ также сказывается признакъ Его божества <sup>264)</sup>: оно именно служило для церкви источникомъ ея убѣжденія во владычествѣ Христа надъ міромъ и во Его прославленіи; въ чемъ, какъ выше сказано, церковь видѣла признакъ Его божества.—Впрочемъ при ближайшемъ разсмотрѣніи оба указанные признака божества Іисуса Христа не могутъ быть раздѣляемы: „ибо мужественное преданіе Имъ Себя на страданія и смерть, какъ одинъ изъ признаковъ Его божества, удостовѣряетъ вмѣстѣ въ неублонности Его служенія спасенію людей; а эта послѣдняя служить доказательствомъ Его внутренней свободы отъ всѣхъ внѣшнихъ условій жизни“ <sup>265)</sup>. Итакъ вопросъ о божествѣ Іисуса Христа, по Ричлю, „рѣшается такъ, что показывается соотвѣтствіе между нравственною и религіозною оцѣнкою личности Христа и необходимость дополненія первой по-

<sup>261)</sup> См. 423. <sup>262)</sup> С. 425—26. <sup>263)</sup> С. 427. <sup>264)</sup> С. 429. <sup>265)</sup> Ibid.

сдѣднею; далѣе, возможность его въ христіанской идеѣ о Богѣ, какъ Любви. Но какъ выработалась Личность Христа, какою Она выступаетъ предъ нами: это не можетъ быть предметомъ богословскаго изслѣдованія, потому что превышаетъ всѣ средства изслѣдованія. Церковное ученіе на этотъ счетъ страдаетъ неясностію и потому ничего не объясняетъ. Какъ Носитель совершеннѣйшаго откровенія Божія, Христосъ предстоитъ намъ, чтобы мы въ Него вѣровали: и когда мы вѣруемъ въ Него, мы видимъ въ Его Личности Откровеніе Самого Бога; но всякія комбинаціи между Нимъ и Богомъ-Отцемъ въ научномъ отношеніи несостоятельны <sup>266</sup>).

Доселѣ въ своемъ сужденіи о Лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа Ричль держался той точки зрѣнія, что „Христосъ, чѣмъ Онъ вообще былъ, и что сдѣлалъ, былъ и сдѣлалъ прежде всего для Себя самого“. Теперь укажемъ взглядъ Ричля на искупительное значеніе служенія Иисуса Христа для спасенія людей, — и прежде на Его пророческое служеніе.

Призваніе къ покаянію и къ универсальной задачѣ царствія Божія—вотъ та форма, въ которой Иисусъ Христосъ совершалъ дѣло спасенія людей чрезъ свое пророческое служеніе (Мрк. II, 17; I, 14—15; Мѣ. IV, 23—17). Онъ спасалъ грѣшниковъ, призывая ихъ въ свою церковь, въ которой осуществлялось царствіе Божіе. Онъ возвѣстилъ людямъ, что Богъ, какъ совершенная любовь, даруетъ имъ прощеніе грѣховъ и принимаетъ ихъ въ общеніе съ Собою; и всѣмъ своимъ служеніемъ спасенію людей Христосъ засвидѣтельствовалъ несомнѣнность прощенія грѣховъ для тѣхъ, кто вступитъ въ основанную Имъ церковь <sup>267</sup>).

Первосвященническое служеніе Иисуса Христа для людей, по Ричлю, совмѣщалось съ Его личнымъ первосвященническимъ отношеніемъ къ Богу и обусловливалось этимъ послѣднимъ, „потому что нужно прежде самому имѣть право приближаться къ Богу, чѣмъ приводить другихъ къ Богу <sup>268</sup>“. Пребывая Самъ въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ Отцомъ, Христосъ желалъ ввести въ такое же общеніе съ Богомъ и церковь свою всѣхъ временъ <sup>269</sup>); поэтому въ своемъ личномъ первосвященническомъ отношеніи

<sup>266</sup>) С. 419. <sup>267</sup>) II, 86 с. 37; III с. 507—508. <sup>268</sup>) § 50 с. 437—39. <sup>269</sup>) § 56, с. 507.

къ Богу въ теченіи своей жизни Христось былъ вмѣстѣ и Ходатаемъ, Заступителемъ своей церкви; вся жизнедѣятельность Его, по сколько она вытекала изъ Его первосвященническаго сознанія своей близости къ Богу и любви къ Нему Бога, имѣла отношеніе и къ церкви: послѣдняя духовно соучаствовала своему Ходатаю: Онъ возводилъ ее къ Богу <sup>270</sup>). Преимущественнымъ же образомъ, первосвященническое служеніе Иисуса Христа ко спасенію людей приурочивается въ Новомъ Завѣтѣ къ Его крестной смерти, которая разсматривается, какъ жертва, и въ этомъ ея значеніи сопоставляется съ ветхозавѣтными жертвами. Конечно, мы не можемъ ожидать отъ Ричля подобнаго же сужденія о крестной жертвѣ Христовой, какое имѣемъ мы: для такого сужденія въ его богословіи нѣтъ нужныхъ посылокъ; съ точки зрѣнія Ричля, Иисусу Христу не было нужды ни избавлять людей отъ осужденія, проклятія и гнѣва Божія за грѣхъ, ни приносить удовлетвореніе правдѣ Божіей, оскорбленной грѣхомъ человѣка.

Ключъ къ пониманію жертвы Христовой, по мнѣнію Ричля, нужно искать въ жертвахъ ветхозавѣтныхъ, съ которыми, какъ сказано, она сравнивается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ.—Ветхозавѣтныя же жертвы, по Ричлю, вовсе не имѣли своего цѣлю „премѣнять гнѣвъ Божій на милость“; напротивъ, онѣ предполагали неизмѣнное благоволеніе Иеговы къ избранному народу, готовность Его допустить грѣшниковъ къ общенію съ Собой <sup>271</sup>). Соотвѣтственно этому, конечною цѣлю ветхозавѣтныхъ жертвъ было возведеніе Израиля и отдѣльныхъ членовъ израильскаго народа предъ лице Бога, съ которымъ Израиля находился въ завѣтѣ: жертвы считались необходимыми для этого, ибо по ветхозавѣтному ученію человѣкъ самъ по себѣ не могъ предстать предъ лице святаго Бога, чтобы мгновенно не умереть. Посредникомъ между Богомъ и людьми въ принесеніи жертвъ въ Ветхомъ Завѣтѣ являлся священникъ, какъ представитель народа: самъ имѣя право приближаться къ Богу, онъ, когда приносилъ жертвы, вмѣстѣ съ собою ставилъ предъ лице Божіе и гѣхъ, отъ имени кого священнодѣйствовалъ <sup>272</sup>). А такъ какъ главнымъ препятствіемъ къ общенію между Богомъ и человѣкомъ служила

<sup>270</sup>). с. 507. <sup>271</sup>) Ц, с. 184; Ш, с. 439. <sup>272</sup>) Ц, § 25; Ш, с. 439.

человѣческая грѣховность, то посредствующею пѣлію ветхозавѣтныхъ жертвъ было „покрытіе“ (ἀλάσκεισθαι) грѣховъ человѣка; послѣднее впрочемъ не означало того, что жертвы совершенно уничтожали, очищали грѣхи людей, а только то, что грѣкъ переставалъ служить преградой между Богомъ и человѣкомъ, что Богъ, по благоволенію своему, допускалъ человѣка, не смотря на его грѣховность къ общенію съ Собою <sup>272</sup>).—Какое значеніе имѣли жертвы въ Ветхомъ Завѣтѣ, такое же значеніе, по Ричлю, имѣла крестная жертва Христова въ Новомъ Завѣтѣ: Іисусъ Христосъ окончательно засвидѣтельствовалъ имѣніе намъ всепрощающей любви Божіей, засвидѣтельствовалъ, что грѣкъ болѣе не возбраняетъ людямъ доступа къ Богу; какъ Ходатай грѣшниковъ людей, Онъ въ своей крестной жертвѣ возвелъ ихъ—точно: свою церковь—къ Богу, съ которымъ Самъ находился въ тѣснѣйшемъ общеніи. Такой взглядъ на значеніе крестной жертвы Христовой, по Ричлю, проходитъ чрезъ всѣ апостольскія посланія съ тѣмъ лишь видоизмѣненіемъ, что въ посланіяхъ однихъ апостоловъ выставляется на видъ главнымъ образомъ основное значеніе ея (жертвы)—приведеніе грѣшниковъ—людей къ Богу (Іак. IV, 8; I Петр. II, 4—5; 24—25; III, 18; I Иоан. I, 3—4; IV, 13; 15), а въ посланіяхъ ап. Павла—предваряющее и обуславливающее его прощеніе грѣховъ людямъ. Въ чемъ же состоятъ, по Ричлю, сущность искупительнаго служенія Іисуса Христа въ отношеніи къ осуществленію царствія Божія, какъ конечной цѣли міра?

По вышеуказанному взгляду Ричля, то положеніе, которое должно занять человѣчество въ царствіи Божіемъ: его духовное владычество надъ естественнымъ міромъ и дѣятельность во имя универсальнаго нравственнаго союза людей въ царствіи Божіемъ—возможно только при упованіи на Бога, въ общеніи съ Богомъ. Но послѣднее до Христа и безъ Христа не могло имѣть мѣста, ибо человѣчество подпало грѣху, который по своей природѣ образуетъ противоположность упованію на Бога, именно есть отсутствіе или недостатокъ упованія на Бога, вражда къ Богу, и какъ такой, отдаляетъ человѣка отъ Бога. Искупителемъ чело- вѣчества отъ обуявшаго его грѣха и Избавителемъ его отъ со-

<sup>272</sup>) II, § 26.

стоянія разобщенности съ Богомъ и явился Господь Иисусъ Христосъ въ томъ смыслѣ, что Онъ, какъ царственный Пророкъ, возвѣстилъ людямъ безвѣчную любовь Божию, по которой Богъ прощаетъ ихъ грѣхи и допускаетъ людей несмотря на ихъ грѣховность къ общенію съ Собою; и своею жизнью и дѣятельностію, проникнутою любовію къ людямъ, въ чемъ Христосъ явился совершеннымъ Образомъ Божиимъ, Онъ засвидѣтельствовалъ несомнѣнность вѣнненія всепрощающей любви Божіей всѣмъ, принадлежащимъ къ основанной Имъ церкви; а какъ царственный Первосвященникъ, Онъ возвелъ свою церковь къ Богу, поставилъ въ сыновнее отношеніе къ Нему. Такимъ образомъ, искупительною дѣятельностію Иисуса Христа было сокрушено могущество грѣха, отторгнувшаго человѣка отъ Бога; это не значитъ, что своимъ искупительнымъ служеніемъ Христосъ загладилъ грѣхи людей, такъ что послѣдніе въ очахъ Божіихъ перестали быть грѣшниками: прощеніе нашихъ грѣховъ или оправданіе насъ Богомъ, о которомъ засвидѣтельствовалъ Иисусъ Христосъ, означаетъ, что Богъ, какъ неизмѣнная любовь, принимаетъ и грѣшниковъ въ общеніе съ Собою, и люди, оставаясь грѣшниками, могутъ вступить въ общеніе съ Богомъ. Грѣхъ, какъ былъ въ родѣ человѣческомъ, такъ и остается и сознаніе своей виновности предъ Богомъ у христіанина даже усугубляется: но послѣ совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія, грѣхъ уже не препятствуетъ людямъ приближаться къ Богу и уповать на Бога съ увѣренностію въ своемъ оправданіи Богомъ <sup>274</sup>). Упованіе, вѣра въ Бога и образуетъ форму, въ которой грѣшникъ усваиваетъ себѣ оправданіе отъ Бога или прощеніе его грѣховъ <sup>275</sup>). Слѣдствіемъ оправданія служитъ у грѣшника его примиреніе съ Богомъ (Рим. V, 1—2; 10), сказывающееся въ томъ, что онъ солекается прежней грѣховной, враждебной закону Божію, жизни и начинаетъ жить и дѣйствовать по закону Божію, согласно тому назначенію, какое указывается ему въ царствіи Божіемъ: преисполненный вѣры, упованія на Бога, онъ возвышается надъ естественнымъ, лежащимъ во злѣ, міромъ, со всѣми коренящимися въ немъ поводами ко грѣху, и направляетъ свою дѣятельность къ универ-

<sup>274</sup>) III, § 56 с. 501—506.

<sup>275</sup>) § 19; § 23.

сальной цѣли царствія Божія, руководясь принципомъ всѣхъ объемлющей любви <sup>276</sup>). Вѣчнымъ примѣромъ для него въ этомъ случаѣ долженъ служить священный Образъ его Искупителя и Спасителя: только памятуя о Немъ христіанинъ можетъ осуществитъ свое назначеніе въ царствіи Божіемъ <sup>277</sup>).

Здѣсь мы закончимъ положеніе богословія Ричля и перейдемъ теперь къ его обсужденію.

## V.

### Сужденіе о богословской системѣ Ричля.

Приступая къ обсужденію богословія Ричля, мы напередъ заявляемъ, что не имѣемъ въ виду дать подробный, во всеоружіи научной критики, разборъ богословской системы Ричля.

Въ своемъ сужденіи о немъ мы вкратцѣ коснемся вопроса о степени оригинальности богословскаго ученія Ричля, затѣмъ укажемъ достоинства его, вообще стороны богословія Ричля, заслуживающія вниманія, и наконецъ недостатки его богословія.

Если Ричль создалъ новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи, то это конечно значитъ, что его богословское ученіе представляетъ собою нѣчто новое. И это вѣрно. Но отсюда, понятно, еще не слѣдуетъ, чтобы богословіе Ричля было ново во всѣхъ своихъ частяхъ. Многія богословскія идеи Ричля уже раньше встрѣчались въ исторіи богословія, только онѣ оставались тамъ безъ должнаго развитія: а Ричль воспринялъ эти идеи, ввелъ ихъ въ индивидуальную организацію своей богословской системы и сообщилъ имъ обстоятельное развитіе. Разсмотримъ же вкратцѣ, что именно вошло въ богословское ученіе Ричля изъ предшествующаго нѣмецкаго богословія, и что въ немъ представляется оригинальнымъ.

Что касается прежде всего общихъ основаній богословской системы Ричля, то его мысль о необходимости изолировать догматику отъ вліянія философскихъ метафизическихъ идей не нова

<sup>276</sup>) § 15.

<sup>277</sup>) § 44 с. 360.



въ исторіи богословія: ее высказалъ и въ извѣстной степени примѣнилъ въ своемъ богословіи знаменитый Шлейермахеръ, родоначальникъ главнаго направленія (посредствующаго) нѣмецкаго богословія въ текущемъ столѣтіи; затѣмъ ее въ большей или меньшей степени придерживаются Кнаппъ, Штайдель, Фильмаръ, Бэкъ и многіе богословы—библейсты. Нельзя однако же не признать, что это раздѣленіе между богословіемъ и философіею Ричль проводитъ съ большею рѣшительностію; какимъ усердіемъ отличается онъ въ этомъ случаѣ, видно изъ того, что въ своей богословской системѣ онъ отказывается и предостерегаетъ отъ рѣшенія даже вопроса о внутренней сущности объектовъ богословскаго познанія, усматривая въ постановкѣ такого вопроса уступку метафизикѣ. Правда, свою точку зрѣнія въ послѣднемъ случаѣ Ричль подтверждаетъ извѣстною метафизическою теоріею познанія, которую полагаетъ и въ основаніе всей своей богословской системы: но требованіе этой теоріи онъ вслѣду старается оправдать библейскими данными <sup>283</sup>); такъ что она не мѣшаетъ системѣ Ричля претендовать на строго-библейскую постановку съ исключеніемъ всякихъ рационально-философскихъ элементовъ.

Мысль о необходимости взять Откровеніе Божіе во Христвѣ за источникъ для рѣшенія всѣхъ богословскихъ вопросовъ и о регулятивномъ значеніи здѣсь церковнаго сознанія высказалъ и старался осуществить въ своей догматикѣ также еще Шлейермахеръ; и методъ его богословствованія поэтому такъ же, какъ и у Ричля, по преимуществу индуктивный: отъ фактовъ онъ идетъ въ общимъ положеніямъ. Ричль воспринялъ завѣтъ Шлейермахера и въ своемъ богословіи, съ этой стороны онъ является послѣдователемъ Шлейермахера, котораго онъ впрочемъ и поправляетъ. Такъ, регулятивомъ въ рѣшеніи богословскихъ вопросовъ Ричль, какъ мы видѣли, признаетъ сознаніе первобытной церкви, тогда какъ Шлейермахеръ склоненъ былъ мыслить въ этомъ случаѣ сознаніе церкви даннаго времени <sup>284</sup>). Затѣмъ въ противо-

<sup>283</sup>) Ученіе Ричля о Богѣ, о грѣхѣ, о лицѣ Иисуса Христа.

<sup>284</sup>) Называя въ своемъ изложеніи методъ богословія Ричля своеобразнымъ, мы имѣли въ виду частію отличіе его метода отъ методовъ современнаго нѣмецкаго богословія, частію—особенности, внесенныя Ричлемъ въ методъ, намѣченный Шлейермахеромъ.

исложность Шлейермахеру, который довольно пренебрежительно относился къ Ветхому Завету, Ричль признаетъ за нимъ весьма важное руководящее значеніе въ уразумѣніи объектовъ христіанскаго вѣроученія, въ чемъ онъ является самостоятельнымъ.

Далѣе, Ричль совершенно самостоятеленъ, вводя въ свое богословіе Лотцеву теорію познанія, которая составляетъ одинъ изъ жизненныхъ нервовъ его богословія, всюду даетъ ему особую окраску.

Что касается частныхъ пунктовъ богословскаго ученія Ричля: то въ ученіи о Богѣ онъ прежде всего даетъ намъ не лишенное оригинальности раціональное доказательство истины христіанской идеи о Богѣ и оригинальное раскрытіе личности Божества. Изъ анализа новозавѣтнаго откровенія Ричль выводитъ понятіе о Богѣ, какъ единой любви. Въ оди́нствѣ этого понятія и его примѣненіи въ области догматики богословіе Ричля представляетъ оригинальныя особенности. Такъ, по смыслу своей теоріи познанія, Ричль видитъ въ понятіи любви выраженіе не свойства только Божія—одного изъ многихъ, хотя бы и существеннѣйшаго, а выраженіе—и притомъ единственное—самого существа Божія—въ томъ значеніи, что помимо и внѣ этого понятія не можетъ быть никакого иного опредѣленія существа Божія; и что это понятіе служитъ первоосновою для представленія всѣхъ прочихъ свойствъ Божіихъ: по Ричлю, какъ мы видѣли, нельзя сказать: Богъ есть прежде всего духъ, и затѣмъ—любовь, ибо понятіе о Богѣ, какъ духѣ, съ точки зрѣнія Ричля, включается въ основномъ понятіи о Богѣ, какъ любви; равнымъ образомъ, напримѣръ, понятіе вѣчности Божіей Ричль оригинально выводитъ изъ понятія о Богѣ, какъ любвеобильной волѣ, неуклонно направленной къ цѣли царствія Божія.—Последнее понятіе о Богѣ, какъ любви, Ричль далѣе оригинально примѣняетъ въ своемъ богословіи въ качествѣ научнаго принципа для разрѣшенія проблемы міра.

Въ попыткѣ понять актъ нашего искупленія Иисусомъ Христомъ лишь съ точки зрѣнія всепрощающей любви Божіей къ людямъ, съ исключеніемъ юридической теоріи удовлетворенія (сатисфакціи), Ричль имѣетъ для себя предшественниковъ: Шлейермахеръ, Ал. Швейцеръ, Штирль, Гофманнъ и др. съ большею или меньшею рѣшительностію оспаривали теорію сатисфакціи и проводили мысль, что въ событія нашего искупленія сказалась исключитель-

но любовь Божія къ людямъ. На сторонѣ Ричля здѣсь однако же то не маловажное преимущество, что его полемика противъ теоріи сатисфакціи опирается на особенно подробныхъ библейскихъ разысканіяхъ: на обстоятельномъ анализѣ входящихъ въ эту теорію понятій: правды Божіей, святости Божіей и гнѣва Божія и на обстоятельномъ изслѣдованіи значенія библейскихъ жертвъ.

Что касается идей Ричля, указанныхъ въ третьей главѣ нашего изложенія: то идея царствія Божія, хотя и до Ричля имѣла широкое примѣненіе въ нѣмецкомъ богословіи, но въ изслѣдованіи Ричля она получаетъ особый колоритъ. Ричль особенно подробно останавливается на выясненіи нравственнаго значенія идеи царствія Божія, какъ идеи универсальнаго нравственнаго союза человечества, къ осуществленію которой ведетъ дѣятельность изъ принципа всѣхъ объемлющей любви. Идея нравственнаго союза людей, какъ высочайшаго блага, подъ именемъ царствія Божія встрѣчается правда еще у Шлейермахера <sup>276</sup>), но она осталась у него безъ развитія и не играетъ роли въ его богословіи. Ричль же, напротивъ, пользуясь элементами изъ нравственной философіи Канта, специально выставляетъ универсально-нравственный характеръ идеи царствія Божія и даетъ ей чрезвычайно важное руководящее значеніе въ своемъ богословіи, и въ такой разработкѣ, какую эта идея получила въ богословіи Ричля, и въ той роли, какую она въ немъ играетъ, она впервые вводится Ричлемъ собственно въ область догматики, которая такимъ образомъ поставляется въ болѣе тѣсную связь съ этикою.

Ученію Ричля о грѣхѣ и злѣ также нельзя отказать въ оригинальности, хотя нѣкоторыя отдѣльныя мысли Ричля, напр. что понятіе о грѣхѣ вообще предполагаетъ представленіе о добрѣ, что поэтому христіанское возрѣніе на грѣхъ обуславливается сознаніемъ искупленія; что грѣхъ происходитъ чрезъ взаимодѣйствіе людей и есть нѣчто общественное—эти мысли проскальзываютъ уже въ богословіи Шлейермахера <sup>277</sup>).

Относительно хринологіи Ричля нужно сказать, что употреб-

<sup>276</sup>) Ueber den Begriff des höchsten Gutes.

<sup>277</sup>) Glaubenslehre §§ 68, 71.

ляемый имъ индуктивный методъ въ ученіи о лицѣ Иисуса Христа былъ рекомендованъ и приложенъ также еще Шлейермахеромъ въ его догматикѣ, именно Шлейермахеръ высказалъ мысль (которая далѣе встрѣчается у Ал. Швейцера, и обстоятельно проводится у Баха), что выясненіе достоинства личности Христа должно утверждаться на анализѣ Его пскупительной дѣятельности; и сообразно тому въ своей христологіи Шлейермахеръ наслѣдуетъ главнымъ образомъ не личность, а дѣло Христа.—Предложенное Ричлемъ видоизмѣненіе въ обычномъ разчлененіи дѣятельности Иисуса Христа на три служенія и сочетаніи послѣднихъ не ново въ исторіи нѣмецкаго богословія: оно было рекомендовано еще Эрнести<sup>280)</sup>, затѣмъ частію встрѣчается въ богословіи Толюка<sup>281)</sup> и Ничша<sup>282)</sup>.—Обсужденіе дѣла Иисуса Христа съ нравственной точки зрѣнія въ отношеніи къ Его лицу т.-е. по идеѣ, что дѣло Христа имѣло значеніе не только для людей, но и прежде всего для Него Самого, имѣло мѣсто въ нѣмецкомъ богословіи также еще до Ричля. Сообразно этой точкѣ зрѣнія нѣкоторыми представителями нѣмецкаго богословія еще до Ричля проводились мысли, встрѣчающіяся у этого послѣдняго: что страданія и смерть Иисуса Христа, поскольку они свидѣтельствовали о Его вѣрности своему призванію и понесены Имъ добровольно, имѣли нравственное значеніе для Него Самого, и также составляли Его дѣло. (Ал. Швейцеръ, Гофманъ). А Шлейермахеръ первый все дѣло жизни Иисуса Христа подвелъ подъ понятіе „нравственнаго призванія“, которое (понятіе) съ тѣхъ поръ стало употребительнымъ въ нѣмецкомъ богословіи, и какъ мы видѣли, принято Ричлемъ для характеристикн дѣла Иисуса Христа. Но въ опредѣленіи Его нравственнаго призванія Ричль оригиналенъ, указывая задачу призванія Христа въ основаніи царствія Божія, какъ универсальнаго нравственнаго союза людей.—Равнымъ образомъ не чуждъ оригинальности Ричль въ своемъ сужденіи о неразрывно связанномъ съ призваніемъ Христа владычествѣ Его надъ естественнымъ міромъ, въ которомъ, опираясь на новозавѣтныя данныя, Ричль полагаетъ одинъ изъ признаковъ божества Хри-

<sup>280)</sup> De officio christi triplici 1773.

<sup>281)</sup> Lehre von der Sünde und Versöhner 1825.

<sup>282)</sup> System der christlichen Lehre 1828.

ста. Другой признакъ божества Иисуса Христа Ричль, также руководствуясь данными изъ Новаго Завѣта, усматриваетъ въ безконечной любви Христа къ людямъ, которой проникнута была вся Его жизнь и служеніе спасенію людей, которая именно побуждаетъ признать въ Его лицѣ непосредственное откровеніе самого Бога, который есть любовь. Такая точка зрѣнія на божество Иисуса Христа также частію уже раньше встрѣчалась въ нѣмецкомъ богословіи (напр. въ богословіи Ал. Швейцера и Бэка); но у Ричля она проведена съ наибольшимъ обстоятельностью.

Что касается ученія Ричля объ искупительномъ значеніи дѣятельности Иисуса Христа для людей, то его взглядъ на пророческое служеніе Христа не представляетъ чего-либо оригинальнаго: онъ встрѣчается въ исторіи нѣмецкаго богословія начиная со времени рационализма, который держался почти такого же взгляда.

Элементы ученія Ричля о первосвященническомъ служеніи Иисуса Христа также еще раньше встрѣчаются въ нѣмецкомъ богословіи: таковы мысли, что первосвященническое служеніе Иисуса Христа обнимало всю Его жизнь слѣдовательно и Его пророческое служеніе (это высказалъ напр. Толюкъ); что въ своемъ первосвященническомъ служеніи Христосъ былъ представителемъ людей предъ Богомъ и возвелъ ихъ къ Богу, это высказалъ еще Шлейермахеръ, частію — Ал. Швейцеръ и др. Впрочемъ при такой зависимости отъ предшествующаго нѣмецкаго богословія ученію Ричля о первосвященническомъ служеніи Иисуса Христа нельзя отказать въ оригинальности частію по содержанію, но главнымъ образомъ по обработкѣ: идея заступительства Христомъ людей предъ Богомъ въ богословіи Ричля получаетъ центральное положеніе въ ученіи о первосвященствѣ Христа и находитъ у него особенно обстоятельную разработку. Общая же оригинальность Ричля здѣсь, какъ и въ иныхъ случаяхъ, состоитъ въ томъ, что свое ученіе онъ старается обосновать на подробномъ анализѣ библейскихъ данныхъ.

Довольно оригиналенъ, наконецъ, взглядъ Ричля на сущность и значеніе искупленія; хотя опять нѣкоторыя частныя относящіяся сюда идеи его встрѣчаются уже у раннѣйшихъ представителей нѣмецкаго богословія; такъ напр. еще Штэйдель высказался въ пользу пониманія прощенія грѣховъ, дарованнаго

намъ во Христѣ, въ томъ смыслѣ, что грѣхъ человѣческой собственно не былъ заглаженъ искупительною жертвою Христа, ибо вина грѣха вообще не можетъ быть заглажена и забыта, но что послѣ совершеннаго I. Христомъ искупленія эта вина грѣха уже не служитъ для людей препятствіемъ къ общенію съ Богомъ и достиженію своего истиннаго назначенія<sup>283)</sup>.

Такимъ образомъ въ свое богословское ученіе Ричль воспринялъ не мало идей изъ предшествовавшаго нѣмецкаго богословія; но дѣло въ томъ, что эти идеи у Ричля получаютъ большую частію иную постановку, иное освѣщеніе и дальнѣйшее развитіе, а надъ всѣми этими частными идеями господствуютъ оригинальныя руководящія идеи самого Ричля; такъ что частныя заимствованія изъ прежняго нѣмецкаго богословія не препятствуютъ его богословскому ученію представлять изъ себя въ дѣломъ нѣчто новое.

Фактъ, что трудъ Ричля создалъ особое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи, уже говоритъ за то, что онъ содержитъ въ себѣ крупныя достоинства: и дѣйствительно, многія стороны богословія Ричля представляются весьма симпатичными.

Изъ общихъ основаній его богословія встрѣтила повсюду громкое одобреніе и дѣйствительно заслуживаетъ полнаго признанія та мысль Ричля, что ключемъ къ рѣшенію всѣхъ богословскихъ вопросовъ преимущественнѣйшимъ образомъ должно служить новозавѣтное откровеніе Божіе во Христѣ. Въ этомъ случаѣ Ричль высказалъ завѣтную мысль каждаго христіанина: если Христосъ—Основатель и Глава нашей религіи; то въ Его Личности, въ обширномъ смыслѣ, мы должны искать рѣшенія всѣхъ вопросовъ нашего вѣро—и нравоученія.

Отрадно встрѣтить, далѣе, у Ричля мысль, что посредницею въ пониманіи новозавѣтнаго откровенія должна быть церковь—первобытная церковь Христова. Эта мысль въ принципѣ колеблетъ позицію традиціоннаго протестантизма съ его субъективнымъ отношеніемъ къ Библии; значить кое-кто въ протестантствѣ уже сталъ сознавать ненормальность этой позиціи. Къ сожалѣнію мысль, высказанная Ричлемъ, не получила у него должнаго развитія и завершенія, что отразилось и на его взглядѣ

<sup>283)</sup> Die Glaubenslehre der Evangelisch-protestant. Kirche 1884 г.

на источникъ догматики. Посредница въ толкованіи новозавѣтнаго откровенія, по Ричлю, первобытная христіанская церковь, какъ неповрежденная еще въ своихъ вѣрованіяхъ, а отсюда источникъ догматики—это Священное Писаніе Новаго Завѣта, какъ излагающее вѣрованія этой первобытной церкви. Хорошо; но кто же можетъ точно истолковать намъ ея вѣрованія? Немыслимо, конечно, чтобы отдѣльная личность или даже цѣлое ученое учрежденіе представило общепріемлемое и общеобязательное выясненіе ихъ (а у Ричля какъ разъ выходитъ та странность, будто онъ лишь вѣрно истолковалъ вѣроученіе первобытной церкви): это можетъ сдѣлать только сама же церковь. Но въ такомъ случаѣ остается дилемма: или вѣроученіе первохристіанской церкви въ его истинномъ видѣ вообще не можетъ быть восстановлено, коль скоро послѣапостольская церковь, какъ думаетъ Ричль, впала въ заблужденіе: и тогда догматика, пытающаяся на немъ обосноваться, уже теряетъ подъ собою почву или оно сохранилось и въ послѣдующей христіанской церкви и теперь содержится ею же: и тогда руководительницею въ познаніи божественнаго откровенія нужно признать на ряду съ первохристіанскою церковію и послѣдующую вселенскую церковь Христову всѣхъ временъ, источникомъ же догматики, наряду съ Священнымъ Писаніемъ Новаго Завѣта, и священное преданіе, какъ хранящее вѣрованія церкви послѣапостольской. По слову Христа, что врата адовы не одолѣютъ Его церкви (Мѣ. XVI, 18), намъ необходимо принять второй членъ дилеммы, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать и выводъ, который изъ него слѣдуетъ для догматики въ отношеніи ея источниковъ. Но Ричль не дошелъ до этого вывода, сдѣлавъ только первый шагъ къ нему и остановился въ началѣ пути; своимъ положеніемъ о руководительствѣ церкви въ уразумѣніи откровенія онъ именно только въ принципѣ отклоняется отъ традиціоннаго протестантизма, а *de facto* остается въ своемъ богословіи, такимъ же богословомъ-субъективистомъ, какъ и другіе протестантскіе богословы. Ниже мы увидимъ, какъ эта субъективность Ричля сказалась въ его толкованіи данныхъ Священнаго Писанія; теперь же сдѣлаемъ замѣчаніе только относительно выставляемаго имъ общаго критерія для новозавѣтной экзегетики. Ричль утверждаетъ, что Новый Завѣтъ обусловленъ въ своихъ воззрѣніяхъ идеями ветхо-

завѣтными, почему при выясненіи первыхъ ихъ необходимо повѣрять послѣдними, и тѣ изъ нихъ, которыя окажутся несогласными съ идеями ветхозавѣтными, не могутъ имѣть мѣста въ научномъ богословіи. Мысль Ричля вѣрна настолько, насколько Новый Завѣтъ часто санкціонируетъ ученіе ветхозавѣтное и тѣмъ сообщаетъ ему въ подлежащихъ случаяхъ значеніе источника вѣроученія; но въ указанномъ своемъ положеніи Ричль впадаетъ въ крайность, для которой не даетъ никакого основанія; Новый Завѣтъ напротивъ, если, по мысли апостола, Ветхій и Новый Завѣтъ отличаются между собою какъ сѣнь грядущихъ благъ и ихъ исполненіе, слѣдовательно, какъ тѣсное и широкое: то послѣдній не можетъ-быть втиснуть въ рамки перваго; утверждая обратное, Ричль оказывается субъективнымъ.

Разсуждая о методѣ догматики, Ричль справедливо предостерегаетъ отъ увлеченія философско-метафизическою постановкою ея, какая нерѣдко встрѣчается въ нѣмецкомъ богословіи. Если религіозныя истины составляютъ достоинствѣ не разума человѣческаго, который онѣ превышаютъ, и къ полному пониманію котораго никогда не могутъ быть приведены, а содержатся вѣроу сердца: то, конечно, было бы неблагоразумно при раскрытіи этихъ истинъ забывать о той грани, которая отдѣляетъ ихъ отъ идей разума, и пытаться выставлять ихъ въ значеніи этихъ послѣднихъ; эту грань дѣйствительно сдѣдуетъ не сглаживать, не умалять, а напротивъ—всегда выставлять на видъ. Такъ относительно извѣстныхъ философскихъ доказательствъ бытія Божія естественно замѣтить—какъ то и дѣлаетъ Ричль—что они собственно не приводятъ насъ къ христіанской идеѣ о Богѣ; что эту идею въ нихъ незамѣтно для насъ подставляетъ наше религіозное сознаніе, въ которое она ранѣе была воспринята; такъ, замѣтимъ отъ себя, при сужденіи о чудесахъ библейскихъ слѣдуетъ доказывать, что въ совершеніи ихъ участвовала не какая-либо изъ естественныхъ силъ, подлежащихъ изслѣдованію науки, а таинственная сила Божія. Сказаннымъ однако вовсе не исключается потребность употребленія въ догматику философскихъ и метафизическихъ понятій—въ видахъ лишь возможнаго уясненія истинъ вѣры; такъ, тѣ же философскія доказательства бытія Божія могутъ быть приводимы въ догматику, какъ средства для разума хотя нѣсколько приблизиться къ идеѣ Божества; отрицая



всякое значеніе у этихъ доказательствъ, Ричль едва ли правъ. Вообще въ своей полемикѣ противъ приложенія философіи и метафизики въ области догматики Ричль иногда вдается въ крайности, что однако не мѣшаетъ ему положить въ основаніе собственнаго своего труда извѣстную метафизическую теорію познанія.

Что касается содержанія богословскаго ученія Ричля: то впервые, имѣютъ нѣкоторыя симпатичныя стороны основныя и руководящія идеи его богословія: идея о Богѣ, какъ любви, и идея царствія Божія, какъ объекта любви Божіей и цѣли міра.

Изъ Новаго Завѣта Ричль съ полнымъ правомъ выводитъ понятіе о Богѣ, какъ безконечной любви. Научный анализъ этого понятія и примѣненіе его въ качествѣ научнаго принципа къ выясненію другихъ свойствъ существа Божія и затѣмъ—къ разрѣшенію проблемы міра—составляютъ достоинство богословія Ричля. Понятіе о Богѣ, какъ любящей, дѣятельной и всемогущей Волѣ, неуклонно направленной къ своей цѣли—царствію Божію—даетъ возможность Ричлю стать на иную точку зрѣнія въ пониманіи личности Божества, именно полагать сущность Божественной личности не въ саморазличеніи. Ея отъ всего посторонняго, а напротивъ—въ Ея могущественномъ проникновеніи во все существующее, какъ Ея созданіе, управленіи и руководствѣ имъ. Нужно сознаться, что истина личности Божіей доселѣ недостаточно раскрыта въ догматикѣ, почему противъ нея еще выставляются ходячія возраженія, ссылающіяся обыкновенно на несомѣстимость понятій личности и абсолютности, вездѣприсутствія. Въ виду этого всякая попытка уяснить истинную личность Божіей съ иной точки зрѣнія можетъ быть лишь привѣтствуема, какъ дальнѣйшій шагъ въ разработкѣ догматики; а попытка Ричля въ этомъ отношеніи тѣмъ болѣе заслуживаетъ признательности, что его аргументація не лишена доли убѣдительности для читателя.

На основаніи опять идеи о Богѣ, какъ всемогущей любви, Ричль привноситъ новую психологическую точку зрѣнія въ пониманіе вѣчности Божіей, которую онъ мыслитъ такъ, что Богъ въ каждый моментъ своего бытія переживаетъ въ Себѣ совершенное осуществленіе объекта Его любви—царствія Божія, въ чемъ Онъ именно не подлежитъ условіямъ времени, т.-е. является

вѣчнымъ. Это попытка Ричля—освѣтить съ новой стороны важную догматическую истину, хотя конечно она не можетъ претендовать на полное достиженіе своей цѣли, все же заслуживаетъ одобренія и признательности. Затѣмъ, остроумное приложеніе понятія о Богѣ, какъ любви, къ разрѣшенію проблемы міра—съ рѣшеніемъ вопросовъ: каковъ можетъ быть собственный объектъ любви Божіей и для чего созданъ міръ естественный? Наконецъ, энергичное указаніе на руководящее значеніе любви Божіей въ вѣдѣннѣ нашего искупленія—все это представляетъ еще привлекательныя стороны ученія Ричля о Богѣ, какъ любви.

Въ тѣсной связи съ понятіемъ о Богѣ, какъ любви, у Ричля стоитъ, какъ мы видѣли, идея царствія Божія, какъ объекта любви Божіей и цѣли міра. Въ такомъ значеніи эта идея даетъ выиграть богословію Ричля уже въ формальномъ отношеніи—въ отношеніи цѣльности и научной законченности его богословскаго міровоззрѣнія, что въ догматикѣ, какъ наукѣ, имѣющей дѣло съ мировыми вопросами, весьма важно.

Въ самомъ дѣлѣ въ богословіи Ричля дѣло миротворенія и домостроительства спасенія представляется вполне опредѣленно и естественно, если можно такъ выразиться, математически развивающимся и завершающимся въ направленіи между двумя фокусами, изъ которыхъ однимъ служатъ идея о Богѣ, какъ любви, другимъ—идея царствія Божія, какъ цѣли міра и объекта любви Божіей. Весьма симпатична сама по себѣ и та разработка, какую идея царствія Божія получила въ богословіи Ричля. Эта идея, какъ мы видѣли, является въ богословіи Ричля, какъ идея религиозно-нравственная; содержаніе же для нея оное естественно заимствуетъ изъ новозавѣтнаго откровенія. Религиозное значеніе идеи царствія Божія Ричль полагаетъ въ духовныхъ плодахъ искупленія, проявляющихся во внутренней жизни искупленнаго и оправданнаго человѣка, каковы: вѣчная жизнь, которой христіанинъ приобщается уже въ здѣшней земной жизни, жизнь въ общеніи съ Богомъ, въ ушваніи на Бога и духовное владычество надъ естественнымъ міромъ. Такой взглядъ на благодатные плоды искупленія и оправданія человѣка соответствуетъ Новому Завѣту; довольно вспомнить жѣста: Іак. I, 9—12; Евр. VI, 4—5; Рим. VIII 10; 1 Іоан. III, 14; V, 11—13; Іак. II, 1—5; Рим. VIII, 35—39 и др.—и можно быть лишь благодарнымъ Ричлю

за то, что онъ напомнилъ намъ о тѣхъ духовныхъ благахъ, которыя сообщаетъ человѣку христіанство.

Но съ особенною подробностію останавливается Ричль на выясненіи нравственнаго значенія идеи царствія Божія, которое (значеніе) формулируется у него въ понятіи нравственнаго союза человѣчества, къ осуществленію котораго служить дѣятельность изъ принципа всѣхъ-объемлющей любви. Въ этой идеѣ Ричль хочетъ обобщить всѣ частныя требованія христіанской морали, представить идеальную задачу послѣдней. Такая постановка дѣла, помимо ея научно-теоретическаго значенія, весьма важна и въ практическомъ отношеніи—для регулированія нравственной дѣятельности, ибо для этой послѣдней обеспечиваются опредѣленное направленіе и энергія, лишь когда предъ нею стоитъ точно обозначенная цѣль. Пониманіе идеальной нравственной задачи христіанства у Ричля весьма возвышенно — и нужно согласиться, что оно соотвѣтствуетъ духу ученія евангельскаго о любви къ ближнимъ, для которой нѣтъ различія между иудеемъ и еллиномъ, потому что одинъ Господь у всѣхъ (Рим. X, 12.); Ричль постарался лишь выяснить тотъ величественный нравственный результатъ, къ которому приводитъ евангельская заповѣдь о всѣхъ-объемлющей любви. Не идетъ въ разрѣзъ съ Новымъ Завѣтомъ Ричль и въ своемъ изображеніи нравственной дѣятельности христіанина во имя универсальной задачи царствія Божія, когда представляетъ ее (дѣятельность) руководимою требованіями освященнаго христіанствомъ нравственнаго закона человѣка, при свободномъ воспроизведеніи его постулатовъ, и потому нравственно-свободною (Іак. I, 25.), что не мѣшаетъ человѣку—члену царствія Божія — во всемъ объемѣ своей дѣятельности находиться во всецѣлой зависимости отъ Бога. Вообще Ричлево пониманіе нравственной стороны христіанства весьма симпатично и составляетъ неоспоримое достоинство его богословія. Но особенно заслуживаетъ признательности то, что Ричль выставилъ на видъ нераздѣльность нравственной задачи христіанства отъ религіозной его задачи и даже сумѣлъ понять объ эти задачи въ ихъ органической связи между собою: по Ричлю, какъ мы видѣли, религіозное благо христіанства обуславливаетъ дѣятельность во имя его нравственной задачи и наоборотъ: послѣдняя, въ свою очередь, подкрѣпляетъ и возвышаетъ религіозную жизнь

христіанина, такъ что въ воззрѣніи Ричля религіозная и нравственная стороны христіанства сочетаются въ одно гармоническое цѣлое — и такому воззрѣнію нельзя не сочувствовать.

Вообще, идея царствія Божія, какъ цѣли міра, составляетъ привлекательнѣйшую идею богословія Ричля: въ раскрытіи ея онъ выказалъ глубокое пониманіе практическихъ задачъ христіанства.

Относительно осуществленія царствія Божія Ричль съ похвальною рѣшительностію утверждаетъ, что оно было бы невозможно при естественномъ состояніи человѣческаго рода, вслѣдствіе развившагося въ человѣчествѣ грѣха, который по природѣ своей, какъ вражда къ Богу и эгоизмъ въ отношеніи къ людямъ, увлекалъ человѣчество въ состояніе какъ разъ противоположное тому, которое указываетъ ему въ царствіи Божіемъ. Впрочемъ, Ричлево пониманіе грѣха, какъ мы увидимъ, не полно и страдаетъ существеннымъ недостаткомъ.

Искупителемъ человѣчества отъ тяготѣвшаго надъ нимъ грѣха, Примирителемъ его съ Богомъ и Основателемъ царствія Божія на землѣ, Ричль положительно утверждаетъ, былъ Господь Іисусъ Христосъ. Ученіе Ричля о лицѣ и дѣлѣ Христа также имѣетъ нѣсколько привлекательныхъ чертъ.

Въ ученіи о лицѣ Христа Ричль идетъ индуктивнымъ путемъ отъ Его человѣчества къ признанію Его божества. Естественности такого пути нельзя оспаривать. Господь Іисусъ Христосъ явился въ исторіи предъ взорами людей сначала какъ человѣкъ; — и уже чрезвычайный характеръ Его личности, Его жизни и дѣятельности привелъ людей къ исповѣданію Его Сыномъ Божіимъ, Богочеловѣкомъ. Сообразно исторіи, и научному богословію естественно ученіе о лицѣ Іисуса Христа начать съ разсмотрѣнія человѣческой стороны Его личности, поскольку Онъ былъ совершенный человѣкъ, и затѣмъ показать, какъ подъ обаяніемъ нравственно святой личности Христа, Его жизни и дѣятельности, церковь Его пришла къ сознанію божественности Его личности, и какъ она мыслила божество Христа. Ричль такъ и дѣлаетъ. Развивая свое ученіе, онъ высказываетъ весьма симпатичную мысль, что безконечная любовь Христа къ людямъ, яро сказавшаяся въ теченіе Его искупительнаго служенія, положительно свидѣтельствуетъ о божественности Его личности, удостоверяетъ, что

въ Его личности мы должны видѣть откровеніе самого Бога, который уже въ Ветхомъ Заветѣ явилъ Себя, какъ любовь; и все любвеобильное служеніе Христа спасенію людей было, слѣдовательно, откровеніемъ любви божественной.—Въ ученіи Ричля объ искупительномъ служеніи Христа также встрѣчаются дѣльныя и согласныя съ св. Писаніемъ мысли: что въ своемъ пророческомъ служеніи Христосъ былъ представителемъ Бога предъ людьми, которымъ Онъ возвѣстала о всепрощающей любви Божіей—и слѣдовательно, пророческое служеніе Христа имѣло направленіе отъ Бога къ людямъ; въ первосвященническомъ же своемъ служеніи, которое имѣло мѣсто въ теченіи всей Его жизни, Христосъ явился ходатаемъ предъ Богомъ за грѣшное человечество, которое Онъ въ своемъ первосвященническомъ отношеніи къ Богу Отцу, особенно въ своей крестной жертвѣ, вызвалъ изъ него (человѣчества) прежней отторженности отъ Бога—предъ лице Божіе, и тѣмъ окончательно удостоивилъ несомнѣнность прощенія грѣховъ людей при вѣрѣ въ Него; такъ что отъ сей грѣхъ пересталъ служить преградой къ общенію челоуѣка съ Богомъ и къ достиженію первымъ своего назначенія въ царствіи Божіемъ. Слѣдовательно первосвященническое служеніе Христа направилось отъ людей къ Богу.

Наконецъ въ ученіи объ условіяхъ, при которыхъ челоуѣкъ можетъ воспользоваться благодатными плодами искупленія, Ричль съ похвальной энергіею старается поднять значеніе церкви, столь умаленное протестантизмомъ. Искупительная дѣятельность Христа, утверждаетъ онъ, относилась къ Его церкви всѣхъ временъ и народовъ; поэтому отдѣльныя личности могутъ получить спасеніе лишь въ томъ случаѣ, если онѣ будутъ принадлежать къ церкви Христовой. Если къ указаннымъ симпатичнымъ идеямъ богословія Ричля прибавить его достоинства въ формальномъ отношеніи, какъ-то: огромную эрудицію, глубину и самостоятельность въ изслѣдованіи богословскихъ вопросовъ, единство и строгую законченность системы и ея обоснованіе на Св. Писаніи, наконецъ—благочестивый, часто глубоко-прочувствованный тонъ; то все это отчасти можетъ объяснить намъ то обаяніе, какое богословіе Ричля произвело въ части представителей нѣмецкаго богословія.

Тѣмъ не менѣе на ряду съ указанными его достоинствами, богословіе Ричля имѣетъ и немало существенныхъ недостатковъ—

и даже недостатковъ пожалуй больше, чѣмъ достоинствъ. Часть ихъ обусловлена положеніемъ въ основаніи богословія Ричля новѣйшею теоріею познанія (Лотцевою), по которой предметъ вполне и адекватно познается нами въ его ви́шнихъ проявленіяхъ и воздѣйствіяхъ на насъ чрезъ чувство; такъ что обычное разграниченіе—вещи самой по себѣ, *an sich*, ея внутренняго существа и ея ви́шнихъ проявленій и особое изслѣдованіе перваго помимо послѣднихъ—фальшиво и должно быть оставлено. Не касаясь вопроса о научной состоятельности этой теоріи познанія вообще, нельзя не замѣтить, что въ попыткѣ ввести ее въ догматику Ричлю слѣдовало быть весьма осторожнымъ. Этою теоріею можно въ полной мѣрѣ пользоваться при свободномъ творчествѣ, но если, съ чѣмъ согласенъ и Ричль, догматика должна утверждаться на Св. Писаніи, то въ Св. Писаніи и нужно прежде всего обстоятельно справиться, какіе оно допускаетъ пути познанія; въ противномъ же случаѣ, если мѣрять Св. Писаніе чуждою ему мѣркою, предстоитъ опасность исказить его. Ричль въ данномъ случаѣ если и справлялся со Св. Писаніемъ, то едва ли обстоятельно, ибо Св. Писаніе относительно истинъ вѣры часто даетъ иной способъ и размѣръ знанія, чѣмъ какіе позволяетъ Ричлева теорія познанія; почему Ричлю именно приходилось всѣчески подлаживать данныя Писанія подъ эту послѣднюю и въ этихъ цѣляхъ насловать Писаніе.

Важнѣйшій недостатокъ богословія Ричля, обусловленный его теоріею познанія, составляетъ исчезновеніе изъ его богословія догмата о Св. Троицѣ.

Богомъ въ собственномъ смыслѣ у Ричля признается только первое лицо Св. Троицы. Правда, Ричль съ убѣжденіемъ утверждаетъ и божество І. Христа, даже хочетъ мыслить Его божество не нравственно (*Göttlichkeit*), а субстанціально (*Gottheit*); но именно послѣдняго-то и не позволяетъ его теорія познанія. Конечно личность (какъ и предметы) познается нами прежде всего чрезъ получаемыя нами отъ нея впечатлѣнія при обращеніи съ нею,—и потому Ричлевъ методъ въ ученіи о лицѣ Иисуса Христа нужно признать безукоризненнымъ. Но для законченнаго познанія личности нельзя вѣдь ограничиться отдѣльными получаемыми отъ нея впечатлѣніями; на основаніи этихъ впечатлѣній нужно еще составить общее воззрѣніе на внутреннюю природу личности, на

ея общій характеръ, которое объяснило бы намъ ту, а не иную форму ея дѣятельности. Въ ученіи о лицѣ Христа точное воззрѣніе на внутреннюю природу Его личности существенно необходимо: изъ разсмотрѣнія жизни и дѣятельности Христа Ричль приходитъ къ признанію божественности Его личности, откровенія въ Ней самого Бога, — но спрашивается: какъ же мыслить божественность личности Христа, какъ мыслить отношеніе Его божества къ божеству Отца? Въ угоду своей теоріи познанія Ричль отказывается отъ отвѣта на этотъ вопросъ, вслѣдствіе чего его ученіе о лицѣ Христа осталось незаконченнымъ и потому шаткимъ; въ самомъ дѣлѣ, вѣдь божество Іисуса Христа можно признавать (и оно часто признавалось разными жеучителями) лишь въ нравственномъ смыслѣ; а такъ какъ къ общецерковному ученію о лицѣ Іисуса Христа, выраженному въ догматѣ о Св. Троицѣ, Ричль относится отрицательно, видя въ немъ ложную метафизику, то отъ его собственнаго ученія о божествѣ Христа именно получается то впечатлѣніе, что онъ признаетъ божество Христа лишь въ нравственномъ, а не субстанціальномъ смыслѣ.

Между тѣмъ въ Св. Писаніи, на которомъ и по признанію Ричля должна основываться догматика, содержится вполне определенное ученіе о божествѣ Христа. Самъ Господь Іисусъ Христосъ засвидѣтельствовалъ о своемъ предвѣчномъ личномъ сосуществованіи и субстанціальномъ единствѣ съ Богомъ Отцемъ (Іоан. VIII, 58; X, 30; XVII, 5); соотвѣтственный характеръ имѣеть и ученіе первобытной (апостольской) церкви Христовой о лицѣ ея Основателя: оно дѣйствительно обладаетъ тою необходимою логическою завершенностію, которой недостаетъ ученію Ричля о лицѣ Христа, и которой не допускаетъ его теорія познанія: довольно обратить вниманіе на ученіе апостола и евангелиста Іоанна Богослова о Логосѣ и на свидѣтельство ап. Павла въ 1 Кор. VIII, 6; Филип. II, 6—11; Кол. I, 15—17. Какъ же относится Ричль къ этимъ даннымъ Св. Писанія? Очевидно самъ сознавая слабость своей позиціи въ виду ихъ, онъ рѣшается утверждать, что апостольское ученіе въ вопросѣ о предвѣчномъ бытіи и божествѣ Христа „скорѣе лишь ставитъ задачи, чѣмъ рѣшаетъ ихъ“, и въ доказательство этой своей мысли онъ перетолковываетъ ученіе ап. Павла о личномъ предвѣчномъ бытіи и божествѣ Сына Божія. Такимъ образомъ въ ученіи о божествѣ

Иисуса Христа теорія познанія Ричля привела его въ столкнове-  
ніе съ священнымъ Писаніемъ.

То-же случилось и съ ученіемъ о Св. Духѣ: сообразно своей  
теоріи познанія, Ричль мыслить Духа Св. лишь въ качествѣ  
божественнаго дара истиннаго боговѣдѣнія, сообщаемаго Богомъ  
церкви вѣрующихъ, тогда какъ общеизвѣстныя мѣста Нова-  
го Завѣта представляютъ Духа Св., какъ особую божественную  
личность.

Разрушивъ догматъ о Св. Троицѣ, теорія познанія Ричля не-  
благопріятно отозвалась и на его ученіи о грѣхѣ.

Здѣсь Ричль опять ограничивается тѣсными предѣлами опыта,  
не дѣлая изъ данныхъ его необходимыхъ общихъ выводовъ, не  
сприводя ихъ къ одному принципу. Опытъ показываетъ намъ грѣхъ  
въ видѣ массы грѣховныхъ дѣйствій и свидѣлствуетъ также  
о всеобщности грѣха въ родѣ человѣческомъ. Какъ же Ричль  
объясняетъ происхожденіе грѣха и его всеобщность? Не выходя  
изъ предѣловъ опыта, Ричль можетъ только утверждать, что  
грѣхъ имѣетъ свою причину въ ложномъ направленіи каждой  
индивидуальной человѣческой воли, а его всеобщность обуслови-  
вается взаимнымъ грѣховнымъ воздѣйствіемъ людей другъ на друга.  
Хорошо; но почему же каждая индивидуальная воля неизбежно  
уклоняется съ праваго пути и получаетъ направленіе къ чему-  
либо дурному, хотя бы даже врожденный человѣку нравственный  
законъ удерживалъ ее отъ этого, хотя бы даже человѣку пред-  
носилась идея добра, и онъ хотѣлъ дѣлать добро (Рим. VII)?  
Теорія познанія Ричля, бьющая лишь на видимость и не до-  
водящая до объясняющихъ эту видимость законовъ, не позво-  
лила ему глубже заглянуть въ природу грѣха.

Между тѣмъ на указанные запросы отвѣчаетъ по существу  
церковное ученіе о первородномъ грѣхѣ: и въ томъ-то глубоко-  
психологическое значеніе идеи первороднаго грѣха, что она только  
объясняетъ намъ фактъ всеобщности грѣха въ человечествѣ  
„царство грѣха“, идею котораго выдвигаетъ Ричль въ своемъ  
богословіи и ею предлагаетъ замѣнить ученіе о первородномъ  
грѣхѣ, лишь въ этомъ послѣднемъ ученіи находитъ для себя  
внутреннее основаніе, безъ него же представляется лишеннымъ  
твердой опоры. Въ попыткѣ поколебать ученіе о первородномъ  
грѣхѣ Ричлю опять приходится столкнуться со св. Писаніемъ



которое представляет достаточныя данныя для этого ученія (Пс. L. 7; Рим. V, 12—19). Отношеніе Ричля къ этимъ даннымъ очевидно пристрастно и произвольно. Такъ свидѣтельству Пс. L. Ричль почему-то не хочетъ придавать никакого значенія. Относительно ученія ап. Павла соглашаясь, что Апостоль всеобщій законъ смерти ставить въ зависимость отъ грѣха Адама, Ричль, взамѣнъ соотвѣтствующаго духу ученія апостола объясненія внутренней связи между тѣмъ и другимъ мыслью о наследственной передачѣ грѣха естественнымъ путемъ отъ Адама, какъ прародителя людей, на его потомковъ, — предлагаетъ труднопріемлемую мысль, будто потомки Адама, не подлежа грѣху своего прародителя, и еще до собственнаго ихъ прегрѣшенія — судомъ Божиимъ были признаны грѣшниками и потому присуждены къ смерти.

Недостатокъ выясненія внутренней природы грѣха, преимущественно виѣшнее пониманіе его естественно отразилось и на пониманіи Ричлемъ сущности искупленія въ отношеніи къ человѣку и оправданія человѣка Богомъ.

И здѣсь Ричль занимается только виѣшнею стороною дѣла, не углубляясь въ существо его, отчего и эта виѣшняя сторона представляется у него недостаточно обоснованною. Въ самомъ дѣлѣ, по Ричлю, Христосъ своею искупительною дѣятельностію нисколько не потребилъ силы грѣха, обуявшаго человѣчество в отторгающаго его отъ Бога; своимъ ученіемъ и крестною смертію Онъ лишь засвидѣтельствовалъ, что Богъ, какъ любящій Отецъ, отнынѣ допускаетъ человѣка къ общенію съ Собою, не смотря на его грѣхи, что Онъ оправдываетъ его и прощаетъ ему его грѣхи, болѣе не вмѣняетъ ихъ въ вину ему. Человѣкъ же, съ своей стороны, получаетъ увѣренность въ прощеніи его грѣховъ, въ оправданіи его Богомъ, чрезъ вѣру въ Бога, показателемъ которой служатъ замѣна древнихъ его грѣховныхъ эгоистическихъ стремленій дѣятельностію во имя божественной цѣли царствія Божія. При вѣрѣ въ Бога, при улованіи на воссоздающую любовь Божію и при сознаніи своего общенія съ Богомъ человѣкъ, хотя онъ тѣмъ ещѣ не начинаетъ чувствовать свою грѣховность и виновность предъ Богомъ, получаетъ возможность достигнуть того назначенія, которое указывается ему христіанствомъ. Допустимъ этотъ виѣшній процессъ спасенія человѣка, какъ онъ изображается у Ричля; но естественно спросить: какаѣ же внутреннія

пружина управляетъ обращеніемъ человѣка отъ прежняго грѣховнаго состоянія вражды къ Богу—къ вѣрѣ въ Него и къ дѣятельности во имя Его цѣли? Въ изложеніи Ричля инициатива и весь процессъ обращенія человѣка представляется личнымъ дѣломъ лишь самого же человѣка. Но здѣсь-то и выступаетъ на видъ шаткость возрѣнія Ричля. Вопервыхъ, гдѣ ручательство, что человѣкъ пожелаетъ обратиться отъ своей грѣховной жизни къ Богу? Пусть предъ нимъ—фактъ совершеннаго Христомъ искупленія людей, пусть ему открыта и задача жизни—въ идеѣ царствія Божія: но если, что признаетъ и Ричль, человѣкъ, до усвоенія плодовъ искупленія, пребываетъ „въ неразрѣшимомъ грѣховномъ состояніи разобщенности съ Богомъ и рабства міру, противъ грѣховныхъ вліяній котораго ему уже невозможно устоять собственными силами“, то воистинѣ мыслимо, что грѣховная бездна можетъ такъ вовлечь въ себя человѣка, что у него не явится и желанія выбраться изъ нея. Вотъ-рыхъ, если человѣкъ и пожелаетъ обратиться къ Богу, вѣровать въ Него, то это его желаніе естественно встрѣтитъ себѣ противодѣйствіе въ грѣховныхъ влеченіяхъ нижней стороны его природы, и отсюда происходитъ та тяжелая внутренняя борьба, которая такъ живо представлена въ VII главѣ посл. къ Римл., и исходъ которой можетъ быть и не въ пользу спасенія человѣка. Во всякомъ случаѣ, съ точки зрѣнія Ричля, обращеніе человѣка и затѣмъ дѣйственность искупленія представляется дѣломъ случайнымъ.—Конечно свободное участіе человѣка въ дѣлѣ своего спасенія необходимо, — а оно предполагаетъ сначала желаніе спасенія и затѣмъ дѣйствительное вступленіе на путь спасенія. Но дѣло въ томъ, что то и другое въ свою очередь предполагаетъ потребленіе грѣха, поработившаго человѣка, сокрушеніе его силы, подавившей человѣчество, и умиреніе того внутренняго разлада, подъ гнетомъ котораго изнывалъ и палалъ человѣкъ,—разлада между высшими и низшими стремленіями его природы. Вотъ въ этомъ-то отношеніи прежде всего важно понять значеніе искупленія и оправданія человѣка: человѣку сообщается божественная благодать, споспѣшествующая освобожденію его отъ власти поработившаго его грѣха, и умиряющая его душу. И лишь при содѣйствіи этой божественной благодати человѣку открывается возможность дѣйствительно твердо пожелать своего

спасенія и при ея же содѣйствіи энергично вступить на путь его. Ричль игнорируетъ эту внутреннюю благодатную сторону искупленія и оправданія человѣка, вслѣдствіе чего и возможность достиженія человѣкомъ того назначенія, которое указывается ему въ царствіи Божіемъ, представляется у него въ сущности необоснованною; и самое ученіе Ричля о спасеніи человѣка получаетъ рационалистическій оттѣнокъ.

Далѣе, въ ученіи объ искупленіи Ричль, какъ мы видѣли, оппориваетъ церковное ученіе о сатисфакціи, т. е. о принесеніи Иисусомъ Христомъ, чрезъ Его страданія и крестную смерть, удовлетворенія правдѣ или правосудію Божію, обречшему родъ человѣческой, за его грѣхъ въ лицѣ Адама, на осужденіе, проклатіе и смерть. Трудно признать, чтобы Ричль правъ былъ въ своихъ нападкахъ на это ученіе.

Ричль утверждаетъ, что отношеніе Бога къ людямъ въ Св. Писаніи не мыслится по идеѣ правосудія; что понятіе правды Божіей тамъ вовсе не означаетъ правосуднаго издвоздаянія; и что грѣхъ первыхъ людей вовсе не навлекъ на родъ человѣческой того тяжкаго наказанія отъ Бога, о которомъ говоритъ церковное ученіе.—Но экзегетика Ричля, направленная къ доказательству этихъ его мыслей, страдаетъ тенденціозностію и произвольностію, даже по сознанію адептовъ его богословія. Конечно приписываемое Богу свойство правды въ Св. Писаніи нѣрѣдко означаетъ, какъ показываетъ Ричль, неизмѣнность божественныхъ предначертаній относительно людей и неуклонное ихъ осуществленіе (напр.: Второз. XXXII, 4; Пс. XLIV, 8; XXX, 2; XXXII, 4—5; XXXIV, 24; XXXIX, 11 и др.); но что всюду въ Св. Писаніи понятіе правды Божіей употребляется лишь въ послѣднемъ смыслѣ и нигдѣ не имѣетъ значенія правосуднаго издвоздаянія, и что принципъ правосудія вообще не имѣетъ мѣста въ отношеніи Бога къ людямъ,—утверждать это можно только въ видахъ тенденціи; потому что ученіе о Богѣ, какъ правосудномъ Издвоздательѣ, всюду проводится въ Св. Писаніи, и именно въ смыслѣ правосудія часто понимается тамъ божественное свойство правды: довольно обратить вниманіе на мѣста; Быт. III, 16—19; IV, 12; XXII, 16—18; Исх. XX, 5; XXXVII, 35; Числ. XIV 35; XX, 12; Второз. I, 34—35; VII, 10; XVIII, 19; XXVIII, 15 и д; Пс. IX, 5, 9; X, 7; XVII, 25—28; XXX, 24; 28; XXXV, 7; XXXVI, 28,

XLIV, 7—8; Иса. I, 24; Рим. XI, 21—22 и др. Конечно можно изощряться въ перетолкованіи прямого смысла этихъ мѣстъ, но такія перетолкованія всегда будутъ натянуты и шатки; таковы большею частію и экзегетическіе выводы Ричля въ разборѣ ученія Св. Писанія о правдѣ Божіей. Для проведенія своей тенденціи Ричль даже нѣкоторыя книги Ветхаго Завета (Плачь Іер., Паралип. пр. Даніила), содержащія неопровержимыя свидѣтельства о божественномъ правосудіи, безъ всякаго основанія объявляетъ неимѣющими значенія для христіанскаго ученія.

Пolemикy Ричля противъ мысли о наказаніи рода человѣческаго за грѣхъ первыхъ людей также нельзя назвать удачною. Изреченіе: fiat justitia, pereat mundus вовсе неприменимо въ суду Божію надъ надшними людьми, потому что, опредѣляя имъ наказаніе, Богъ въ то же время даетъ имъ и обѣтованіе объ Искупителѣ.—Ричль полагаетъ, что мысль объ осужденіи и проклятій людей въ лицѣ Адама не можетъ быть доказана экзегетически, и что она противорѣчитъ ученію ап. Павла о предвѣчномъ назначеніи части людей къ спасенію во Христѣ (Еф. I, 4). Между тѣмъ уже по смыслу свидѣтельства книги Бытія о наказаніи Адама за его грѣхъ—это наказаніе касалось и его потомковъ; а ап. Павелъ положительно утверждаетъ, что „преступленіемъ одного всѣмъ челоуѣкамъ осужденіе“ (Рим. V, 16; 18); что однако не можетъ противорѣчить предвѣчному назначенію осужденныхъ ко спасенію, но снятіи съ нихъ осужденія. Правда, клятву, отъ которой искупилъ насъ Христось, ап. Павелъ буквально называетъ клятвою закона (Гал. III, 13); но такъ какъ закону онъ приписываетъ божественное происхожденіе (Рим. VII, 22; 25; Гал. III, 21), то въ его представленіи клятва закона соотвѣтствовала клятвѣ отъ Бога. Во избѣжаніе послѣдняго вывода Ричль рѣшается утверждать, что ап. Павелъ считалъ законъ прошедшимъ не отъ Бога, а отъ низшихъ силъ—ангеловъ (Гал. III, 19), и затѣмъ онъ высказываетъ бездоказательную и произвольно служивающую всеобщее значеніе словъ апостола мысль, будто клятва закона относилась только къ іудеямъ, и ихъ только избавилъ отъ нея Христось; тогда какъ апостоль, обращаясь къ вѣрующимъ, говоритъ вообще: „Христось искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою“ (Гал. III, 13). Важнымъ основаніемъ для ученія объ осужденіи рода человѣческаго

въ лицѣ Адама за его грѣхъ и о принесеніи Иисусомъ Христомъ, для снятія съ него этого осужденія, удовлетворенія правдъ Божіей чрезъ добровольное принятіе Имъ на Себя опредѣленнаго людямъ отъ Бога за ихъ грѣхъ наказанія — служить исполнившееся на Иисусѣ Христѣ пророчество Исаи о страдающемъ Рабѣ Господнемъ, подъявшемъ на Себя немощи и болѣзни людей, мучимомъ за беззаконіе ихъ и принесшемъ чрезъ то жертву уничиженія Богу, обезпечившую людямъ миръ (Ис. I. III). Ричль пытается ослабить значеніе этого пророчества, но опять, даже во ипнѣю приверженцевъ его возрѣній, безуспѣшно. — Сомнѣніе его въ буквальный приложеніи Новымъ Заветомъ этого пророчества въ Иисусу Христу опровергается нѣсколькими мѣстами изъ новозавѣтныхъ писаній, гдѣ выдержки изъ него приводятся буквально, чего не скрываетъ и самъ Ричль (Дѣян. VIII, 32—35; Мк. VIII, 16—17; Мрк. XV, 28). Далѣе Ричль замѣчаетъ, что замѣстительныя страданія Раба Господня разсматриваются пророкомъ не какъ удовлетвореніе правдъ Божіей, а какъ средство для доставленія людямъ мира, — какъ будто обѣ цѣли несомнѣстны: по истому смыслу пророчества Исаи, принесеніе Рабомъ Господнимъ уничижительной жертвы Богу и обусловило миръ людей, а непонятность того, „какимъ образомъ добровольное пожертвованіе жизнью можетъ быть сравниваемо съ жертвою за грѣхъ“, конечно не даетъ права обходить прямой смыслъ пророчества Исаи. — Наконецъ Ричль утверждаетъ, что жертвы въ Ветхомъ Заветѣ не имѣли значенія удовлетворенія правдъ Божіей, почему такого значенія нельзя приписать и жертвѣ Раба Господня въ пророчествѣ Исаи. Но водервхъ, противъ Ричлева толкованія ветхозавѣтныхъ жертвъ еще можно спорить — въ его дѣйствительно оспариваютъ; а затѣмъ: если обыкновенныя законныя жертвы въ Ветхомъ Заветѣ и не имѣли значенія удовлетворенія правдъ Божіей: то чрезвычайная жертва Раба Господня можетъ имѣть и чрезвычайное значеніе — и по смыслу пророчества она дѣйствительно имѣла его.

Въ Новомъ Заветѣ также есть данныя для пониманія крестной жертвы Христовой въ значеніи удовлетворенія правдъ Божіей (Рим. III, 24—26; Евр. II, 17; III, 2 Кор. V, 19, 21; Рим. V, 9), и если Ричль старается перетолковать ихъ въ другую сторону, или, какъ напр. мѣсто 1 Тим. II, 5 — 6, совсѣмъ игнорируетъ:

то онъ въ этомъ случаѣ является тенденціознымъ. Его толкованіе этихъ данныхъ опирается на предположенія, что апостоламъ судили о жертвѣ Христовой по масштабу жертвъ ветхозавѣтныхъ, а жертвы ветхозавѣтныя не имѣли значенія удовлетворенія правды Божіей, почему послѣднаго значенія не могла имѣть, по сознанию апостоловъ, и жертва Христова; и Ричль вслѣдствіи старается доказать эту мысль. Но такъ какъ оба основныя предположенія аргументаціи Ричля не доказаны и шатки (при предположеніи зависимости новозавѣтнаго пониманія жертвы Христовой отъ ветхозавѣтнаго ученія о жертвѣ, Ричлю, напр. приходится обвинить въ невѣжествѣ автора посланія къ Евреямъ, который въ толкованіи жертвы Христовой отступаетъ отъ ветхозавѣднаго масштаба; Евр. IX, 28; II 17): то и его толкованіе новозавѣтнаго ученія о крестной жертвѣ Христовой также шатко и во всякомъ случаѣ не можетъ подорвать основы идущаго толкованія его.

Вообще на основаніи Св. Писанія весьма трудно оспоривать ученіе о сатисфакціи; возможно лишь спорить противъ юридической постановки этого ученія, которая дѣйствительно составляетъ крайность римско-католической доктрины.

Замѣтаемъ, что съ отрицаніемъ идеи сатисфакціи крестная смерть Иисуса Христа у Ричля теряетъ свое необходимое значеніе въ дѣлѣ нашего искупленія. Въ самомъ дѣлѣ, Ричль разсматриваетъ ее прежде всего съ той стороны, что она свидѣтельствовала о непоколебимой вѣрности Христа своему призванію: но такъ какъ эту вѣрность Христосъ достаточно засвидѣтельствовалъ уже во время своей жизни, то Его крестная смерть конечно выставляла ее еще въ болѣе яркомъ свѣтѣ, но сама по себѣ она не была необходима для выполненія Иисусомъ Христомъ Его призванія — спасенія людей. Правда, крестной смерти Иисуса Христа Ричль приписываетъ и значеніе жертвы Богу за людей — и это значеніе ее полагаетъ въ томъ, что Христосъ своею крестною жертвою, какъ первосвященникъ, возвелъ людей изъ ихъ отчужденности отъ Бога къ общенію съ Богомъ. Но такъ какъ, по возрѣвію Ричля, послѣдняя цѣль достигалась при личномъ первосвященническомъ отношеніи Христа къ Богу Отцу, имѣвшему мѣсто въ теченіи всей Его жизни, то и съ этой стороны крестная смерть Христа у Ричля теряетъ свое необходимое значеніе для нашего искупленія.

Обиная теперь богословіе Ричля въ цѣломъ, мы видимъ, что оно имѣетъ и свои достоинства и свои недостатки. Сопоставленіе послѣднихъ съ первыми естественно приводитъ къ мысли, что достоинства богословія Ричля не могутъ вполне объяснить намъ того сочувственнаго приѣма, который оно встрѣтило среди значительной части какъ ученыхъ богослововъ, такъ и нѣмецкаго общества. Поэтому является вопросъ: чѣмъ же еще слѣдуетъ объяснять этотъ приѣмъ? По нашему мнѣнію онъ объясняется тѣмъ, что богословіе Ричля удовлетворяетъ духу нашего времени.

Нашему времени свойственны и предосудительныя и законныя стремленія. Нашъ вѣкъ — вѣкъ практики и отвращенія отъ теорій и отвлеченностей. Эта черта вѣка отразилась и на отношеніи общества къ религіи — къ христіанству. Въ наше время какъ-то мало интересуются теоретико-догматическою стороною христіанства, стараются ее игнорировать или даже просто отрицаютъ; христіанство же хотятъ понять лишь съ нравственно-практической точки зрѣнія. Этотъ духъ вѣка нашелъ выраженіе и въ богословіи Ричля; изъ него изгоняется метафизика, въ основу его полагается современная теорія познанія, бьющая на вѣшность и отрицающая нужду познанія внутренней сущности предметовъ; результатомъ же этого вышло то, что христіанскіе догматы, какъ теоретическія истины, исчезли изъ богословія Ричля, и христіанство трактуется въ немъ исключительно на практической почвѣ. Въ послѣднемъ случаѣ Ричль также удовлетворяетъ стремленіямъ, уже законнымъ, нашего времени. Человѣчество нашего вѣка стремится подчинить себѣ природу, заставить ее служить своему благополучію или по крайней мѣрѣ сдѣлать ее безсильною вредить ему. Идя на встрѣчу этому стремленію Ричль въ своемъ богословіи съ удареніемъ указываетъ на то, что само христіанство руководитъ человѣка (въ понятіи вѣчной жизни въ царствіи Божіемъ) къ владычеству надъ природою: оно помогаетъ человѣку сознать свое превосходство надъ природою и высвободиться изъ-подъ гнета вліянія, оказываемаго ею на жизнь его духа.

Въ наше время, далѣе, все чаще слышатся мечтанія о союзѣ всего человѣчества, который обезпечилъ бы людямъ возможность ничѣмъ ненаружимаго стремленія къ устройству своего благополучія и безмятежнаго пользованія имъ. Этимъ неопредѣленнымъ

мечтаніямъ своего вѣка Ричль указываетъ твердую опору въ нравственномъ идеалѣ христіанства, которымъ служить нравственный союзъ человѣческаго рода, основанный на дѣятельности въ принципа всѣхъ объемлющей любви.

Въ вопросахъ нравственности человѣчество нашего времени высказываетъ влеченіе къ автономной нравственной дѣятельности, возможно менѣе управляемой посторонними авторитетами. Въ соотвѣтствіе этому влеченію вѣка, по скольку въ немъ есть доля законности, Ричль въ разработкѣ нравственной доктрины христіанства обращаетъ вниманіе на то, что дѣятельность христіанина во имя универсальной цѣли царствія Божія предполагается нравственно свободною, руководимою требованіями нравственного закона съ свободнымъ примѣненіемъ ихъ къ практикѣ. Здѣсь Ричлю угрожала опасность разорвать связь нравственности съ религіею и впасть въ морализмъ; нѣкоторые и обвиняютъ его въ послѣднемъ. Но мы не можемъ заподозрѣвать искренность его заявленія о томъ, что человѣкъ во всемъ объемѣ своей нравственной дѣятельности стоитъ въ полной зависимости отъ Бога, къ цѣли котораго—царствію Божію—направлена его дѣятельность. Можно замѣтить лишь то, что Ричль недостаточно выпукло выставилъ на видъ религіозную зависимость человѣка отъ Бога.

Но устоявъ въ одномъ пунктѣ, Ричль сдѣлалъ нежелательную уступку своему времени въ другомъ отношеніи. Человѣчество нашего времени, гордое своими успѣхами въ естествознаніи, стало въ высшей степени самолюбиво, высоко цѣнить свое я и всегда готово облечь себя. Подъ стать къ этой тенденціи вѣка Ричль въ своемъ богословіи утверждаетъ, что люди за свой грѣхъ паденія не подверглись осужденію и проклятію отъ Бога и слѣдовательно Иисусу Христу не было нужды для нашего спасенія приносить удовлетвореніе правосудію Божію.

Если такимъ образомъ богословіе Ричли есть порожденіе своего времени, то вполнѣ понятно то сочувствіе, которое оно встрѣтило и которымъ продолжаетъ пользоваться въ значительной части общества на Западѣ.

В. Ильинскій.



---

# ВОСПОМИНАНІЯ

## О ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНОМЪ МИТРОПОЛИТѢ МОСКОВСКОМЪ ИННОКЕНТІѢ.

Отъ Господа стоиши человѣку всирама-  
ются. Псал. 36. 23.

Высочайшее назначеніе маститаго архіепископа камчатскаго Иннокентія митрополитомъ московскимъ было неожиданно для насъ; да и вообще иначе судять люди, и иначе устрояетъ Премудрый: Онъ воздвигаетъ мужа именно благопотребнаго во время свое (Сирах. 10, 4). Новый митрополитъ, возведенный въ этотъ самъ 5 января 1868 г., прибылъ въ Москву съ экстреннымъ повѣдомъ Нижегородской желѣзной дороги того же года 25 мая, въ 9<sup>1</sup>/<sub>2</sub> часовъ утра. Тогда какъ прочіе изъ высшаго столичнаго духовенства собрались на Московской станціи, ожидая владыку, я (въ то время архимандритъ Златоустова монастыря), по особому распоряженію преосвященнаго Леоніда, викарія московскаго, отправился въ Покровскій монастырь <sup>1)</sup>, находящійся на краю города, на пути, по которому владыка долженъ былъ ѣхать на Тро-

---

<sup>1)</sup> Покровскій монастырь въ 1870 г., по указу Св. Синода, назначенъ для помѣщенія въ немъ желающихъ поступить на служеніе въ миссіяхъ лицъ въ видахъ испытанія и приготвенія на поприщѣ миссіонерскаго служенія полезныхъ дѣтелей, съ назначеніемъ изъ монастырскихъ средствъ на содержаніе означенныхъ лицъ и путевое вспоможеніе.

ицное свое подворье и на этомъ пути, въ отсутствіи мѣстнаго вѣстителя <sup>2)</sup> встрѣтилъ его высокопреосвященство въ праздничномъ на мѣ облаченіи, съ храмовою иконой Покрова Вожіей Матери, при колокольномъ звонѣ. Владыка, выйдя изъ кареты въ синіе очки, но съ свѣтлымъ видомъ спокойствія тихой радости, земно поклонился иконѣ; приложась къ ней, снова припалъ до земли, затѣмъ благословилъ своихъ болшихъ, покаявъ престомъ меня съ монастырскою братіей и собравшимся народомъ. Вотъ гдѣ впервые увидѣлъ я всеякопреосвященнаго митрополита Иннокентія, какъ бы одного изъ древнихъ отцевъ! Увидя почувствовала благоговѣніе предъ священными старца — іерарха, незбѣтнаго всему свѣту: опостыбленныя трудомъ, за которые вѣкамъ ему помнятъ во благословіяхъ. Въ немъ жилищій, слабосильный вѣкъ казался ефъ богатѣе, высвѣтъ и стабильнѣй, ирѣшій тѣломъ и духомъ. На Мясницкую улицу, по которой ожидался проѣздъ митрополита, выносили бытъ дѣзъ Златоузова монастыря, въ мое отсутствіе, образъ ангела его — св. Иннокентія, епископа прелюблага; но владыка на этотъ разъ не рота-навливался, ибо самый монастырь находится въ переулкѣ (между Покровскою и Мясницкою), а не на большой улицѣ. Въ Иверской часовнѣ, называемой „Домомъ Вожіей Матери“, встрѣчалъ его высокопреосвященство игумень (съ 1875 г. архимандритъ) загороднаго Перервинскаго монастыря о. Никодимъ. На Троицкое архіерейское подворье не носилъ я привѣтствовать вмѣстѣ съ другими новоприбылаго архіепископа, но слышалъ отъ достопочтеннаго о. протоіерея Сергіевской въ рогожской церкви І. Г. Виноградова, что владыка Иннокентій, повинившій обѣзмовку домашней жизни своего предшестника, не былъ доволенъ новыми въ его покояхъ обоями и паркетнымъ поломъ. „Зачѣмъ это? Мнѣ было бы лучше видѣть все по старому, какъ было при высокопреосвященномъ Филаретѣ“, сказалъ онъ даніловскому архимандриту Іакову, члену консисторіи (впоследствии епископу муромскому, викарію владимірскому). Часу въ 4-мъ привѣлъ и меня и посадилъ въ гостинной, спрашивалъ съ отечеснымъ

<sup>2)</sup> Покровскій архимандритъ Θεодосій, нынѣ епископъ михайловскій, былъ посланъ еще въ 1867 г. въ Соловецкій ставропигіальный монастырь слѣдователемъ и чрезъ нѣсколько времени опредѣленъ настоятелемъ этого монастыря.

участіемъ: гдѣ я родился, учился и прежде состоялъ на службѣ. Ему пріятно было узнать отъ меня, что въ Златоустовомъ, въ-речомъ мнѣ монастырѣ есть единственный въ Москвѣ придѣль въ честь Иннокентія иркутскаго, устроенный въ 1821 году усердіемъ купца Д. П. Шапошникова, исцѣленнаго въ Иркутскѣ отъ тяжкой болѣзни святителемъ Христовымъ. Владыка утѣшилъ меня своею необычною при высотѣ положеія доступностію в лаской. Его слово не искусственно, а просто и искренно. Кротость его, какъ спарціальнаго начальника, должна была имѣть благотворное значеніе. Въ тотъ же день (суббота) онъ въ концѣ 9 часа вечера посѣтилъ управляющаго, съ званіемъ члена Св. Синода ставропигіальнаго Дюссонскаго монастыремъ высокопреосвященнаго архіепископа Евганія (Каванцева), и довольно съ нимъ бесѣдовалъ. Владыка возвратился въ свои покои безъ признаковъ изнеможенія и даже утомленія: такъ духовная радость, возвышая душу, укрѣпила и тѣло.

На другой день (недѣля Всѣхъ Святыхъ) именитый владыка митрополитъ Иннокентій въ свѣтломъ облаченіи святительскомъ торжественно вступилъ съ крестнымъ ходомъ изъ Каванскаго собора въ Большой Успенскій соборъ, подъ сѣнь нашей отечественной святыни и приложившись къ св. иконамъ и менагійерарховъ, неглубоко почивающихъ, съ амвона произнесъ живую и пламенѣвшую смиреннымъ духомъ рѣчь, въ концѣ которой обратился лицомъ къ храмовой иконѣ Успенія Божіей Матери съ молитвеннымъ воззваніемъ: „Пресвятая Владычице Богородице, Споручица моя! не оставляй меня и здѣсь Твоей помощію, заступленіемъ, ходатайствомъ и молитвами Твоими!“ Предстоящій народъ благоговѣнно взиралъ на святителя, побуждаемый къ тому самымъ священнолѣннымъ видомъ его.

Принимая, 27 мая игумена Никодима, нынѣ знаменскаго архимандрита, съ подносною иконой отъ Николо-Перервинскаго монастыря, сказалъ онъ: „у насъ хранятся денюжки-то“ (изъ часовни Иверской)?—„У насъ, владыка святыи!“ отвѣчалъ о. Никодимъ. Новому владыкѣ въ теченіи нѣсколькихъ дней представлялось на Троицкомъ подворьѣ все духовенство московское поочередно—по благочиніямъ, священники и діаконы. Онъ благословлялъ каждаго изъ нихъ съ отеческою любовью, а предстоявшій тутъ же благочинный докладывалъ: при какой церкви та-

кой-то священникъ или діаконъ. Владыка удивился великому множеству духовенства московскаго; онъ было полагалъ гораздо меньше. Въ видахъ скорѣйшаго ознакомленія съ старшимъ духовенствомъ, онъ затребовалъ фотографическіе портреты членовъ консисторіи, настоятелей монастырей и благочинныхъ г. Москвы, за подписью каждаго. Выслушивая консисторскіе протоколы, онъ скоро примѣтилъ, что если опредѣленіе консисторіи по какому либо прошенію начинается съ *хотя*, то не жди ничего, кромѣ отказа; а если начинается съ *послику*, то напередъ можно рассчитывать на благопріятный исходъ. Владыка, при врученіи ставленной грамоты одному сельскому священнику, наставлялъ его проповѣдывать прихожанамъ каждый праздникъ нелиценно. „Не бойся, продолжалъ святитель, если твоя проповѣдь окажется не умная; разъ скажешь не умно, въ другой разъ поумнѣе и такимъ образомъ навикнешь говорить хорошія проповѣди“. Наставленіе весьма практическое и полезное! Пастырская проповѣдь, усиленная и настойчивая, стала тогда запросомъ времени болѣе, чѣмъ когда либо прежде. Кромѣ того, онъ требовалъ отъ проповѣдниковъ, чтобы проповѣди за литургіей были произносимы, сколько можно, громче и внятнѣе, и иногда по случаю тихаго произношенія, дѣлалъ кому слѣдовало замѣчанія; но протодіаконамъ онъ не велѣлъ очень возвышать голосъ при окончаніи евангельскаго чтенія. Нѣкоторые замѣчанія онъ дѣлалъ и регентамъ пѣвчихъ. Такъ, одного регента вызвалъ въ алтарь и сказалъ ему, что надобно пѣть въ херувимской пѣсни не *отложимъ* попеченіе, а *отложимъ*. Концертъ: „Хвалите Господа съ небесъ“ (псаломъ 148), гдѣ громогласно нѣсколько разъ поется аллилуія, владыка совершенно запретилъ пѣть вмѣсто причастнаго. Нравился ему на великой эктени кievскій напѣвъ: „Господи помилуй“, постоянно употреблявшійся его пѣвчими при его служеніи.

Въ бытность въ Троице-Сергіевой лаврѣ говорилъ онъ: „да что это лаврскіе іеромонахи, изъ окончившихъ семинарскій курсъ, не ѣдутъ въ Сибирь на миссіонерскіе труды?“—„Далеко“, отвѣчалъ одинъ изъ нихъ.—„Правда, что далеко, но тамъ страна благодатная: много рабы, скота и пр.“, сказалъ архипастырь.

16 августа 1868 г., по случаю храмоваго праздника въ Спасо-Андроніевской обители (она имѣетъ счастье быть въ духовномъ

родствѣ съ Лаврою, потому что основана на берегу Яузы свя-  
тителемъ Алексіемъ около 1360 г. не безъ содѣйствія друга его—  
преп. Сергія, ученикъ котораго св. Андроникъ былъ первымъ  
ея игуменомъ), посѣтилъ ее митрополитъ Иннокентій. Памятно-  
донныѣ это посѣщеніе. Владыка, отслужи здѣсь литургію, благо-  
склонно принялъ приглашеніе настоятеля монастыря архиман-  
дрита Иннокентія († 9 фев. 1870 г.) и посѣтилъ его келліи. Съ  
архимандритомъ Иннокентіемъ архипастырѣ, если не духовно-  
сблизился, то по крайней мѣрѣ лично ознакомился еще въ 1839  
г., въ бытность свою въ С.-Петербургѣ, гдѣ онъ (тогда протоіе-  
рей Іоаннъ Евсевиичъ Веніаминовъ) останавливался на Троиц-  
комъ подворьѣ и пользовался услугами о. Иннокентія, бывшаго  
въ санѣ соборнаго іеромонаха экономомъ подворья. На всенощ-  
ной въ подворонной церкви, 29 ноября 1840 г. протоіерея Веніа-  
минова подводилъ къ постригу и снабдилъ своимъ кожаныиъ  
поясомъ о. Иннокентій. Постригалъ его въ монашество митро-  
политъ Филаретъ, а наставнымъ отцемъ его былъ архимандритъ  
Никодимъ, впоследствии епископъ енисейскій († 11 іюля 1874 г.).

26 августа въ архіерейскихъ покояхъ Чудова монастыря ми-  
трополитъ принялъ поздравленіе отъ преосвященныхъ и стар-  
шаго духовенства со днемъ своего рожденія въ 1797 г. Подава-  
лось задравное вино.

28 октября (того же 1868 года), въ понедѣльникъ, владыка  
Иннокентій прибылъ въ г. Коломну и остановился въ Троицкомъ  
Новоголутвинскомъ монастырѣ, въ архіерейскихъ покояхъ, из-  
волилъ въ слѣдующій четвергъ (31 числа) служить литургію въ  
градскомъ Успенско-Брусенскомъ женскомъ монастырѣ, гдѣ была  
ему обычная торжественная встрѣча. Съ благословенія его в—ва,  
монахини пропѣли по нотамъ херувимскую пѣсть и запричаст-  
ный стихъ, а все прочее пѣлъ чудовской—архіерейскій хоръ.  
По выходѣ изъ крестовоздвиженской церкви, владыка посѣтилъ  
келліи настоятельницы игуменьи Олимпиады († апр. 1873 г.), ку-  
шалъ чай и поѣхалъ обозрѣвать нѣкоторыя городскія церкви,  
напримѣръ Вознесенскую, посѣтилъ и загородный Староголут-  
винъ мужской монастырь, на устьѣ Москвы-рѣки; оттуда возвра-  
тятся въ половинѣ 2 часа пополудни въ дѣвичій монастырь из-  
волилъ кушать за монастырскою трапезой со всѣми сестрами;  
были тутъ и новоголутвинскій архимандритъ Тихонъ († фев.

1871 г.), соборный протоіерей и монастырскіе священники. Клирошанни пѣли въ продолженіе обѣда духовныя пѣснопѣнія. Владыка спрашивалъ игуменію, сидѣвшую за столомъ по лѣвую сторону его, объ обители и о сестрахъ; благодарилъ ее, по окончаніи трапезы, за порядокъ по церкви и монастырю, и регентшу хора монахиню П. за стройное, пріятное пѣніе; потомъ сказалъ регентшѣ: „покажи-ка ты мнѣ своего перваго дисканта“; и когда подошла къ нему монахиня, пѣвшая сопрано, благословивъ ее, сказалъ онъ: „ты поешь, какъ соловушекъ, гораздо лучше моихъ-то дискантовъ (то-есть архіерейскаго хора); нѣй, пой во славу Божию и будь здорова“; благословивъ и прочіихъ сестеръ—пѣвчихъ, каждую порознь, благостный, маститый архипастырь сказалъ игуменѣ: „какія онѣ все хорошия, и лица-то у нихъ какія благочестивыя!“ Съ такою отеческою ласкою оставилъ онъ обитель дѣвъ.

## 1869.

На праздникъ Пасхи (20 апр.), который владыка провелъ среди своей паствы, въ первый разъ являлся къ нему, какъ прихожанину, славить Христа причтъ Троицкой, что въ Троицкой церкви. Владыка—митрополитъ въ бѣломъ клобуцѣ, приложившись ко кресту, спросилъ священника: „какъ вы встрѣтили праздникъ?“— „Слава Богу, въ добромъ здоровьѣ“. Въ какой-то другой разъ, за болѣзнію приходскаго, былъ со святынею на Троицкомъ подворьѣ заштатный священникъ. На вопросъ: „какъ вы встрѣтили праздникъ?“ мѣстный діаконъ (братъ мой А. І. Б—кій) сказалъ владыкѣ: „слава Богу, радостно, только настоятель нашъ захворалъ“.— „А съ кѣмъ же вы теперь?“ (святитель уже плохо видѣлъ).— Съ священникомъ изъ пріюта графини Толстой, что въ Грузинахъ (Георгіевскій домъ пріарѣнія лицъ бѣднаго духовенства).— „Чѣмъ же боленъ вашъ священникъ?“— Онъ сломалъ ногу...— „Очень жаль вашего священника“, сказалъ святитель.

19 мая, въ отсутствіи его (владыка на Фоминой недѣлѣ отправился въ Петербургъ) праздновалось въ Москвѣ двухсотлѣтіе чудотворной Иверской иконы Божіей Матери<sup>\*)</sup>. Къ часовнѣ Иверской была пристроена обширная палатка изъ дерева и по-

\*) Подробнѣе см. въ Моск. Епарх. Вѣдом. 1869, № 21, стр. 9—11.

лотна, отдѣланная съ изящныхъ вкусомъ; надъ св. иконою сдѣлана богато украшенная временная сѣнь и возжено въ палатѣ новое многосвѣщное позлащенное паникадило, поступившее послѣ праздника въ собственность Перервинскаго монастыря, къ которому приписана Иверская часовня; полъ былъ усыпанъ сиренью и цвѣтами. Было угощеніе. Когда митрополитъ возвратился въ Москву (5 іюня), одинъ изъ распорядителей торжества покойный поч. гражд. Котовъ подавъ его в—ву, чрезъ посредство перервинскаго игумена Никодима, счетъ на 3.500 р., между тѣмъ какъ, давая согласіе на празднованіе юбилея, владыка былъ вполне увѣренъ, что всѣ расходы по этому предмету возьмутъ на себя граждане. Просмотрѣвъ счетъ, сказалъ онъ о. Никодиму: „что жъ дѣлать? Заплатить надо, а впередъ праздновать юбилей не надо; поучились“.

Въ воскресенье, 3 августа, совершилъ онъ въ Златоустовомъ монастырѣ литургію, предварительно освятивъ малымъ архіерейскимъ чиномъ Троицкую церковь, возобновленную съ придѣломъ во имя *Св. Иннокентія иркутскаго*. Благочестивое участіе въ обновленіи придѣла и въ рѣдкомъ торжествѣ обители приняли проживающіе въ Москвѣ иркутскіе граждане, лично извѣстные его высокопреосвященству, напр. А. К. Трапезниковъ, за особенное усердіе къ обители получившій въ благословеніе образъ Знаменія Божіей Матери (списокъ съ монастырской чудотворной иконы), съ собственноручною надписью митрополита Иннокентія на оборотной сторонѣ; И. Л. Медвѣдниковъ и В. Н. Басинъ († 29 янв. 1876 г.), пировавшій въ 1817 г. на свадьбѣ Іоанна Евсеевича Веніаминава, будущаго митрополита, замѣчательный любитель рѣдкостей письменныхъ, печатныхъ и другихъ <sup>4)</sup>. Принимая во вниманіе, что высокопреосвященный Иннокентій, пустынный житель, выросъ и подвизался до 70-ти лѣтъ, то-есть до самаго назначенія въ Москву, среди природы безыскусственной, простой,—съ благословенія его праздничный обѣдъ мы устроили

<sup>4)</sup> Въ февралѣ 1869 г. онъ сообщалъ мнѣ, для передачи О. М. Бодянскому, рукопись—Физику М. М. Сперанскаго, напечатана въ журналѣ: «Чтенія въ императорскомъ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ, 1871—1872. Еще двѣ полученныя отъ него малыя рукописи помѣщены въ Моск. Епарх. Вѣдом. 1882, № 49, стр. 523.

въ настоятельскомъ саду, гдѣ раскинутъ былъ продолговатый, пространный шатеръ, обтянутый парусиною; верхъ этого шатра поддерживали многочисленныя столбы обвитыя зеленыю. Погода была ясная и теплая. Владыка митрополитъ видимо былъ очень доволенъ и привѣтливо, съ свойственною ему простотою и любовью разговаривалъ со многими. Преосвященный Леонидъ сказалъ ему: „пріятна обитель; древній (настоятельскій) домъ, садъ дикій въ мое время (въ 1850 г., когда преосвященный въ санѣ архимандрита былъ настоятелемъ этого монастыря). Я углублялся внутрь себя и въ исторію обители“. Обратясь ко мнѣ, преосвященный сказалъ: „я думаю, вамъ очень пріятно служить въ обновленномъ храмѣ“.— На возобновленіе пожертвовано до 5.000 р., а всего издержано до 15.000 р. Во время возобновленія начатаго съ разрѣшенія преосвященнаго Леонида, отъ 21 марта 1868 г., подмостки внутри храма до самаго свода были поставлены въ 4-ре яруса. Поднявшись въ одинъ день (4 іюля 1868 г.) на нижній ярусъ для наблюденія за штукатурною уборкой стѣнъ и занявъ удобное мѣсто, я чрезъ нѣсколько минутъ, безъ всякой повидимому надобности отошелъ на два шага, и лишь только отошелъ, меня вдругъ осыпала чрезмѣрная пыль, какъ это на улицѣ бываетъ съ прохожими, при сильномъ порывистомъ вѣтрѣ, въ лѣтнюю сухую пору. Не понимая, чтѣ бы это значило, я обратился назадъ къ восточной сторонѣ, и вижу съ изумленіемъ: на томъ мѣстѣ, гдѣ я стоялъ прежде, лежитъ большой обрубокъ бревна, съ третьяго яруса проскочившій между досками, которыя рабочій передвигалъ, не то переворачивалъ тогда! „Мнѣ вѣрится, сказалъ я митрополиту, передавъ этотъ замѣчательный случай, что одинъ изъ седми Ангеловъ, уже тогда намѣченныхъ къ изображенію и нынѣ изображенныхъ въ куполѣ храма, сохранилъ меня отъ смертной опасности“.— „Слава Богу!“ отвѣчалъ владыка и присовокупилъ, что его поразила бѣдность сельскихъ церквей московской епархіи, которыя обозрѣвалъ онъ въ прошломъ году, часто нуждающихся въ самомъ необходимомъ. Кажется, въ томъ же (1869) году преосвященный Игнатій, епископъ могайскій, обозрѣвая епархію, прибылъ въ Коломну, потомъ въ Серпуховъ и Давидову пустынь, откуда въ Москву возвращался со мною гѣсомъ по такой дорогѣ, по которой проѣздъ бываетъ очень рѣдкій. Мы, выѣхавъ изъ гѣса, вдругъ пре-



сѣкли курскую желѣзную дорогу, никакъ не бывъ предварены (сторожа у окраины лѣса совсѣмъ не было), и видимъ по лѣвую сторону близившійся къ намъ пассажирскій поѣздъ. Мы чуть не заплатились жизнью, такъ какъ еле наша карета успѣла сойти съ полотна желѣзной дороги, какъ поѣздъ пронесся мимо насъ съ быстротою птицы. Совсѣмъ было налетѣть на насъ! Сильно испуганный кондукторъ махалъ руками и послѣ того, какъ уже не настояло въ томъ никакой надобности. Мы продолжали путь въ Кузьминки, а оттуда по шоссеиной дорогѣ на станцію Лопасню и затѣмъ съ поѣздомъ курской-же желѣзной дороги (она проведена въ косвенномъ направленіи) благополучно прибыли въ Москву. Владыка Иннокентій сказалъ преосвященному, по новоду грозившей намъ опасности: „радуюсь, что Господь сохранилъ васъ“.

### 1871—1872.

Въ данномъ отъ его высокопреосвященства, 9 апрѣля 1871 г. предписаніи изъяснено: „Указомъ Святѣйшаго Синода отъ 5 ноября прошедшаго 1870 года, № 2433, предоставлено мнѣ поручить, на время моего пользованія отъ глазной болѣзни, управленіе епархіальными дѣлами старшему изъ викаріевъ. Намѣреваясь въ настоящее время приступить къ лѣченію моей глазной болѣзни, я предлагаю консисторіи сдѣлать надлежащее распоряженіе, во исполненіе упомянутаго указа Святѣйшаго Синода; при семъ присовокупляю, что преосвященному викарію, епископу дмитровскому Леониду сообщено мною о семъ письменно“. Извѣстно, что лѣченіе было не на пользу, и владыка совсѣмъ лишился зрѣнія; о томъ въ первое время очень грустилъ и говаривалъ: „теперь пѣснь моя спѣта; пора, да, пора на покой“!

18 мая того же года исполнилось ровно 50 лѣтъ съ того дня, въ которой онъ возведенъ былъ въ санъ пресвитера. По случаю сего 50-лѣтія священства, владыкъ на Троицкомъ подворьѣ были представлены поздравительные адреса, между прочимъ, отъ нашей академіи, семинарій и училищъ. Владыка, тронутый до глубины души, позвалъ всѣхъ депутатовъ отъ наименованныхъ духовно-учебныхъ заведеній въ гостинную и сказалъ: „Я ученикъ не столько школы, или семинаріи, сколько ученикъ Божій“; затѣмъ вспоминалъ, какъ онъ учился въ семинаріи иркутской и

нечаянно поступилъ въ миссіонеры; живописалъ трудности и невзгоды, какія онъ переносилъ (ибо и трудностей перенесенныхъ воспоминаніе пріятно) во время миссіонерскихъ переѣздовъ: онъ много плавалъ по морьямъ и рѣкамъ, исходилъ и извѣдывалъ десятки тысячъ верстъ и на оленяхъ, и на собакахъ, и верхомъ на конѣ,—ночевалъ въ сугробахъ по два или по три дня и проч. Всѣ слушали его съ глубимъ вниманіемъ, „но,—прибавилъ онъ въ концѣ этой глубокотрогательной рѣчи, приложивши руку къ сердцу,—призываю во свидѣтели Бога, я никогда не ропталъ“. При этихъ словахъ его у нѣкоторыхъ изъ присутствующихъ навернулись слезы, сообщаетъ высокопетровскій архимандритъ о. Никифоръ. И вотъ когда судьбами Божиими великій труженникъ возведенъ былъ на святительскую кафедру первопрестольной столицы, то принялъ къ сердцу всѣ нужды и скорби проповѣдниковъ Евангелія въ далекіхъ краяхъ сибирскихъ, и пригласилъ добрыхъ людей соединиться въ особое общество для помощи этимъ смиреннымъ труженникамъ вѣры Христовой. Такъ основалось Православное миссіонерское общество, увѣнчавшее подвиги митрополита Иннокентія, открытое въ Москвѣ 25 января 1870 г.; сама благочестивѣйшая Государыня Императрица взяла его подъ свое покровительство, многіе члены Царской семьи, почти всѣ наши архипастыри стали его членами, а московскій первосвятитель—его предсѣдателемъ.

Владыка въ первый день св. Пасхи 16 апрѣля 1872 года, Высочайше пожалованный орденомъ св. апостола Андрея Первозваннаго, сказалъ о себѣ по этому случаю: „теперь буду я походить (не болѣе, какъ походить!) на митрополита Филарета“; но этотъ, какъ одна изъ самыхъ свѣтлыхъ личностей своего времени, превосходилъ его и геніальнымъ умомъ и широтой пастырской своей дѣятельности. Величіе было ему какъ бы свойственно, и въ немъ являлось особенно тогда, когда отлагалъ онъ весь блескъ, усвоенный его высокому сану, и являлся въ черной шерстяной одеждѣ инока, сіяя не звѣздами и алмазами.. Митрополитъ Иннокентій говорилъ о немъ въ другое время, что онъ былъ дѣвственникъ, и къ брачнымъ дѣламъ относился строго. Почтенный преемникъ его, охотно державшійся „московскихъ“, заведенныхъ Филаретомъ порядковъ, на которые и мы привыкли было смотрѣть, какъ на неизмѣнный законъ, благосклонно раз-

рѣшилъ мнѣ пользованіе архивомъ Троицкаго подворья, откуда я почерпнулъ не мало такихъ писемъ и резолюцій Филарета (напр. по училищнымъ дѣламъ), скопированныхъ секретаремъ его, какихъ въ архивѣ консисторскомъ нѣтъ вовсе. Не дозволялъ онъ только, за немногими исключеніями, оглашать резолюціи по дѣламъ учрежденнаго въ Лаврѣ духовнаго собора, и я почти не касался ихъ, какъ запретнаго плода. Онъ утратилъ, во время дальнихъ перѣздовъ, многія изъ писемъ къ нему высокопреосвященнаго Филарета.

30 мая 1872 г. исполнилось ровно два вѣка со дня рожденія Петра I, и посему древняя столица, въ Кремлѣ которой родился великій царь, свѣтло праздновала двухсотлѣтній его юбилей. Духовное торжество было ознаменовано крестнымъ ходомъ изъ Успенскаго собора по направленію къ Троицкимъ воротамъ, гдѣ на старомъ каменномъ мосту, перекинутомъ чрезъ садъ, былъ устроенъ павильонъ. По прибытіи въ означенному мѣсту, совершено митрополитомъ Инновентіемъ, въ присутствіи Великаго Князя Константина Николаевича, водоосвященіе, для окрошенія св. водой зданій политехнической выставки, расположенныхъ въ александровскомъ саду и кругомъ кремля. Потухшее зрѣніе митрополита заставило его на память изучить молитвы положенныя въ чинѣ малаго освященія воды: онъ, читая ихъ, ни разу не сбился, такъ что постороннему нельзя было догадаться, что онъ слѣпъ. На Златоустовой литургіи молитвы читалъ онъ, когда служилъ, тоже наизусть, кромѣ рядовыхъ двухъ, начиная съ молитвы о оглашенныхъ, каковыя молитвы читалъ ему вслухъ одинъ изъ сослужащихъ съ нимъ; много разъ и мнѣ доводилось. О. Гавріилъ, сынъ его, читалъ ему всѣ бумаги и письма, а это самое озабочивало преосвященныхъ викаріевъ въ перепискѣ съ митрополитомъ, чтобы сказанное ему по довѣренности какъ-нибудь не перешло къ другимъ. Память его съ утратой зрѣнія стала воспріимчивѣе и сильнѣе, въ чемъ не разъ и онъ признавался; онъ помнилъ названія городовъ, селъ, деревней. Владыка говорилъ мнѣ, что когда-то онъ посѣтилъ домъ Шереметевыхъ и видѣлъ, какъ благочестивая мать съ улыбкой любви заставляла ребенка класть земные поклоны предъ образами. Мальчикъ, творя поклоны, утиралъ рученной слезы отъ такого понужденія.

Возвращаюсь къ Златоустову монастырю. По обѣимъ сторонамъ св. воротъ его находились значительные, незастроенные участки земли; одинъ изъ нихъ, по правую сторону, засаженный яблонями, сдавался лѣтомъ въ аренду, въ другомъ былъ настоятельскій садъ. Объ этомъ хорошо зналъ митрополитъ Иннокентій съ той поры, какъ посѣтилъ названную обитель, имѣющую придѣльный храмъ во имя его ангела, и изволилъ обѣдать въ монастырскомъ саду. Однажды, когда я былъ у него по какому-то дѣлу, онъ обратился ко мнѣ съ вопросомъ: „что вы не строитесь? Вѣдь въ прежнее время жертвовали въ монастыри, а теперь потребуютъ съ монастырей, и вамъ стыдно будетъ, когда не будетъ у васъ, что пожертвовать!“ Я сослался на скудость средствъ, на что владыка возразилъ: „дамъ денегъ, только стройтесь“.—Когда же, нѣсколько времени спустя, представилъ я (въ 1871 г.) планъ на постройку дома, владыка благосклонно принялъ меня, вникнулъ въ дѣло и съ радостію сдѣлалъ распоряженіе—выдать мнѣ заимообразно сумму изъ Перервинскаго монастыря (20,000 р.) и сказалъ: „вотъ это хорошо!“ и затѣмъ внимательно слѣдилъ за постройкою. Въ сентябрѣ 1872 г. и по другую—лѣвую сторону св. воротъ начать постройкой такой же домъ, на что дано изъ Перервы 20,000 р. и изъ консисторскаго строительнаго капитала 15,000 руб. Новопостроенные (на пространствѣ 17 и 19 саж. длины, 7 и 8 саж. ширины) каменные двухъэтажные дома, на которые затрачено всего капитала 88,097 р. 39 к., доставляютъ нынѣ 10,000 р., а чистаго дохода до 7,000 р. Второй домъ вполне оконченъ былъ послѣ меня (въ 1874 г.).

### 1873.

7 января владыка назначилъ меня (на время отсутствія бого-явленскаго архимандрита Никодима, вызваннаго въ С.-Петербургъ) исправляющимъ должность благочиннаго необщественныхъ монастырей и Владычняго, что въ г. Серпуховѣ, съ его общиною сестеръ милосердія, учрежденною игуменьей Митрофаніей <sup>5)</sup>).

Переведенъ я, 13 іюля, настоятелемъ въ Высокопетровскій второклассный монастырь.

<sup>5)</sup> Покровская община съ отчисленіемъ (въ іюнь 1878 г.) отъ Владычняго монастыря, сдѣлана самостоятельной и управляется особою начальницей.

1874.

Въ іюлѣ мѣсяцѣ приступлено къ возобновленію Боголюбскаго соборнаго храма во вѣренномъ миѣ монастырѣ. Добрый владыка не только благословилъ на это святое дѣло, но и приказалъ съ отеческою заботливостію выдать изъ суммъ Перервинскаго монастыря заимообразно 5,000 р., въ дополненіе къ тѣмъ средствамъ, какія могъ почерпнуть я изъ текущихъ доходовъ Высокопетровскаго монастыря. Запасныхъ было не болѣе 2.000 р. и тѣ надлежало расходовать на поддержаніе вѣшняго благоустройства въ монастырѣ. Иногда деньги расходовались до малыхъ остатковъ: но, благодареніе Богу, въ такіе случаи совсѣмъ иногда нечаянно приходили; и замѣчалъ я это не разъ при возобновленіи Боголюбской церкви съ реставрированіемъ древнихъ иконъ и пятияруснаго иконостаса. „Говорятъ, хорошо отдѣлана“, сказалъ миѣ владыка (22 іюня 1877 г.). Кромѣ того, стараніемъ арендатора купца Васильева, значительно распространенъ въ длину, съ наложеніемъ третьяго этажа, каменный большой монастырскій домъ на углу Петровки и Страстнаго бульвара (1874 г.). Внизу братскаго корпуса построены другимъ арендаторомъ г. Ланге торговые магазины, числомъ 11 (1876 г.). Владыка разрѣшилъ (30 декабря 1877 г.) выдѣлять изъ арендныхъ денегъ до 1,500 р. въ пользу настоятеля и братіи, сказавъ, что „со временемъ можно будетъ пустить (этотъ выдѣлъ) шире“.

Въ октябрѣ 1874 г. начался судебный процессъ по несчастному дѣлу, въ которое была впутана игуменья Митрофанія; но еще до начатія сего процесса, поставившій лѣса и кирпича на Повровскую общину—купецъ И. И. Поповъ представилъ владыкѣ счетъ на 60,000 руб. и умолялъ, вѣраине нуждаясь въ деньгахъ (онъ заложилъ свой огромный на Софійскъ домъ, мнѣмъ Кокорева, и долженъ былъ внести въ Кредитное общество значительную сумму денегъ), дать ему на самый непродолжительный срокъ хотя половину этой счетной суммы. Владыка—милостивая душа велѣлъ дать ему 30,000 р. изъ Перервинскаго монастыря; но какъ, не смотря на многократныя напоминанія, денегъ онъ не возвращалъ, владыка на этотъ разъ поставившій себя, какъ епископъ, выше житейскаго, самъ уплатилъ ихъ въ монастырь,

сказавъ игумену Никодиму: „не хочу умирать въ долгу. *Господь даде, Господь и беретъ назадъ*“<sup>6)</sup>.

За устраненіемъ матери Митрофаніи (по указу консисторіи отъ 11 октября 1873 г.) отъ управленія Владычними монастыремъ и общиною, вся тягота бѣдной обители лежала долгое время на плечахъ назначен монахини Ангелины, она отъ страха и скорби упадала духомъ. Въ это критическое время митрополитъ являлся для нея ангеломъ утѣшителемъ, поддѣрживая ея духъ своими простыми, но сильными, могучими словами; и когда она просила у него, какъ единственной отрады, дозволить ей подать на покой, онъ говаривалъ: „рано, рано, вѣдь это ты просишься только наканунѣ (твоего игуменства); погоди еще, потрудишься надо“; и по времени назначилъ ее (21 июня 1878 г.) въ настоятельница въ воломенскій Брусенскій монастырь. „Что чувствую въ душѣ къ памяти незабвеннаго святителя, писать она ко мнѣ, того не умѣю и не смогу передать словесно на бумагу; это только извѣстно пусть будетъ Богу, да моей душѣ“.

Задняя (западная) въ Перервинскомъ монастырѣ ограда въ 32 саж., прежде обнесенная деревяннымъ тыномъ, была въ 1873 или 74 г. сложена изъ кирпича рѣшетчатая — крестами. Кто-то не одобрилъ ее владыкѣ относительно матеріала, и вотъ прохаживаясь однажды въ перервинскомъ монастырскомъ саду, возлѣ новой ограды, онъ слѣпой пробовавъ руками кирпичъ (въ крестахъ) говоря о. Никодиму: „хорошъ, хорошъ. Напрасно сказали мнѣ, что плохой кирпичъ“.

День своихъ именинъ (26 ноября 1874 г.) владыка, по своему нездоровью, провелъ не въ Петербургѣ, куда не могъ отправиться раньше 13 декабря, но въ Москвѣ; никого не принималъ, и только вечеромъ могли посѣтить его на Троицкомъ подворьѣ преосвященные викаріи, благочинный монастырей (разумѣю себя) да еще прибылъ при насъ высокопреосвященный Димитрій, переведенный на ярославскую кафедру. Насъ радушно угощали чаемъ и фруктами. Шелъ оживленный разговоръ, обращенный на предметы серьезные. „Проповѣдь была бы, говорить архіепископъ Димитрій, орудіемъ партій, еслибъ касалась вопросовъ

<sup>6)</sup> Поповъ былъ послѣ судимъ по дѣлу о скопинскомъ банкѣ и приговоренъ къ ссылкѣ на поселеніе.

политическихъ и социальныхъ. Въ политикѣ есть партіи. — *Кто мя постави судію* (Лук. 12, 14)? Господь показалъ, какихъ предметовъ должна касаться проповѣдь<sup>7)</sup>... Преосвященный донской Платонъ, нынѣ митрополитъ кіевскій, предложилъ Св. Синоду: „возможно ли соборное служеніе священниковъ безъ діакона?“<sup>8)</sup>. „У униатовъ въ такомъ случаѣ одипъ (изъ священниковъ) надѣваетъ діаконскій стихарь: plus habet minus“, сказалъ преосвященный Димитрій. Владыка Иннокентій находилъ возможнымъ и у насъ соборное служеніе священниковъ безъ діакона: „я взгляду, говорилъ онъ: „благословенно царство“ и эктению, другую эктению — другой и т. д. Провожая архіепископа, онъ сказалъ: „если умру, пріѣзжайте похоронить меня“. — „Я надѣюсь къ вамъ въ гости“ (пріѣхать), отвѣчалъ преосвященный Димитрій, нѣсколько смущенный, а затѣмъ, понизивъ голосъ, сказалъ тихо протоіерею — сыну митрополита: „берегите его, онъ намъ дорогъ“.

## 1875.

Владыка писалъ ко мнѣ изъ Петербурга: „я не понимаю, почему вы устраняете себя отъ принятія монастыря (Страстного, который должна была сдать Валерія игуменія, по случаю перемѣщенія, согласно ея желанію, въ Таврическую епархію). Впрочемъ, въ принятіи вы будете не одни; тутъ будутъ казначея и другіе свидѣтели. Во 2-хъ вы не можете подлежать никакой ответственности. Принимайте, безъ излишнихъ притязаній, только то, что будутъ вамъ сдавать; а чего не окажется по документамъ и описямъ, о томъ требуйте объясненій на словахъ, — а въ значительныхъ вещахъ, на бумагахъ, — которыя вы, по окончаніи пріемки, и представите преосвященному Леониду, вмѣстѣ съ своими замѣчаніями. Иннокентій м. московскій. Февраля 26 д.“.

По возвращеніи изъ Петербурга (5 апрѣля), онъ желалъ знать теченіе доходовъ, т.-е. возрастаніе или упадокъ ихъ въ каждомъ

<sup>7)</sup> Митрополитъ Финарегъ писалъ къ архимандриту Антонію (письмо 1498) «трудно слову церковному вступить въ политическую сферу, не соступя съ поприща духовнаго. Но вступивши на сей путь однажды, окажется нѣкоторая необходимость продолжать идти по немъ, и могутъ даже повлечь, куда неудобно слѣдовать»...

<sup>8)</sup> Вопросъ этотъ не новъ. См. «Моск. Епарх. Вѣдом.» 1871, № 27, стр. 264.

монастырѣ и причины упадка, если таковой окажется. Съ этою цѣлью затребовалъ отъ меня сравнительную за послѣднія 10 лѣтъ вѣдомость о доходахъ монастырей: отъ продажи свѣчей въ церк-вахъ и свѣчныхъ огарковъ, просфоръ, отъ сбора въ кошелекъ, отъ земляныхъ угодій и пр. Владыка оригинально убѣждалъ меня не говорить о чемъ-то никому прежде времени: „если скажете одному подъ секретомъ, тотъ скажетъ другому по секрету, дру-гой третьему: то знать будутъ, повидимому. III—трое (причемъ владыка сложилъ три пальца своей руки), а на самомъ дѣлѣ 111—сто одиннадцать“.

5 іюня, во исполненіе консисторскаго указа, донесено его вы-сокопреосвященству, что произведена мною въ Высокопетров-скомъ монастырѣ, совмѣстно съ казначеемъ, крайне трудная пріемка ризничныхъ вещей, пожертвованныхъ для церквей воз-соединенныхъ униатскихъ приходовъ Холмской епархіи москов-скими церквями. Нѣкоторыя изъ пожертвованій не новыя, но прочныя и могутъ быть употребляемы. На пересылку оныхъ куда слѣдуетъ (означенныя вещи заключались въ 15 ящикахъ, вѣсомъ 78 пудовъ 6 фунтовъ), потребныя деньги 78 р. владыка велѣлъ выдать изъ суммъ московской казены.

8 сентября, въ праздникъ Рождества Пресвятыя Богородицы, освящено красивое каменное, трехъэтажное зданіе Донскаго ду-ховнаго училища, перестроенное, по благословенію и милости архипастыря, со всѣми удобствами какъ для учениковъ обще-житія, такъ и для приходящихъ. При этой перестройкѣ (въ 1874 и 1875 гг.) владыка Иннокентій давалъ много полезныхъ прак-тическихъ указаній бывшему тогда смотрителю училища собор-ному іеромонаху Ниніеору. Однажды, при разговорѣ о томъ, какое лучше употребить отопленіе въ училищѣ,—когда смотри-тель просилъ позволенія устроить духовое, то владыка замѣтилъ на это: „а почему не отопленіе посредствомъ голландскихъ пе-чей?“ Смотритель отвѣчалъ, что при первомъ будетъ соблюдаться большая чистота въ училищѣ. — „Какъ же, возразилъ владыка, а развѣ ученики не будутъ дѣлать грязь и нечистоту и при ду-ховомъ отопленіи? Это такой возрастъ, въ которомъ не удер-жишь дѣтей отъ бѣганья по классамъ и лазанья по партамъ“. Впрочемъ все-таки разрѣшилъ онъ ввести въ училищѣ отопленіе духовое.



Разсказываютъ объ одномъ ставленикѣ, что много разъ просился онъ во діакона въ Москву, наконецъ былъ опредѣленъ, но еще не зная о томъ, явился на Троицкое подворье излить всю свою скорбь по поводу прежнихъ неудачъ. Владыка, выслушавъ его, кротко отвѣчалъ: „твое дѣло сдано (съ порученіемъ посвятить во діакона) къ преосвященному Леониду. Къ нему и отправься. Да вотъ что, присовокупилъ маститый іерархъ, ты студентъ семинаріи, я тоже; со мной-то можно, мы равны, а преосвященный Леонидъ—магистръ академіи, съ нимъ не горячися“. Какія это чудныя—смирныя слова!).

Священникъ одной московской церкви просилъ митрополита отмѣнить резолюцію преосвященнаго Леонида, который опредѣлилъ псаломщика къ той церкви по своему личному усмотрѣнію, а не избраннаго прихожанами, и уважить просьбу прихожанъ, чтобъ они не считали себя обиженными. „Не могу: развѣ я вашихъ прихожанъ прикащикъ?2“ сказалъ святитель, и отпустилъ его съ благословеніемъ.

Священникъ Николаевской (въ Тагангѣ) церкви жаловался митрополиту, по совѣту о. благочиннаго, на своего нетрезваго дьячка, что въ храмѣ онъ ведетъ себя безчинно. „Давно ли онъ сильно пьетъ?“ — Давно. — „Чтожь вы долго молчали, не доносили?“ — Да я, отвѣчалъ священникъ, недавно только въ этотъ санъ (посвященъ 8 мая 1875 г.).—„А, это значитъ: *отцы ядоша кислая, а зубы дѣтjemъ оскоминишася!*“ (Іер. 31, 29), сказалъ мудрый владыка. Виновный дьячекъ былъ отрѣшенъ отъ мѣста. Тотъ же священникъ (нынѣ при церкви Ваганьковскаго кладбища) съ старостою церковнымъ — дворяниномъ просилъ его высокопреосвященство, дабы пѣніе воскресныхъ и праздничныхъ литургій въ ихъ церкви разрѣшено было воспитанницамъ приходской городской школы: пѣніе дѣвицъ, какъ они узнали, вводится въ сельскихъ церквахъ. Владыка сказалъ: „Москва есть самая старинная деревня, и потому она должна держаться по преимуществу порядковъ старыхъ“. Продолжая разговоръ, сказалъ онъ, съ улыбкой: „женскіе пискливые голоса могутъ со временемъ надѣсть вамъ; захотите послѣ присоединить къ нимъ

2) Подобный разсказъ, значительно переначенный, см. въ книгѣ: «Инокентій м. московскій» Ивана Барсукова. М. 1883, стр. 658—659.

мужскіе голоса, и выйдетъ непорядокъ“. Блага простая истина паче высшей мечты. На замѣчаніе старосты, что жена его, какъ попечительница школы, будетъ наблюдать строго за порядкомъ и благоприличіемъ хора, — „все это такъ, сказалъ владыка, это при васъ, при вашей жизни, а можно ли ручаться за будущее? Нѣтъ, нѣтъ не разрѣшаю“.

Въ привѣтственной рѣчи преосвященному Леониду, назначенному неожиданно для него самого архіепископомъ ярославскимъ и ростовскимъ, одинъ изъ членовъ московскаго духовенства сказалъ между прочимъ (17 іюня): „провожая васъ въ другую епархію, ваши многочисленные почитатели утѣшаютъ себя надеждою, что и оттуда вы будете свѣтить имъ своимъ духовнымъ свѣтомъ“. — „Какъ же не свѣтить ему изъ Ярославля? Вѣдь онъ святой!“ говорилъ мнѣ, по поводу вышеприведенныхъ словъ, митрополитъ. Сочинитель рѣчи, конечно, и не думалъ сравнивать его съ преподобнымъ Сергіемъ, духъ котораго проникаетъ собою какъ Лавру имъ рожденную, такъ и страну ростовскую, его породившую, такъ и всю землю Русскую.

### 1877.

На благоусмотрѣніе митрополита препровождено было въ Петербургъ (въ февралѣ) слѣдующее мнѣніе, требуемое отъ него указомъ Св. Синода, изложенное мной совмѣстно съ членомъ консисторіи протоіереемъ І. Н. Рождественскимъ.

„1) По письменному показанію бывшаго настоятеля Никольскаго греческаго монастыря въ Москвѣ, архимандрита Аванасія, сообщенному имъ въ канцелярію московской консисторіи 12-го апрѣля 1875 г., отношенія сего монастыря къ Иверскому афонскому заключаются въ томъ, что избранный соборомъ Иверскаго монастыря, для управленія Никольскимъ въ Москвѣ, посылается сюда на шестилѣтній срокъ вмѣстѣ съ братією, назначаемою имъ самимъ изъ монашествующихъ Иверской обители. Ему, какъ настоятелю — архимандриту, предоставляется хозяйственное распоряженіе здѣшнимъ монастыремъ, сборъ доходовъ и расходованіе суммъ на содержаніе себя, братіи и обители, и отсылка остатковъ въ Иверскій монастырь съ представленіемъ,

по возвращеніе его на Аѳонъ съ братіею, отчета всѣхъ его дѣйствій и распоряженій <sup>10)</sup>.

2) Издавна установившіяся отношенія Никольскаго монастыря въ Москвѣ къ Иверскому на Аѳонѣ хотя не представляютъ особенныхъ неудобствъ для обоихъ монастырей, сколько это извѣстно, и для епархіальнаго начальства, но едва ли можно такіе же отношенія установить между Новоаѳонскимъ монастыремъ на Кавказѣ и Пантелеимоновымъ русскимъ на Аѳонѣ, потому что Новоаѳонскій Симоно-Канонитскій монастырь учреждается на Кавказѣ съ другою цѣлю, чѣмъ Никольскій греческій въ Москвѣ, и потому долженъ быть поставленъ въ другихъ условіяхъ. По цѣли своего учрежденія онъ имѣетъ быть рассадникомъ и воспитателемъ миссіонеровъ и педагоговъ, и въ нѣкоторой степени цивилизаторомъ полудикаго племени, среди котораго онъ устроится, и руководителемъ его въ необходимыхъ ремеслахъ и сельскомъ хозяйствѣ. Миссіонерская и просвѣтительная дѣятельность, назначаемая ему, не можетъ быть ведена успѣшно при періодической перемѣнѣ всего личнаго состава этого монастыря одновременно, какъ это принято въ Никольскомъ греческомъ монастырѣ. Для успѣха миссіонерской и педагогической дѣятельности нужна опытность въ дѣлѣ, приобретаемая многими годами, и знакомство съ особенностями лицъ, на которыхъ обращена дѣятельность, вслѣдствіе чего личный составъ Новоаѳонскаго монастыря долженъ быть постоянный, in concreto несмѣняемый, и только чапо временамъ, по требованію надобности пополняемый и въ стяхъ измѣняемый. Отчетность его, при прогрессивно расширяющейся его миссіонерской и педагогической дѣятельности, должна быть ежегодная, по невозможности предварительно установить норму расходовъ и доходовъ. Притомъ здѣсь требуется полное матеріальное обезпеченіе этой дѣятельности отъ Пантелеимонова монастыря, по крайней мѣрѣ, въ началѣ ея, потому что въ странѣ полудикой нельзя рассчитывать на мѣ-

<sup>10)</sup> Духовенство иностранныхъ православныхъ подворій (не исключая и Никольскаго греческаго монастыря), доколѣ пребываетъ въ Россіи, состоитъ въ отношеніи благочинія церковнаго и нравственности, по принятому порядку, подъ наблюденіемъ мѣстной епархіальной власти. Указъ Св. Синода отъ 25 янв. 1849 г., № 179.

стныя случайныя средства. Правильность же этой дѣятельности должна быть подчинена мѣстной епархіальной власти, наблюдающей чрезъ посредство Совѣта миссіонерскаго общества на Кавказѣ.

Владыка согласился съ этимъ мнѣніемъ.

### 1878.

Въ январѣ представлена мной его в—ву (въ Москвѣ) подробная вѣдомость о расходахъ штатныхъ монастырей на военныя нужды, съ показаніемъ и другихъ заслугъ, оказанныхъ ими въ послѣднюю войну (по 1 января того же года). Владыка пожертвовалъ на военныя издержки лично отъ себя 1,000 р.

Въ храмовой на Перервѣ праздникъ святителя Николая, 9 мая, при архіерейскомъ тамъ служеніи митрополита Иннокентія, проповѣдь говорилъ учитель перервинскаго духовнаго училища Я. В. Розановъ на тему одного изъ евангельскихъ блаженствъ. Послѣ служенія, во время закуски, владыка спросилъ: „здѣсь ли смотритель“ (того же училища)? и когда о. смотритель соборный іеромонахъ Никифоръ отвѣчалъ, что здѣсь онъ, в—ный велѣлъ съѣсть ему возлѣ себя и сталъ спрашивать о содержаніи произнесенной на литургіи проповѣди. Разговоръ, между прочимъ, коснулся обстоятельствъ перенесенія мощей св. Николая, и владыка сказалъ въ заключеніе: „вотъ именно съ этого-то и нужно было начать проповѣдь“!

8 сентября, въ праздникъ Рождества Пресвятыя Богородицы, митрополитъ съ утреннимъ повѣздомъ курской желѣзной дороги прибылъ въ загородный Николо-Перервинскій монастырь (ради митрополита повѣздъ на этотъ разъ останавливался противъ самаго монастыря) и малымъ чиномъ освятилъ обновленный иконописью соборный храмъ. Кадилъ онъ только алтарь и иконостасъ, передавъ каженіе храма мнѣ, и въ то самое время, когда я продолжалъ кадить, онъ у престола выслушалъ молитву на освященіе храма, прочитанную архимандритомъ Веніаминомъ. За литургіей, во время чтенія Евангелія, почувствовалъ онъ изнеможеніе и надлежало его нѣсколько минутъ поддерживать: впрочемъ совершилъ литургію. Пѣлъ чудовской хоръ не въ церкви только, но и за праздничнымъ обѣдненнымъ

столомъ въ архіерейскихъ покояхъ. Въ числѣ гостей былъ православный англичанинъ г. Гаррисовъ (бывшій викарный священникъ въ Лондонѣ), умный и образованный. Владыка велъ разговоръ съ нимъ чрезъ посредство переводчика—смотрителя перервинскаго училища соборнаго іеромонаха Никифора, которому изволилъ по окончаніи обѣденнаго стола сказать: „вотъ вы хорошо говорите по англійски, а все не такъ, какъ говорить настоящіе англичане въ Америкѣ“!

Въ началѣ октября, почувствовавъ легкое нездоровье, маститый владыка слегъ въ постель на 1½ часа, но въ слѣдующее воскресенье (8 числа) участвовалъ въ крестномъ ходѣ вокругъ Кремля, установленномъ въ память освобожденія Москвы въ 1812 г. отъ нашествія французовъ. День былъ прекрасный. Народъ православно-русскій восхищался, взирая на иконы Божіей Матери: Благовѣщенія, что изъ Устюга, Владимірскую и Иверскую, несомыя какъ бы ангелами по воздуху. Небо и земля ликовали.

12 октября высокопр. митрополитъ сказалъ мнѣ, какъ члену консисторіи: „у насъ (въ монастыряхъ) много строителей, мало игуменовъ“. Заговоривъ объ осенней погодѣ, сказалъ: „ложка дождя ведро грязи—осенью, а весной напротивъ“. Въ дальнѣйшемъ разговорѣ онъ объяснялъ мнѣ внутреннее устройство фисгармонки, которою занимался я, и предлагалъ мнѣ составить краткую псалтирь для дѣтей. По вечерамъ онъ выѣзжалъ для прогулки.

30 числа того же мѣсяца донесъ я словесно архипастырю, что наканунѣ, въ воскресенье, во время благовѣста къ вечерней службѣ, вошелъ въ Сергіевскую Петровскаго монастыря церковь молодой, прилично одѣтый человекъ и постоявъ нѣсколько минутъ у западной стѣны, быстро проныгъ въ придѣльный (на правой сторонѣ церковной трапезы) алтарь, гдѣ сложившись, началъ было растегивать престольную одежду съ восточной стороны. На вопросъ слѣдившаго за нимъ, незамѣтно для него самаго, пономаря Ильинскаго: зачѣмъ онъ дѣлаетъ это?“ отвѣчалъ; „хочу достать вещь, безъ которой долженъ я умереть съ голода“. Не думалъ ли на самомъ дѣлѣ онъ скрыться подъ престоломъ съ цѣлью ночнаго грабежа? Выведен-

ный изъ храма и задержанный монастырскими служителями, онъ преданъ былъ въ руки полиціи, при чемъ назвалъ себя полякомъ Зенковичемъ. „Какой богомолецъ пришелъ къ вамъ“! сказалъ мнѣ владыка; „слава Богу, что не похитилъ ничего; но какъ покушеніе на то было, то донесите (письменно) въ консисторію“. Назвавшійся полякомъ вскорѣ уличенъ въ ограбленіи, 5 октября, кафедральнаго въ г. Смоленскъ собора. Дѣло о немъ производилось въ смоленскомъ окружномъ судѣ, куда (въ сентябрѣ 1879 г.) являлся въ качествѣ свидѣтеля и пономарь Ильинскій, нынѣ казначей Спасо-Андроніева монастыря іеромонахъ Димитрій.

31 октября владыка выѣзжалъ для вечерней прогулки. Въ каретѣ случился съ нимъ приступъ глубокаго обморока. На постели придя въ себя, онъ не могъ уже вспомнить, что ватадся въ этотъ вечеръ. На другой день врачи (В. И. Рахмановъ и Гильдебрандтъ) не допускали къ нему почти никого.

7 ноября стало извѣстно, что владыка вызывается въ С.-Петербургъ для присутствованія въ Св. Синодѣ. Пародъ тѣмъ, 5 числа, казался онъ почти здоровымъ и шутилъ, спрашивая меня: „кто дражайшій въ Москвѣ“ (изъ докторовъ)? Непогода потомъ сильно вліяла на него; жаловался онъ на головную боль и на отрыжку, говоря, что ему ремень нуженъ. Понятно, въ такомъ состояніи онъ колебался, ѣхать ли въ Петербургъ? Кто-то сказалъ ему: „поѣзжайте: канцлеръ Горчаковъ не моложе васъ лѣтами, но не отказался быть на конгрессѣ“ (берлинскомъ, открытомъ въ іюнь того же года), и владыка предполагалъ отправиться чрезъ нѣсколько дней (именно 23 числа), если позволитъ здоровье, но съ 10 или 11 числа почувствовалъ себя хуже, и въ понедѣльникъ 13 числа, по причинѣ частыхъ приливовъ къ головѣ и сердцу, впадалъ онъ въ забвеніе; всенощная была въ его келліяхъ, а не въ крестовой церкви; святитель потомъ исповѣдался и провелъ ночь спокойно. На другой день (14 число), во время литургіи приобщился въ алтарѣ св. Таянъ, хотя и не служилъ; вечеромъ принялъ преосвященнаго Алексія (викарія) и меня, нижайшаго, въ гостиной. Скоро вошелъ при насъ и преосвященный Амвросій, поклонившійся митрополиту „въ ноги“ за то, что началъ больной поправляться здоровьемъ. Подали

чай, и зашла рѣчь о образованіи Общества любителей церковнаго пѣнія (открыто 26 апр. 1881 г.). Во время чтенія преосвященнымъ Амвросіемъ имъ же составленнаго устава этого общества, митрополитъ прилежъ на диванъ. Былъ необыкновенно миренъ, спокоенъ, благодушенъ. Вопросъ о томъ, допускать ли женщинъ—членовъ общества къ хорошему пѣнію, рѣшенъ былъ въ отрицательномъ смыслѣ. Врачъ Рахмановъ (онъ и хорошій врачъ, и добрый человекъ † 11 окт. 1885 г.), войдя, похвалилъ владыку за то, что „благоразумно провелъ этотъ день, а что вспотѣлъ — это добрый признакъ“.

26 ноября, въ день своего тезоименитства митрополитъ Иннокентій съ спокойнымъ и смиреннымъ лицомъ пріобщился въ алтарь, но не служилъ и поздравителей не принималъ. Членъ синодальной конторы преосвященный Алексій (Новоселовъ), прибывшій изъ Донскаго монастыря, записалъ свое имя въ настольную книгу, какъ и прочіе. Дѣла по епархіальному управленію владыка московскій удержалъ за собой немногія только, которыя должны посылаться въ Св. Синодъ, предоставивъ рѣшеніе прочихъ дѣлъ своимъ викаріямъ.

## 1879.

По случаю кончины В. І. Скороходова, священника при церкви Покровской общины, изъ кандидатовъ петербургской академіи († 14 фев. 1879 г.), владыка спрашивалъ меня: нуженъ ли для общины старшій священникъ съ академическимъ образованіемъ? При общинѣ, отвѣчалъ я, есть училище для дѣвѣтъ (нынѣ общеобразовательная VI классная школа); преподаваніе ведется по программѣ епархіальныхъ женскихъ училищъ, и за ходомъ его старшій священникъ долженъ надзирать. „Надобно, присовокупилъ я, умѣлою рукою поддержать училище, да и самую общину, которую вы же, святой владыка, спасли (денежнымъ пособіемъ) отъ крушенія“. Назначенъ былъ туда наставникъ полтавской семинаріи І. Θ. Мансветовъ, магистръ московской академіи.

Марта 20 владыка послалъ за врачомъ. Дѣловыя бумаги принималъ не самъ лично, а домашній его секретарь г. Ренскій.

Марта 22. Святитель утромъ принималъ ректора академіи архимандрита Михаила, на самое короткое время, и сказалъ, прощаясь съ нимъ: „богіе не увижусь съ вами“, что и сбылось. Однако о. ректоръ пожелалъ представиться ему на праздникъ пасхи. „Милости просимъ“, отвѣчалъ болѣзненный владыка. 24 марта могъ написать двѣ краткія резолюціи. Въ полученіи жалованья росписываясь въ нововведенной на этотъ годъ книгѣ, сказалъ, что дѣлаетъ это въ первый и послѣдній разъ. Онъ мирно и съ преданностію возлѣ Божіей переносилъ свою долгую болѣзнь. Съ 25 числа къ трудному дыханію его, по причинѣ отека въ лѣвомъ легкомъ (*vitiū cordis*), присоединилосъ бессонница, потеря аппетита и неизбѣжный упадокъ силъ. Настала страстная седмица, въ продолженіе которой святитель истинно *приобщался Христовымъ страстямъ* (1 Пет. 4, 13). Въ великій понедѣльникъ онъ со слезами на глазахъ принималъ въ свое покои чудотворную Изверскую икону Владычицы и предстательницы христіанскаго рода, Божіей Матери: Она, стоя у престо Сына своего и Бога (Іоан. 19, 25), съ душою пройденною оружіемъ скорби (Лук. 2, 35), пострадала болѣе всѣхъ мучениковъ. Во вторникъ надъ больнымъ, по его желанію, таинство елеосвященія торжественнымъ чиномъ совершили преосвященные Амвросій и Алексій съ двумя архимандритами (мною и чудовскимъ намѣстникомъ), съ двумя протоіереями (І. Н. Рождественскимъ и С. І. Зерновымъ) и соборнымъ іеромонахомъ — экономомъ подворья Арсеніемъ. Молились мы въ образной (она въ то время слѣдовала за гостининой комнатою), но больнаго владыку помазывали св. елеемъ поочередно въ смежной комнатѣ, по лѣвую сторону образной: онъ въ креслахъ, возлѣ своего одра сидѣлъ облаченный въ мантию, съ горящимъ свѣтильникомъ въ правой рукѣ; потупивъ очи свои долу, а умъ устремивъ къ Богу, онъ молился внутренне, окруженный родными. Въ заутреню, кромѣ пѣвчихъ, постороннія лица были изъ крестовой церкви, по окончаніи всенощной. Владыка послѣ елеосвященія собиралъ послѣднія свои силы, чтобы сказать умиленно: „простите меня, епископы и братія, здѣсь находящіеся и въ другихъ мѣстахъ“. Трогательно было мое прощаніе со владыкой, которому и я послужилъ въ болѣзни. Когда я подошелъ къ нему, наименовалъ



себя, смиренномудрый іерархъ, сказавъ мнѣ: „простите“, поцѣловался съ мной и благословилъ меня, равно и другихъ священнослужителей, пѣвчихъ, секретаря и всѣхъ, кто ни подходилъ къ нему. Ночь провелъ онъ покойнѣе и на другой (великая среда), казалось, чувствовалъ себя лучше, но всѣ мысли его, всѣ желанія и надежды перенеслись въ загробный міръ. Въ великій четвергъ послѣ обѣдни, начатой въ 2 часа утра, причастившись святыхъ Таинъ, онъ просіялъ въ лицѣ и отъ глубины благодарной души произнесъ: „слава Тебѣ Боже, слава Тебѣ Боже, слава Тебѣ Боже!“ Въ ночь на великій пятокъ стало ему хуже и съ 12 часовъ этого дня (полдень) началъ онъ, вслѣдствіе сильнаго стѣсненія въ груди, безпокойно метаться. „Владыка! благословите“, сказалъ, цѣлуя руку его, московскій генералъ-губернаторъ князь В. А. Долгоруковъ, но не могъ онъ ни благословлять, ни отвѣчать, потому что впалъ въ забытіе. Во время вечерни, у болѣзненнаго одра его, по собственному его желанію, былъ прочитанъ канонъ на исходъ души, послѣ чего владыка перекрестился охладѣвшею рукою и проговорилъ безропотно: „буди воля Божія!“ Это были послѣдніе слова его, такъ какъ все остальное время онъ молчалъ и только тяжело дышалъ. Вотъ настала пора и окончанія земныхъ страданій іерарха и упокоеніе его тамъ, гдѣ *ни плача, ни сомла, ни болѣзни не будетъ таму* (Апок. 21, 4). Новоапостольскій высокопреосвященный Иннокентій очутилъ отъ трудовъ своихъ (14, 18) и тяжелой болѣзни въ 2 часа 45 минутъ по полуночи, *въ есминую субботу* — въ какой благословенный день! ибо въ сей день Господь нашъ пребывалъ въ усопшихъ. Минуло ровно десять лѣтъ, какъ она лишилась (31 марта 1879 г.) своего первосвятителя, прибывшаго изъ Благовѣщенска въ Москву тоже въ субботу, возлюбленнаго въ простотѣ своей и мирнаго со всѣми по нравственному характеру и потому, что онъ, будучи ко всѣмъ отечески ласковъ и любвеобиленъ, отклонялъ праздное слово и не придавалъ значенія анонимнымъ хартіямъ.

Тѣло въ Бозѣ почившаго митрополита было облачено въ священныя ризы блага глаза. Положеніе въ кипарисный гробъ и выносъ тѣла въ придѣлъ крестовой церкви, а въ настоящемъ храмѣ была св. плащаница, совершены въ 8 часовъ вечера того же дня, съ участіемъ обонхъ преосвященныхъ викаріевъ и въ

присутствіи генераль-губернатора. Настало свѣтлое воскресенье: вѣрилось, что и отшедшій святитель *прешелъ* уже, по обѣтованію Господню, *отъ смерти въ жизнь* (Іоан. 5, 24), что на небѣ съ восторгомъ *зритъ* воскресшаго Христа—Солнце правды, и самое это кажущееся торжество смерти теряло свой мрачный видъ. Но грустно было, что праздникъ Воскресенія, радостнѣйшій и торжественнѣйшій изъ всѣхъ христіанскихъ праздниковъ, мы проводили безъ участія возлюбленнаго нашего отца и архипастыря — осиротѣлы! Преосвященный Амвроіій, принявшій послѣдній вздохъ его и блѣдный отъ утомленія и глубокой нечачи, священнодѣйствовалъ въ первый день праздника въ большомъ Успенскомъ соборѣ. На Троицкомъ подворьѣ литургію въ крестовой церкви, съ пѣніемъ: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ*, совершали: въ первый день Пасхи преосвященный Іоаннъ, въ свѣтлый понедѣльникъ—преосвященный викарій Алексій, и онъ же служилъ панихиды въ этотъ день, молясь о доброй душѣ чтимаго архипастыря; а на предыдущихъ панихидахъ тотъ и другой викарій были оба, при многочисленномъ стеченіи гражданъ. Лицо и руки усопшаго владыки по времени были закрыты пеленою и покрывцами.

Прибыли въ Москву въ свѣтлый понедѣльникъ: заврскій намѣстникъ, достопочтенный архимандритъ Леонидъ съ архидіакономъ (нынѣ іеромонахомъ) Товіей и ректоръ академіи архимандритъ, впоследствии епископъ курскій Михаилъ, желавшій (см. 22 марта) посѣтить владыку на праздникъ. Во вторникъ 3 числа апрѣля, въ 11 часовъ утра прибылъ изъ С.-Петербурга назначенный Св. Синодомъ для совершения погребенія усопшаго высокопреосвященный Макарій, архіепископъ литовскій и въ архіерейскихъ покояхъ Чудова монастыря принималъ старшее московское духовенство. Онъ, по собственнымъ его словамъ, ѣхалъ съ мыслию, что выносъ тѣла невопреставленнаго архипастыря въ кафедральную церковь Чудова монастыря уже послѣдовалъ, такъ какъ преосвященный Амвроіій телеграммой на имя высокопреосвященнаго митрополита Исидора спрашивалъ о распоряженіи, какое будетъ относительно погребенія, а о выносъ тѣла изъ Троицкаго подворья не упоминалъ. „Надежало, продолжалъ онъ, предложить частные вопросы, да впрочемъ, при-

совокупилъ в — ный Макарій, вынось — не такое важное дѣло, чтобы о немъ спрашивать Св. Синодъ<sup>4</sup>. „Набальзимировано тѣло“? спросилъ онъ. — Нѣтъ. — Преосвященный Амвросій предложилъ на утверждение его церемоніалы: 1 для перенесенія тѣла въ Бозѣ почившаго митрополита Иннокентія изъ домової церкви на Троицкомъ подворьѣ въ Чудовъ монастырь для отпѣванія, и затѣмъ 2 для препровожденія отпѣтаго тѣла изъ Чудова монастыря въ Троицкую лавру для погребенія; но прежде чѣмъ утвердить ихъ, высокопр. Макарій желалъ повидаться съ генералъ-губернаторомъ, не зная еще, что князь В. А. Долгоруковъ уже просматривалъ и одобрилъ вышепоименованные церемоніалы. Какъ скоро владыка узналъ о томъ, не замедлилъ утвердить. Паннихиду на Троицкомъ подворьѣ (въ 8 часовъ вечера) онъ служилъ торжественно. Въ слѣдующую ночь брвенное тѣло митрополита Иннокентія, по прочтеніи духовникомъ разрѣшительной молитвы, предано землѣ въ 12 часовъ, съ возлітіемъ на него елей. Закрытый и засмоленный гробъ былъ вложенъ въ большую деревянную гробаницу, и на другой день, въ среду, послѣ паннихиды, которую опять высокопр. Макарій совершилъ, препровожденъ на погребальной колесницѣ въ Кремль съ торжественнымъ крестнымъ ходомъ: кромѣ трехъ архіереевъ съ начальственными жезлами, было 14 архимандритовъ и несмѣтное число прочихъ служителей алтаря въ первопрестольной столицѣ. Владыка Макарій, довольно утомленный съ дороги и склонный къ простудѣ горла, никакъ не могъ въ сырую погоду сопровождать эту процессію, и только встрѣтилъ ее на паперти Чудова монастыря. Въ свѣтлый четвергъ (5 апрѣля) онъ въ каедральной монастырской церкви совершилъ божественную литургію съ преосвященными викаріями, шестью архимандритами (андроніевскимъ, знаменскимъ, петровскимъ, покровскимъ, угрѣшскимъ и перервинскимъ) и двумя протоіереями, членами консисторіи: І. Н. Рождественскимъ и С. І. Зерновымъ. На немъ былъ савокъ золотого глазета съ шелковыми цвѣтами по краямъ, митра золотая съ камнями и панагія съ изображеніемъ Трехъ Радостей. Какъ хорошо служилъ высокопр. Макарій, обращавшій на себя вниманіе всѣхъ! Изысканы манеры показывали въ немъ благороднаго человека, съ отличнымъ образованіемъ. Въ концѣ литургіи преосвященный Амвросій сказалъ проповѣдь

на текстъ: *отъ Господа стонъ чловѣку исправляются*, и въ слѣдъ за литургіей совершенно, съ участіемъ преосвященнаго Іоанна, бывшаго Алеутскаго, и всего старѣйшаго духовенства московской епархіи, при блескѣ безчисленныхъ свѣчей, трогательное до слезъ отпѣваніе, во время котораго многочисленный клиръ громко возглашалъ пасхальныя гимны и канонъ. Много-трудное тѣло вѣчной памяти достойнаго митрополита Иннокентія, было съ подобающею честью препровождено въ Лавру и погребено близъ могилы богомудраго святителя Филарета.

Архим. Григорій.

---

## БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ\*.

---

### А н н а и Ф е н н а н а .

У Елканы, левита изъ Рамаоанимъ-Цоѳима, съ горы Еѳремовой, были двѣ жены: одна называлась *Анною* <sup>1)</sup> (Ганна, то-есть милость, пріятность) и была бездѣтна; вторую *Феннану* (Феннина, то-есть коралль) Богъ благословилъ дѣтьми. Бездѣтность Анны, повидимому, вызвала второй бракъ этого религіознаго человѣка съ Феннаною, такъ какъ дѣтообиліе причислялось къ первымъ обѣтованіямъ завѣта. Хотя многоженство и не было запрещено закономъ, тѣмъ не менѣе оно было только терпимо и вносило въ первоначальное богоизволенное моногамическое брачное отношеніе нѣкоторое разстройство, очень часто неблагоприятно отзывавшееся на мужъ. И въ семейной жизни Елканы замѣчается также нѣкоторое разстройство. Ежегодно, согласно предписанію закона, онъ ходилъ съ своимъ семействомъ въ Силомъ къ скинии завѣта для принесенія жертвы Господу. Такъ какъ часть приносимой жертвы мира предоставлялась приносившему жертву для радостнаго жертвеннаго пиршества, то Елкана давалъ во время этого пиршества женѣ своей Феннанѣ и всѣмъ ея сыновьямъ

---

\* См. сентябрь «Прав. Обзор.» за 1889 г.

<sup>1)</sup> *Исидора*, Ест. 1. 7. п. 59: Анна значитъ *милосердіе*, потому что прежде она была неплодна, но затѣмъ по милости Божіей она сдѣлалась плодородною.

и дочерямъ (слѣдовательно своему многочисленному семейству) части (порціи), Аниѣ же давалъ особую часть печально (Вульгата) или съ недовольствомъ, такъ какъ онъ любилъ ее, хотя Господь заключилъ чрево ея. Итакъ, сердце его исполнено было чувствомъ недовольства, что горячо любимая имъ Анна лишена была благословенія чадородія. Однако едва ли мы можемъ допустить, чтобы этотъ богобоязненный, благородный человекъ въ состояніи былъ причинить своимъ недовольствомъ и жестокимъ поведеніемъ какую-нибудь обиду своей любимой женѣ, униженной неплодородіемъ, причиною котораго была впрочемъ не она сама, и причинить притомъ обиду именно во время жертвеннаго пиршества, требовавшаго самаго радостнаго настроенія сердца <sup>2)</sup>. Поэтому вмѣстѣ съ таргумистомъ и сирскимъ переводомъ правильнѣе будетъ евр. слово въ смыслѣ: двойная, сугубая часть, такъ что Елкана, любя жену свою Анну и стараясь утѣшить ее въ ея неплодородіи, предлагалъ ей двойную часть, чтобы доказать этимъ свою большую любовь къ ней, неплодной, и вмѣстѣ съ тѣмъ выразить свое желаніе, чтобы Богъ отверзъ ея чрево и въ силу жертвы даровалъ ей горячо желаемое право. Преимущества ума и сердца благочестивой Анны восполняютъ для него въ полной мѣрѣ недостатокъ ея плодородія, служившій, по обычному народному воззрѣнію, признакомъ неблаговоленія Божія и даже поворомъ. И въ отношеніи къ Аниѣ, точно такъ же, какъ и въ отношеніи ко многимъ другимъ благородныхъ женамъ Вѣтхаго Завѣта, долговременное безплодіе долженствовало, при дѣйствительномъ наступленіи затѣмъ плодородія, проявить въ конѣцѣмъ свѣтъ величіе милосердія Божія <sup>3)</sup>.

Феннана, которой какъ матери нѣсколькихъ дѣтей, по іудейскому обычаю, принадлежали виѣшнее преимущество и высшія права, смотритъ завистливыми глазами на предпочтеніе, оказываемое Еванною Аниѣ, и дѣлается вслѣдствіе этого противницею и ревнивою соперницею послѣдней. Руководясь начистымъ, мало

<sup>2)</sup> Левит: 23, 50. Второз. 12, 12. 18; 16, 11, 14. 15.

<sup>3)</sup> *Оригенъ*, hom. 1 in ll. Reg. *Рабинъ Маеръ*, ср. 1 in ll. Reg. *Златоустъ* sermo 1 de Anna. п. 6. Онъ даровалъ ей поздно (чадородіе), чтобы прославить ее самымъ рожденіемъ дѣтца, чтобы показать ея лобумудріе и протость ея души.

того, сатанинскимъ побужденіемъ, Феннана старается оскорблять Анну, и притомъ всегда во время жертвеннаго пиршества, имѣя въ виду возбуждать въ ней гнѣвъ и ропотъ на то, что Богъ заключилъ ея чрево, для того ли, чтобы сдѣлать ее не воспримчивою и недостойною милосердія Божіа, или для того чтобы совершенно отвратить ее отъ Бога и заставить ее искать помощи у другаго языческаго божества, напр. у Асеры<sup>4)</sup>, хорошо зная, что такимъ поступкомъ она вмѣстѣ съ любовію Божіею лишится также и любви своего благочестиваго мужа. Во всякомъ случаѣ она отравляла этимъ для своей соперницы радость праздника. Принимала ли Анна участіе въ жертвенномъ празднествѣ съ горькимъ чувствомъ сокрушенія или же совершенно отказывалась отъ участія въ немъ, она лишала себя единственнаго средства для полученія благословенія чадородія. И это случалось не одинъ разъ и не случайно: это происходило каждый годъ. Всякій разъ, когда они ходили въ домъ Господень, Феннана огорчала ее съ хорошо рассчитаннымъ намѣреніемъ. Анна плакала и не пла. Такимъ образомъ Феннана избирала каждый разъ мѣстопробываніе ковчега завета для того, чтобы огорчать свою соперницу за ея неплодородіе, возбуждать ее къ ропоту на Бога и къ недовольству и отнимать у нея такимъ образомъ надежду на милосердіе Божіе. Если Талмудъ<sup>5)</sup> приписываетъ Феннанѣ даже доброе намѣреніе, именно—заставить Анну молиться, чтобы она была услышана Богомъ, то это объясненіе, очевидно, идетъ въ разрѣзъ съ сказаніемъ Священнаго Писанія.

Анна, благочестивая и вѣрующая израильтянка, ничего не говорила своей соперницѣ, не порицала ее, не старалась мстить ей<sup>6)</sup>, и не роптала на Бога, но облегчала свое скорбящее сердце слезами, и не вкушала жертвенной пищи. Поэтому Елкана старался съ участливою супружескою любовію обратить ея вниманіе на неблаговидность ея поведенія, несоотвѣтственнаго радостно-праздничному настроенію, и утѣшить ее словами, полными любви: „Анна! что ты плачешь, и почему не ѣшь, и отчего

<sup>1)</sup> *I. Малли*, о молитвѣ и пѣсни Анны. Вѣна 1871.

<sup>2)</sup> *Vaba Batra* 17.

<sup>3)</sup> *Златоустъ*, *hom.* 24 in *ep.* Eph. n. 4 и *Sermo* 1 de Anna n.

скорбитъ сердце твое? Не лучше ли я для тебя десяти сыновей“? Пусть она не боится лишиться его любви изъ-за безчадія, потому что десять сыновей не могли бы оказать ей больше любви и окружить ее большимъ почетомъ, нежели какимъ она пользуется въ его глазахъ. Эти слова, вытекшія изъ любящаго сердца и сказанныя во-время, отозвались глубоко въ ея душѣ: она не только удостовѣряется въ неизмѣнной любви къ ней мужа, но и сознаетъ въ кроткомъ упрекѣ погрѣшность, которую она дѣлала своею печалію противъ завѣтныхъ обязанностей и которую рѣшается во что бы то ни было исправить при своей непоколебимо вѣрной преданности Господу. Изъ послѣднихъ словъ Елканы равнины заключаютъ, что Феннана родила своему мужу десять сыновей, которые всѣ принимали участіе въ жертвенномъ обѣдѣ и на которыхъ Елкана намекаетъ здѣсь. Однако заключеніе это не имѣетъ достаточнаго основанія. Круглое число 10 употреблено вообще вмѣсто *много* или *многіе*.

Послѣ того какъ Анна, воодушевленная словами своего мужа, вкусила пищи и питья за жертвеннымъ обѣдомъ, совершивъ такимъ образомъ первый серьезный шагъ къ исполненію своего рѣшенія, она встала и поспѣшила къ скинии завѣта, чтобы излить предъ Господомъ свое исполненное скорбію сердце, перво-священникъ же Ілій въ это самое время сидѣлъ на сѣдалищѣ у входа во святилище. Она молилась Господу и горько плакала и дала обѣтъ. Вмѣсто того, чтобы вслѣдствіе огорченій со стороны Феннаны отворотиться отъ Бога, она напротивъ того старается добровольнымъ религіознымъ дѣйствіемъ тѣмъ сильнѣе привязаться къ Господу. Она растворяетъ свою молитву слезами, чтобы сдѣлать ее еще болѣе дѣйствительною этимъ признакомъ сокрушеннаго сердца<sup>7)</sup>. Прошеніе, приносимое ею, написано устами вмѣсто пера и слезами вмѣсто чернилъ<sup>8)</sup> „Господи Саввоѣ!“ говоритъ она, „если Ты призиришь на скорбь рабы Твоей и вспомнишь обо мнѣ, и не забудешь рабы Твоей, и дашь рабѣ Твоей дитя мужескаго пола, то я отдамъ его Господу въ даръ на всѣ дни жизни его, и бритва не коснется головы его“. Она обращается къ Господу, Богу завѣта, который

<sup>7)</sup> Григорій Великій, l. 1 in l. I Reg. и Оригенъ, hom. in II Reg.

<sup>8)</sup> Златоустъ, Sermo 1 de Anna n. 5.



несомнѣнно исполнить свои обѣщанія, и къ Господу Саваоу, создавшему всѣ твари, а потому имѣющему силу положить конецъ и ея безчадію дарованіемъ ей силы<sup>9)</sup>). Глубокое смиреніе и искренность ея молитвы, считаеваемой святыми отцами образцомъ молитвы, выражается въ особенности въ троекратномъ повтореніи слова: раба, точно такъ же, какъ въ тройственно-различномъ обращеніи мы видимъ (безсознательное) указаніе на троичность Лиць Божества. Предметомъ ея молитвы олужить сынь, котораго она, еще до рожденія, посвящаетъ на пожизненное служеніе Господу при Его святилищѣ и обрекаетъ на постоянное назорейство, къ чему онъ не былъ обязанъ въ силу своего левитскаго происхожденія. Она не вспоминаетъ объ огорченіяхъ и насмѣшкахъ со стороны Феняны, не взываетъ объ отмщеніи, не проситъ многихъ дѣтей, а проситъ одного только сына, желая притомъ посвятить его вполнѣ Господу; она была бы выше мѣры счастлива, еслибы только могла родить его и воспитать для всецѣлаго служенія Господу<sup>10)</sup>). Самоотверженіе женщины не можетъ по истинѣ поступить. Жертва, которую она хочетъ принести, не незначительна. Она возлагаетъ на неродившагося еще младенца бремя, не зная, будетъ ли онъ нести его безропотно, не будетъ ли оно напротивъ того служить къ погибели его (какъ для Самсона), и отказывается даже отъ послѣдней услуги любви, которую могъ бы оказать ей сынь при смерти ея, такъ какъ назорей не долженъ былъ оскверняться прикосновеніемъ къ какому бы то ни было мертвецу.

Этотъ обѣтъ не былъ скоропреходящимъ возбужденіемъ ея сердца: „она мною (долго) молилась предъ Господомъ“, сердце ея было погружено въ глубокое размышленіе. „Она говорила въ средѣ своемъ, а уста ея только двигались, и не было слышно голоса ея“—признакъ совершенно углубленнаго въ себя и вполнѣ погруженнаго въ Бога духа и самая рѣзкая противоположность одной только наружной молитвѣ, которой недостаетъ внутренней сосредоточенности. *Златоустъ*<sup>11)</sup> восхваляетъ ревность и постоянство этой молитвы Анны: она не о многомъ молилась и

<sup>9)</sup> Berachot. 31.

<sup>10)</sup> *Златоустъ*, Sermo 1 de Anna n. 6.

<sup>11)</sup> L. c. Sermo 2. n. 2.

не употребляла много словъ, но немногія слова своей молитвы повторяла часто и усиленно. Сердце ея вопіяло къ Господу <sup>12)</sup>. Такой глубоко-сердечной, вѣрующей молитвѣ нельзя было быть не услышанною, и она была услышана <sup>13)</sup>.

Илій, смотрѣвшій на эту женщину и видѣвшій, какъ она только шевелила губами, не издавая ни одного звука, считъ ее пьяною и сказалъ ей: „доколѣ ты будешь пьяною? Вытрезвись отъ вина своего и иди отъ лица Господня“. Такой грубый взглядъ на эту женщину со стороны первосвященника, бросающій вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтъ на его характеръ, заставляетъ предполагать, что такія наружныя проявленія при жертвоприношеніяхъ не представляли въ то время чего-либо неслыханнаго, но что напротивъ того такая внутренняя сердечная молитва была небывалымъ, чрезвычайнымъ явленіемъ. Спасаясь отъ оскорбленій со стороны своей соперницы подъ покровъ Господа, она встрѣчаетъ здѣсь новое оскорбленіе, тѣмъ болѣе горькое и обидное, что оно исходитъ отъ самого первосвященника. Обращеніемъ его къ ней была, правда, нарушена ея молитва, но не была поколеблена ея увѣренность <sup>14)</sup>. Съ глубокимъ смиреніемъ и почти-тельностью <sup>15)</sup> она отклоняетъ отъ себя взведенное на нее подозрѣніе и объясняетъ состояніемъ своего сердца поведеніе свое во время молитвы: „нѣтъ, господинъ мой!“ я—жена, скорбящая духомъ; вина и сивера я не пила, но изливаю душу мою предъ Господомъ. Не считай рабы твоей негодною женщиною

<sup>12)</sup> *Киріакъ*, l. de orat. Domin. p. 5. Анна молилась Господу не громогласною молитвою, но молчаливо и тихо во внутреннѣйшемъ убѣжищѣ сердца. Молитва ея была сокровенная, но вѣра явная; она говорила не голосомъ, но сердцемъ, зная, что такъ услышана будетъ Богомъ, а достигла съ успѣхомъ желаемого, потому что пріемла съ вѣромъ.

<sup>13)</sup> *Златоуста*, Sermo 2 de Anna. Онъ исправилъ неплодную природу и отверзъ заключенное чрево. Hom. 6 и 19 in Matth. *Теодоритъ*, qu 8 in l. I Reg. Искреннею молитвою и слезами она исцѣлила болѣзненное и отверзла заключенное чрево. *Петръ Хризоловъ*, Sermo 73. Анна слезами своихъ молитвъ до тѣхъ поръ улаживала сухость своего тѣла и природы, пока не получила потомства, въ которомъ ей столь долго было отказываемо.

<sup>14)</sup> *Златоуста*, Sermo 2 de Anna p. 2. Голосъ (первосвященника) прервалъ ее, но не отнял у нея увѣренности, напротивъ того сердце еще сильнѣе вопіяло въ ней.

<sup>15)</sup> *Григорій Великій*, l. 1 in I Reg. ехр. p. 30.

(Вульгата: одною изъ дочерей Веліала); ибо отъ великой печали моей и отъ скорби моей я говорила досегдѣ“. Она была, правда, пьяна, но не отъ вина, а отъ полноты благоговѣнія и благочестія<sup>16)</sup>). Это исполненное смиренія объясненіе благочестивой женщины должно было убѣдить первосвященника, что онъ неправильно судилъ о душевномъ ея состояніи; поэтому онъ обращается къ ней съ такими вротными словами: „иди съ миромъ, и Богъ Израилевъ исполнитъ прошеніе твое, чего ты просила у Него“<sup>17)</sup>. Анна же разсталась съ нимъ съ словами: „да найдеть раба твоя милость въ очахъ твоихъ“ (то-есть да получу я по твоему благословенію и ходатайству просимое у Бога)! Подкрѣпленная молитвою и утѣшенная благословеніемъ первосвященника, она возвращается къ семейству и принимаетъ участіе въ жертвенномъ обѣдѣ, но уже не съ печальнымъ и поникшимъ лицомъ, въ твердой надеждѣ, что Господь несомнѣнно исполнитъ ея желаніе<sup>18)</sup>). На слѣдующее утро Елкана еще разъ съ семействомъ своимъ поклонился Господу у скинии завѣта и возвратился въ Раму, послѣ чего позналъ Анну, жену свою. И Господь вспомнилъ о ней и услышалъ молитву ея: Она зачала и родила сына<sup>19)</sup> и дала ему имя: Самуилъ, „ибо (говорила она) отъ Господа я испросила его“. Въ этомъ Богъ далъ фактическое доказательство того, что Онъ принялъ обѣтъ Анны.

И пошелъ Елкана, мужъ ея, въ Силомъ совершить годичную жертву и *своей* обѣтъ, который и онъ съ своей стороны далъ

<sup>16)</sup> *Златоустъ*, вѣсто 2 Анна п. 5.

<sup>17)</sup> *Златоустъ*, вѣсто 2 Анна п. 6. Женщина обвинителя обратила въ покровителя... и того, кто былъ ея порицателемъ, заставила быть защитникомъ и ходатаемъ.

<sup>18)</sup> *Златоустъ*, 1. с. Видишь ли вѣру женщины? Прежде чѣмъ получить просимое, она имѣла такую увѣренность, какъ бы уже получила. Это потому, что она молилась съ великимъ жаромъ и усердіемъ, съ отсутствіемъ всякой нерѣшительности.

<sup>19)</sup> *Златоустъ*, вѣсто 2 de Анна п. 1. Итакъ не ошибся бы тотъ, кто называлъ бы эту женщину и матерью, и отцомъ отреча. Ибо хотя мужъ даровалъ сѣмя, однако силу и дѣйствіе сѣмени даровала молитва ея, произведшая то, что рожденіе Самуила имѣло болѣе славное начало. Не сонъ только и совокупленіе родителей, какъ у прочихъ людей, но молитва, слезы и тѣра была началомъ этого рожденія, и потому болѣе славное, чѣмъ прочіи, происхожденіе имѣлъ иронокъ, родившійся по вѣрѣ матери. *Тертуліанъ*, ср. 7 de jejuniis.

Господу на тотъ случай, если молитва Анны будетъ услышана, и который состоялъ, вѣроятно, въ принесеніи благодарственной жертвы. Изъ этого мы вмѣстѣ съ тѣмъ усматриваемъ, что онъ вполне одобрилъ обѣтъ своей жены, ибо безъ согласія мужа жена не могла давать обѣта. Анна же не пошла съ нимъ, сказавъ мужу своему: „когда младенецъ отнятъ будетъ отъ груди и подростетъ, тогда я отведу его, и онъ явится предъ Господомъ и останется тамъ (при святилищѣ) навсегда“. Тогда какъ вообще левиты начинали свое служеніе только уже съ 25-ти лѣтняго возраста и служили до 50-ти лѣтъ, Самуилъ долженъ былъ получить свое первое воспитаніе при святилищѣ съ тѣмъ, чтобы уже ребенкомъ сжиться съ своимъ святымъ званіемъ и при самомъ первомъ пробужденіи духовныхъ силъ воспринимать въ себя впечатлѣнія отъ близости Святѣйшаго Бога. Елиса согласается съ рѣшеніемъ своей жены, но присоветуетъ: „только да утвердитъ Господь слово, вышедшее изъ устъ твоихъ“, то-есть да осуществитъ дальнѣйшія надежды, связанныя для родителей съ этимъ сыномъ, посвященнымъ Господу.

По отнятіи младенца отъ груди, что, по древнему обычаю, дѣлалось только уже по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, Анна привела его (трехлѣтняго) съ жертвою изъ трехъ тельцовъ, зѣи муки и мѣха вина въ домъ Господень въ Силомъ и по принесеніи жертвы всесоженія, передала его Илію какъ собственность, совершенно посвященную Господу<sup>20)</sup>, и сказала: „О, господинъ мой! Да живетъ душа твоя, господинъ мой! Я — та самая женщина, которая здѣсь при тебѣ стояла и молилась Господу; о семь дѣтяти молилась я, и исполнилъ мнѣ Господь прошеніе мое, чего я просила у Него. И я отдаю его Господу на всѣ дни жизни его служить Господу“. Душа этой необычайно счастливой женщины волнуется теперь разнообразными чувствами. Она не напоминаетъ первосвященнику о его тогдашнемъ жесткомъ обращеніи, а вспоминаетъ только о томъ, какъ она стояла здѣсь нѣкогда съ опечаленнымъ сердцемъ и молилась Богу о

<sup>20)</sup> *Златоустъ*, sermo 3 de Anna, n. 2: Она смотрѣла на младенца уже не столько какъ на младенца, сколько какъ на вещь, посвященную Богу. *Иеронимъ*, ср. 125 (al. 4) *Rustic.* n. 7. Анна родила Самуила не для себя, но для святилища.

дарованіи сына и какъ Богъ услышалъ молитву ея; теперь же она пришла для того, чтобы возвратить Богу безъ всякаго сожалѣнія полученный отъ Него даръ. Какое смиреніе и самоотреченіе со стороны матери, которая, принося въ жертву самое дорогое, что только у нея есть въ жизни, не считаетъ себя предлагающею Господу нѣчто значительное, а сознаетъ себя именно только уплачивающею старый долгъ! И потому вмѣстѣ съ младенцемъ она посвящаетъ и свое сердце <sup>21)</sup>. Справедливо *св. Златоустъ* <sup>22)</sup> сравниваетъ ея жертву съ жертвою Авраама. И онъ (Самуилъ, по Вулгатъ—они, то-есть Елкана и Анна, по русскому переводу—она, то-есть Анна) поклонился Господу, выразивъ этимъ свое согласіе на матерній обѣтъ <sup>23)</sup>. Не печалится отрокъ о разлукѣ съ матерью, не печалится и мать, естественная любовь которой препобѣждалась благодатію <sup>24)</sup>.

Видя своего сына столь радостно идущимъ навстрѣчу своему призванію, Анна выражаетъ чувствованія своего сердца въ величественной хвалебной пѣсни, вмѣющей пророческое и вмѣстѣ съ тѣмъ мессіанское содержаніе. Такимъ образомъ, по рожденіи и принесеніи въ жертву этого младенца и пророка, мать сама принимаетъ участіе въ почивающей на немъ благодати и возвышается до пророческаго воодушевленія <sup>25)</sup>. Прежде всего сердце ея радуется и ликуетъ въ Господъ за вознесеніе рога ея, то-есть ея силы, вслѣдствіе полученнаго ею спасенія, такъ что всѣ врага ея (и прежде всѣхъ Феннаана) должны умолянуть. Однако Богу нашему (Богу завѣта) принадлежитъ честь, ибо Онъ пока-

<sup>21)</sup> *Златоустъ*, sermo 3 de Anna n. 3 и 4: Смотри, какъ она смиренна. Не думай, говорить, будто я дѣлаю нѣчто великое, посвящая младенца: не виновница я этого добраго дѣла,—я отдаю только долгъ. Ибо я получила не бывшее и отдаю его Давшему. Говоря это она и себя самое посвятила вмѣстѣ съ отрокомъ, какъ бы цѣлими приковывая себя самое къ храму. Ибо гдѣ ея сокровище, тамъ и сердце ея.

<sup>22)</sup> L. c.

<sup>23)</sup> 1 Царствъ, глава 1.

<sup>24)</sup> *Златоустъ*, l. c. n. 2: Ни отрокъ не выразилъ недовольства, отнятый отъ груди, но взиралъ ко Господу, даровавшему ему мать; ни сама мать не скорбѣла, разлученная съ отрокомъ, потому что естественное влеченіе было побѣждено высшею благодатію.

<sup>25)</sup> *Проконій* въ толкованіи на это мѣсто: Нося во чревѣ пророка она послѣ рожденія его пророчествовала.

залъ Себя святымъ и твердынею, на которую можно опереться безбоязненно. Въ виду святости Его нечестивые должны убоиться умножать надменные рѣчи (здѣсь имѣется въ виду Феннаан) и дерзкія слова противъ богобоязненныхъ, ибо Онъ есть Богъ всевѣдущій, у котораго дѣла взвѣшены. Дѣйствіе Его всемогущества проявляется въ особенностяхъ въ жизни людей цѣпію противоположностей. Сильные, полагающіеся на силу человѣческую, изнемогаютъ, а немощныхъ Онъ преполняетъ силою; богатые нищаютъ, а алчущіе насыщаются; многоцвѣтная увядаетъ, а безплодной дается Богомъ благословеніе чадородія. Еврейскіе толковники относятъ этотъ стихъ къ Феннаанъ, которая послѣ рожденія Самуила сдѣлалась безплодною и терзала постоянно по одному ребенку, въ то время, какъ у Анны рождался новый ребенокъ <sup>26)</sup>. Однако святые отцы справедливо разумѣютъ подъ прежде плодородною, а потомъ сдѣлавшеюся безплодною синагогу, а подъ прежде безплодною, затѣмъ сдѣлавшеюся плодородною женщиною — христіанскую церковь <sup>27)</sup>. Только Іегова есть Владыка надъ жизнью и смертію, надъ счастьемъ и несчастіемъ Онъ возвышаетъ и унижаетъ, ибо Онъ—Творецъ и Хранитель земли, своимъ всемогуществомъ неограниченно господствующій надъ міромъ. Повтому благочестивые не должны ничего страшиться: Господь подастъ имъ защиту и спасеніе и сохранитъ ихъ отъ зла; незаконные же исчезнутъ во тьмѣ. Человѣкъ не можетъ быть силенъ собственною силою. Всѣ враждующіе и ратующіе противъ Бога будутъ истреблены. Какъ Богъ всегда защищаетъ благочестивыхъ и низлагаетъ нечестивыхъ, точно также Онъ будетъ судить весь міръ, чтобы истребить своихъ враговъ и завершить свое Божественное царство, воздвигнутое во Израилѣ. Это завершеніе послѣдуетъ въ лицѣ помазанника, Царя, котораго Господь дастъ своему народу и которому даруетъ свою крѣпость <sup>28)</sup>.

Такимъ-то образомъ эта благочестивая женщина, руководимая

<sup>26)</sup> *Иеронимъ*, Qu aest. heb. in I. I Reg. 2, 3.

<sup>27)</sup> *Оригенъ*, hom. 1 in II Reg. *Августинъ*, Civ. Dei 17, 4. *Теодоритъ*, qu. 3 in I Reg. *Проконій* in II Reg. *Рупертъ*, *Исидоръ*, qu. in I. I Reg. *Рабанъ Мавръ*.

<sup>28)</sup> 1 Царствъ 2, 1—10.

Духомъ Божиимъ <sup>29)</sup>), прозрѣваетъ въ событіяхъ своей собственной жизни законы божественнаго домостроительства спасенія и будущее славное развитіе царства Божія. Изъ глубины смиренной вѣры она, отправляясь отъ своей незначительной личности, восходитъ на высоту созерцанія святости и вѣрности живаго Бога завѣта, на которыхъ какъ на твердынь основываются Его спасительныя намѣренія и совѣты. Узнавъ опытомъ своей собственной жизни, какъ Богъ унизилъ гордость и превозношеніе ея противникомъ, она простираетъ взоръ свой выше — къ созерцанію міроуправленія Бога, который, по вѣчнымъ законамъ правосудія, является непоколебимою опорою для праведника, нечестивыхъ же караетъ и предаетъ погибели. Въ быстромъ полетѣ душа ея, полная одушевленія, возвышается отъ идеи этого правосуднаго дѣйствованія до представленія великаго суда и царства, которое правосудный Богъ распространить по всей землѣ, какъ Владыка всей вселенной. Пророчество ея опирается на предсказанія патріарховъ о всеобщемъ спасительномъ отроечѣнн, въ особенности же на слова Іакова о пришествіи Шило (Примирителя); и когда эти пророческія слова Анны начали сбываться, то хвалебная пѣснь въ устахъ Захаріи и Пресвятой Дѣвы Маріи <sup>30)</sup>), очевидно, основывается на одушевленныхъ словахъ благочестивой матери Самуила.

Елкана ежегодно ходилъ съ своею женою въ Силомъ для принесенія въ праздники предписанныхъ жертвъ, причемъ мать каждый разъ приносила своему служившему при святилищѣ сыну малую верхнюю одежду. Възлѣвствіе непрерывной связи, въ которой домъ Елканы находился такимъ образомъ со святилищемъ, Самуилъ отнюдь не былъ отчужденъ отъ своихъ родителей. Но эта самоотверженная преданность единственнаго сына Господу не могла оставаться и безъ дальнѣйшихъ благотворныхъ послѣдствій. Игій каждый разъ благословлялъ Елкану и жену его и говорилъ ему: „Да дастъ тебѣ Господь дѣтей отъ жены сей вмѣсто даннаго, котораго ты отдалъ Господу!“ Это благословеніе дѣйствительно и осуществилось. Господь посѣтилъ Анну,

<sup>29)</sup> *Августинъ*, Civ. Dei 17, 4.

<sup>30)</sup> Лук. 1, 46... 68...

и она родила еще трехъ сыновей и двухъ дочерей <sup>31)</sup>). Такимъ образомъ великая жертва, принесенная ею посвященіемъ первенца, была щедро вознаграждена. Если Самуилъ былъ плодомъ молитвы, то прочія дѣти были плодомъ благословенія <sup>32)</sup>). Такимъ образомъ и Феннана, старавшаяся своимъ образомъ дѣйствія лишить Анну благословенія чадородія, содѣйствовала именно тому, что Анна ищетъ покровительства Божія и посрамляетъ свою соперницу <sup>33)</sup>). Святые отцы <sup>34)</sup>) смотрятъ на Феннану какъ на прообразъ синагоги, имѣвшей нѣкогда много дѣтей (пророковъ и праведниковъ), а теперь безплодной; Анна же есть прообразъ христіанской церкви изъ язычниковъ, долгое время бывшей безплодною, а теперь родившей чрезъ Христа многихъ чадъ изъ язычниковъ. *Григорій Великій* <sup>35)</sup>) считаетъ Феннану образомъ дѣятельной жизни, а Анну — созерцательной. Для *Оригена* <sup>36)</sup>) Анна служитъ въ нравственномъ смыслѣ символомъ благодати, съ которою душа человѣческая должна съ начала сочетаться, а Феннана — символомъ обращенія и нравственнаго исправленія, которое должно слѣдовать затѣмъ. Талмудъ <sup>37)</sup>) причисляетъ Анну къ семи пророчицамъ Ветхаго завета.

<sup>31)</sup> 1 Цар. 2, 19. 20.

<sup>32)</sup> *Златоустъ*, sermo de Anna n. 4: Первый обязанъ своимъ происхожденіемъ молитвѣ, и прочіе — благословенію; весь же плодъ чрева этой женщины былъ освященнымъ. *Иеронимъ*, ep. 107 (al. 7) ad Laet. n. 12.

<sup>33)</sup> *Златоустъ*, sermo 1 de Anna n. 6: Она (Феннана) содѣйствовала рожденію этого младенца.. Пораженіями и бранію она причиняла ей (Аннѣ) великую скорбь, сдѣлала этимъ молитву ея горячѣе и склоняла къ ней Бога, и она достигла того, о чемъ молилась.

<sup>34)</sup> *Августинъ*, Civ. Dei 17, 4: Градъ Божій былъ безплоденъ у всѣхъ язычниковъ, пока не родился тотъ плодъ, чрезъ который онъ сдѣлался плодороднымъ. Земной Иерусалимъ, имѣвшій многихъ дѣтей, теперь безъ силенъ. Ибо тѣ, которые были въ немъ чадами свободной, были его силою; теперь же тамъ, гдѣ господствуетъ буква, а не духъ, нѣтъ уже силы. *Федоритъ*, qu. 3 in l. I Reg. *Киприанъ*, l. I adv. Iud. ср. 20 и l. de orat. Domin. n. 6. *Григорій Великій*, l. 1 in I Reg. exp. ср. 1 n. 8. *Исидоръ*, Alleg. script. s. n. 84. *Рувертъ*, l. I. Reg. ср. 4. *Рабанъ Мауръ*, l. I Reg. ср. 2.

<sup>35)</sup> Lib. I Reg. ср. 2 n. 4.

<sup>36)</sup> Hom. 1 in I Reg.

<sup>37)</sup> Gemara Megilla p. 14.



### Жены Саула. Аэндорская волшебница.

Въ священномъ Писаніи <sup>38)</sup> приводится только одна жена царя Саула, именно *Ахиноамъ*, дочь Ахимааца, отъ которой у него было трое сыновей: Ионаанъ, Иессуи и Мелхисуа. Въвѣсто Иессуи въ 1 Цар. 31, 2 и 1 Парал. 8, 33 и 9, 39 стоитъ Аминадавъ; въ двухъ послѣднихъ мѣстахъ именуется еще четвертый сынъ, Ешблагъ, который тождественъ съ Іевосеемъ 2. Цар. 2, 8. Имена двухъ дочерей его были: старшей — *Мерова* а младшей — *Мелхола* (Вулг. Михола). *Григорій Великій* <sup>39)</sup> видитъ въ Ахимаацѣ прообразъ Христа, а въ Ахиноами (то-есть *мокой брата*) — предъизображеніе доброй воли, въ которой покоится Христосъ. Если разгнѣванный отецъ бранитъ Ионаана сыномъ мужелюбивой женщины, который, на срамъ себѣ и своей безстыдной матери, любитъ Давида <sup>40)</sup>, то этимъ онъ позоритъ свою собственную жену, что было совершенно возможно со стороны Саула. Такой же смыслъ даетъ переводъ: сынъ непотребной, исполненной упорства, то-есть непотребной и упорной женщины.

Но такъ какъ такое позореніе находится въ противорѣчій съ семейнымъ духомъ евреевъ, то другіе (и между прочимъ Кальметъ) переводятъ: „Ты сынъ непотребной непокорности и (непокорный сынъ), избравшій сына Іессеева на срамъ себѣ и на срамъ матери твоей“, то-есть матери твоей, которая родила тебя и которой повтому слѣдовало бы стыдиться того, что она родила тебя, — такое толкованіе безспорно заслуживаетъ предпочтенія.

Кромѣ того у Саула была *наложница*, по имени *Рица* (Ресѳа), дочь Аія, которую послѣ его смерти присвоилъ себѣ военачальникъ Авениръ, чтобы заявить чрезъ это притязаніе на престолъ, за что его укорялъ Іевосей, сынъ Сауловъ <sup>41)</sup>. Слѣдствіемъ этого было то, что Авениръ перешелъ на сторону

<sup>38)</sup> 1 Цар. 14, 49, 50.

<sup>39)</sup> 2. 5 in l. Reg. exp. ср. 14 n. 70.

<sup>40)</sup> Цар. 20, 30.

<sup>41)</sup> 2 Цар. 3, 7.

Давида. Эта Ридца родила Саулу двухъ сыновей — Армона и Мемфосея, которыхъ Давидъ вмѣстѣ съ сыновьями Мелхола выдалъ гаваонитянамъ, распявшимъ ихъ, въ отищеніе за прежнюю кровавую обиду. Тогда печалующаяся мать, продолжавшая любить дѣтей своихъ и по смерти ихъ, взяла грубое вретіше и разостлала его себѣ на горѣ, чтобы днемъ и ночью защищать висяція на врестѣ тѣла сыновей своихъ отъ птицъ и хищныхъ звѣрей; ибо казенные должны были оставаться вѣснѣ примирительными жертвами до тѣхъ поръ, пока не пойдетъ дождь какъ знакъ превращенія наказанія, выражавшагося засухою земли, и примиреннаго теперь гнѣва Божія. Когда Давиду было донесено объ этой трогательной материнской заботливости объ умершихъ, онъ приказалъ похоронить кости всѣхъ этихъ членовъ царскаго дома въ родовой усыпальницѣ Сауловой <sup>42)</sup>. Если пророкъ Наанъ поставилъ на видъ Давиду, послѣ его паденія, что Богъ далъ ему домъ и жену господина его (то-есть Саула) <sup>43)</sup>, то изъ этого не слѣдуетъ заключать, что Давидъ дѣйствительно взялъ жену Саула, потому что у Саула была только одна жена, наложницу же его присвоилъ себѣ Авениръ: изъ этихъ словъ слѣдуетъ только, что ему предоставлялось воспользоваться гаремомъ своего предшественника.

Походъ противъ Иераня египтянъ, ставшихъ станомъ въ Сонамъ, привелъ царя Саула въ отчаяніе. Въ испугѣ онъ вопрошилъ Господа, но не получилъ отвѣта. Вмѣсто того, чтобы дознаться причины этого поведенія Божія, войти въ себя и смириться, онъ съ ожесточеннымъ сердцемъ и злою совѣстію старается узнать будущее путемъ противозаконнымъ и богопротивнымъ. Онъ приказываетъ своимъ слугамъ отыскать ему заклинательницу мертвыхъ, собственно обладательницу Оба, то-есть духа, которымъ заклинаются умершіе, чтобы чрезъ нее получить разъясненіе настоящаго и будущаго. Этотъ поступокъ Саула тѣмъ болѣе непростителенъ, что прежде онъ, въ силу предписанія закона <sup>44)</sup>, изгналъ изъ страны всѣхъ волшебниковъ и гадателей <sup>45)</sup>. Слуги сообщили ему, что такая

<sup>42)</sup> 2 Цар. 21, 8.

<sup>43)</sup> Л. с. 12, 8.

<sup>44)</sup> Левит. 19, 31; 20, 27. Второз. 18, 10.

<sup>45)</sup> 1 Цар. 28, 3.

волшебница живетъ въ Авддорѣ, селеніи на сѣверномъ склонѣ Малаго Эрмона, въ нѣсколькихъ часахъ отъ Гелвуйскаго лагеря. Тогда Саулъ переодѣлся, чтобы не быть узнаваемымъ, ибо онъ предпринималъ богопротивное дѣло, и отправился ночью, въ сопровожденіи двухъ человѣкъ, къ женщинѣ. Пришедши къ ней онъ сказалъ ей: „прошу тебя, поворожи мнѣ и выведи мнѣ, о комъ я скажу тебѣ“. Эта просьба привела женщину въ смущеніе. „Ты знаешь“, говоритъ она, „что сдѣлалъ Саулъ, какъ выгналъ онъ изъ страны волшебниковъ и гадателей: для того же разставляешь сѣть душѣ моей, на погубель мнѣ“? Волшебница, не узнавая Саула, думала, что незнакомецъ хочетъ испытать ее, чтобы подвергнуть смертной казни по закону. Взятно, царскій указъ, касавшійся этого, приводимъ былъ въ исполненіе со всею строгостію, чтобы совершенно искоренить этотъ классъ людей. Какое предостереженіе уже въ послѣднія минуты для Саула, поправшаго здѣсь свое собственное предписаніе! Но нечестіе и суевѣріе тѣсно соединены другъ съ другомъ. Только послѣ того какъ Саулъ появился, что ей не будетъ бѣды за это дѣло, она сказала ему: „кого же вывести тебѣ (то-есть изъ царства мертвыхъ)“? И онъ сказалъ: „Самуила выведи мнѣ!“ Увидѣвъ Самуила женщина громко вскрикнула и сказала Сауду: „зачѣмъ ты обманулъ меня? Ты — Саулъ“. Талмудисты и нѣкоторые другіе толкователи думаютъ, что между стихами 11 и 12 слѣдуетъ сдѣлать дополненіе: женщина приступила къ своимъ обычнымъ средствамъ волхвованія и увидѣвъ Самуила испугалась фигуры, которой не предполагала увидѣть. Однако это объясненіе неправильно. Священный писатель, безъ сомнѣнія, не преминулъ бы замѣтить объ этомъ, но онъ и не могъ бы лучше изобразить все это происшествіе. Въ тотъ самый моментъ, когда Саулъ сказалъ: „Самуила выведи мнѣ“, Самуилъ стоялъ уже передъ женщиною, прежде чѣмъ она имѣла время подумать о формулѣ заклинанія; и она была приведена въ ужасъ этимъ внезапнымъ появленіемъ безъ ея содѣйствія, а не дѣйствительнымъ явленіемъ духа, къ чему она какъ вызывательница духовъ должна была уже привыкнуть. Мнѣніе нѣкоторыхъ раввиновъ почти комично: женщина испугалась будто бы потому, что увидѣла Самуила стоящимъ прямо, тогда какъ вообще заклинатели видѣли вызванныхъ духовъ въ обратномъ видѣ, съ

обращенными вверх ногами! Однако какимъ образомъ женщина по явленію Самуила одновременно съ этимъ узнала въ незнакомцѣ Саула? Нѣкоторые допускали въ женщинѣ состояніе ясновидѣнія, въ силу котораго она узнавала незнакомыя лица. Но дѣло объясняется очень просто. Женщина умозаклочала такъ: Самуилъ является внезапно, безъ заклинанія, только по просьбѣ незнакомца; и послѣдній повтому можетъ быть не иной кто, какъ Саулъ, съ которымъ Самуилъ такъ много вращался при жизни <sup>46)</sup>. Такъ какъ женщина и послѣ этого все еще опасается за свою жизнь, то Саулъ успокоиваетъ ее въ ея страхъ смерти и спрашиваетъ: „что ты видишь“? Эти слова предполагаютъ, что Саулъ находился въ одномъ помѣщеніи съ волшебницею, но не видѣлъ явившейся фигуры. И она отвѣчала: „вижу какъ бы Элогима (не боговъ <sup>47)</sup>, но вышеземное существо) выходящаго изъ земли“. *Килли* думаетъ, что вмѣстѣ съ Самуиломъ вышелъ Моисей, чтобы подтвердить слова Самуила. На дальнѣйшій вопросъ Саула о видѣ его она говоритъ: „выходитъ изъ земли мужъ престарѣлый, одѣтый въ длинную (пророческую) одежду“. По этому признаку Саулъ узнаетъ, что выходящій есть Самуилъ, образа котораго онъ, вѣроятно, не удостоился видѣть. Въ то время какъ Саулъ падаетъ лицомъ на землю, чтобы оказать благоговѣйное почтеніе достоуважаемому пророку, Самуилъ сказалъ Саулу (а не женщинѣ): „для чего ты тревожишь меня (въ моемъ покоѣ въ шеолахъ), чтобы я вышелъ“? Этими словами не предполагается то, чтобы Самуилъ дѣйствительно былъ вызванъ заклинаніемъ женщины: Саулъ былъ только поводомъ, а не причиною того, что онъ вышелъ; причина его явленія есть самъ Богъ. Самуилъ негодуетъ на тотъ способъ, какимъ Саулъ дерзнулъ, съ помощью магическихъ силъ, вызвать его. Когда Самуилъ предсказалъ ему судъ Божій и скорую гибель, Саулъ испугался такъ сильно, что вдругъ, въ обморокъ, всѣмъ тѣломъ своимъ упалъ на землю. Какъ ужасна сцена въ наводящую страхъ ночь въ бѣдной хижинѣ вызывательницы духовъ! Тогда женщина подошла къ нему. Нѣкоторые думаютъ, что женщина не присутствовала при разговорѣ, такъ какъ Саулъ не хотѣлъ,

<sup>46)</sup> *Alloli* въ толкованіи на 1 Цар. 28, 10

<sup>47)</sup> Такъ переводятъ LXX, Вулгата, Пешито и Аравійскій списокъ.

чтобы она слышала то, о чемъ онъ говорилъ съ Самуиломъ, а вошла опять уже послѣ исчезновенія духа. Но думать такъ нѣтъ никакого основанія. При своемъ появленіи Самуилъ обращается прямо къ Сауду, а не къ жещицѣ, въ знакъ того, что онъ не имѣетъ съ нею никакого дѣла и явился не по ея вызову. Волшебница обнаруживаетъ характеристическую словоохотливость, уговаривая испугавшагося царя принять для своего подкрѣпленія пищи: „вотъ“, сказала она, „раба твоя послушалась голоса твоего, и подвергала жизнь свою опасности, и исполнила приказаніе, которое ты далъ мнѣ. Теперь прошу, послушайся и ты голоса рабы твоей: я предложу тебѣ кусокъ хлѣба, поѣшь, и будетъ въ тебѣ крѣпость, когда пойдешь въ путь“. Когда же Саулъ сталъ отказываться, то спутники его начали вмѣстѣ съ женщиною уговаривать его; тогда только онъ послушался и сѣлъ на ложе, послѣ чего женщина поспѣшила заколоть отнормленнаго тельца и испекла опрѣсноки (но краткости времени) и предложила приготовленную пищу царю и его спутникамъ: они поѣли и въ ту же ночь возвратились въ станъ<sup>44)</sup>.

Какъ однако понимать это явленіе Самуила<sup>45)</sup>? Текстъ говорить прямо и ясно, что дѣйствительный Самуилъ вышелъ изъ шеола. Этотъ взглядъ подтверждается изреченіемъ сына Сирахова<sup>46)</sup>, прибавленіемъ<sup>47)</sup> LXX къ 1 Парал. 10, 13, Иосифомъ Флавіемъ<sup>48)</sup>, а вслѣдъ за нимъ и раввинами, Августиномъ<sup>49)</sup>, *Василіемъ*<sup>50)</sup>, *Иустиномъ*<sup>51)</sup>, *Григоріемъ Назіанзиномъ*<sup>52)</sup>,

<sup>44)</sup> 1 Царствъ глава 28.

<sup>45)</sup> Сл. *Каламета*, Diss. de Sam. per visum Sauli objecto

<sup>46)</sup> Сирах. 46, 23: Онъ (Самуилъ) пророчествовалъ и по смерти своей, и предсказалъ царю смерть его, и въ пророчествѣ возвысилъ изъ земли голосъ свой, что незаконный народъ истребится.

<sup>47)</sup> И уире Саулъ за беззаконія свои, ниже беззаконнаго Господени во словеси Господни, понеже не сохрани, яко вопроши Саулъ волшебницы еже вопрошити, и отвѣща ему Самуилъ пророкъ.

<sup>48)</sup> Ant. I. V, ср. 14, п. 2.

<sup>49)</sup> De cur. pro mort. ср. 15.

<sup>50)</sup> Ep. 189 (al. 80).

<sup>51)</sup> Dial. cum Tryph.

<sup>52)</sup> Or. 4 (al. 3) cont. Iul. I. п. 54.

*Геронимомъ* <sup>57)</sup>, *Амвросіемъ* <sup>58)</sup>, *Белларминомъ* <sup>59)</sup> *Теодоритомъ* <sup>60)</sup>, *Исидоромъ Испалійскимъ* <sup>61)</sup>, *Северомъ Сульпиціемъ* <sup>62)</sup>, *Раба-номъ Мавромъ, Лираномъ, Діонсіемъ Кареагенскимъ, Серарі-емъ, Эстіемъ, Санкціемъ, Корнеліемъ а Ляпиде, Кальметомъ и всѣми католическими толковниками.* — Въ противоположность этому мнѣнію нѣкоторые учителя церкви, многіе богосло-вы <sup>63)</sup>, *Лютеръ, Кальвинъ, а также значительная часть протес-тантскихъ толкователей* <sup>64)</sup>, допускали не дѣйствительное, а только представлявшееся Саулу явленіе, привидѣніе, произведен-ное демоническими силами, и смотрѣли на предвозвѣщеніе Са-муила не какъ на внушенное Богомъ предсказаніе, но какъ на дьявольское откровеніе при допущеніи Божию. Наряду съ этимъ въ XVII вѣкѣ возникъ взглядъ, что явленіе Самуила было чи-стымъ фокусомъ волшебницы безъ реальной основы. Однако все повѣствованіе не представляетъ ни малѣйшаго основанія для такого взгляда, и священный писатель, какъ показываетъ изложеніе имъ дѣла, вовсе и не думалъ о демонской силѣ, при помощи которой произведенъ былъ такой фокусъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію то, что по допущенію Божию, отшедшіе изъ этого міра могутъ быть видимы людьми еще живущими; только это не можетъ зависѣть отъ произвола челоуѣка или вызова имъ умершихъ. Только тамъ, гдѣ вознмѣмо мѣсто взаимоотно-шеніе съ демонскими силами покъ условіемъ господства и под-чиненія, дьяволъ, поколику онъ есть князь міра сего, можетъ удовлетворять преступное любопытство людей чрезъ своихъ служителей въ дѣйствительности или обманно. Если по этому здѣсь Самуилъ, какъ мы показали выше, дѣйствительно былъ

<sup>57)</sup> In. Isaiam ср. 7.

<sup>58)</sup> In. Luc. ср. I. n. 33.

<sup>59)</sup> Lib. 2 de purgat. ср. 6.

<sup>60)</sup> In. I Reg. qu. 63.

<sup>61)</sup> In. I Reg. ср. 20.

<sup>62)</sup> Histor. sac. l. 1.

<sup>63)</sup> *Тертуліанъ*, de an. ср. 57. *Ефремъ Сиринъ, Оригенъ*, hom. 2 in II Reg. *Анастасій Антиохійскій*, in 'Οδηγῷ qu. 12. *Августинъ*, ad Simplic. l. 2 div. quaest. qu. 8; ad Dulcit. qu. 6. *Кириллъ*, l. 6 de ador. in spir. et verit. *Теодо-ритъ*, qu. 63.

<sup>64)</sup> *Кейля*, Комент. на книги Царствъ. Лейпцигъ 1864, стр. 194.

вызванъ, то это совершилось однако отнюдь не вслѣдствіе волшебныхъ чаръ женщины, какъ допускали уже талмудисты <sup>65)</sup>, вслѣдъ за *Иосифомъ Флавіемъ* <sup>66)</sup>, и нѣкоторые христіанскіе толковники <sup>67)</sup> и что даетъ, *повидимому*, разумѣть буква текста <sup>68)</sup>, но, какъ справедливо замѣтилъ уже *Теодоритъ* <sup>69)</sup>, только *силою Божіею*. Испугъ женщины, ясное признаніе въ явившемся Самуила, прямое и рѣшительное предсказаніе о смерти Саула, которое не могло выйти изъ устъ обманщицы и быть внушеніемъ діавола, доказываютъ, что здѣсь не было мѣста никакимъ обманнымъ фокусамъ ея. Что Богъ удовлетворяетъ желанію Саула и даетъ явиться Самуилу, это служитъ доказательствомъ Его чрезвычайной милости къ Саулу; ибо такъ какъ приближался конецъ его жизни, то Богъ хотѣлъ возвѣстить ему это чрезъ пророка, къ которому онъ имѣлъ безусловное довѣріе, чтобы хоть въ послѣдніе часы его жизни расположить его къ обращенію. Если возражать, что Богъ не могъ допустить, а тѣмъ менѣе устроить это явленіе по причинѣ Своего собственнаго запрещенія вызыванія духовъ, то на это слѣдуетъ сказать, что это явленіе было такого рода, что должно было показать волшебницѣ и царю, какъ Богъ не допускаетъ безнаказаннаго преступленія Его запрещенія. Здѣсь исполнились слова Іезекіиля (14, 4...), какъ ихъ приводитъ *Теодоритъ*: „Если идолослужители придутъ къ пророку, то *Я* отвѣчу имъ *по-своему*“.

По мнѣнію раввиновъ <sup>70)</sup> эта волшебница была мать полко-

<sup>65)</sup> Сл. *Эйзенментера*, Разоблаченное іудейство. Ч. 1, стр. 892.

<sup>66)</sup> *Иосифъ*, Ant. I. VI. ср. 14, 2. Она вызываетъ его изъ ада.

<sup>67)</sup> Сл. *Ануотина*, l. de surg. pro mort. ср. 15: Самуилъ пророкъ усоншій предсказалъ будущее живому и притомъ царю. *Василій*: Волшебница своими чарами вызвала духа для Саула. Сл. *Томы Акв.*, Sum. I. q. 89, a. 8 ad 2: Явленіе было устроено демонами.

<sup>68)</sup> *Иеронимъ* in Is. ср. 7: Нѣкоторые думаютъ, что Саулъ получилъ знаменіе изъ земли или изъ ада, когда ему казалось, что онъ *видитъ* Самуила при помощи чаръ и заклинаній. *Григорій Назіанзинъ*, or. 4 cont. Iul. 54: Самуилъ вызывается или *повидимому* вызывается волшебницею.

<sup>69)</sup> Qu. 63 in I. Reg.: Est perspicuum, quod ipse Deus universorum, efformata ut voluit specie Samuelis protulerit sententiam, cum hoc non potuisset facere ventriloqua, sed Deus, qui etiam per adversarios sententiam protulit.

<sup>70)</sup> *Рупертъ*, l. 2 in Reg. ср. 17.

водца Авскира и не была изгнана вмѣстѣ съ прочими волшебницами только изъ уваженія къ ея сыну: она осталась въ живыхъ и была скрыта, *Иосифъ Флавій* <sup>71)</sup> очень хвалитъ эту волшебницу; несмотря на то, что Саулъ отмѣнилъ и запретилъ ея ремесло въ странѣ, она оказала ему состраданіе, когда онъ упалъ отъ сильнаго испуга, подкрѣпила его пищею и утѣшала, что имѣетъ тѣмъ большую заслугу, что она не могла уже ожидать отъ него никакой награды, такъ какъ ему приходилось скоро покончить свою жизнь.

---

<sup>71)</sup> Ant. VI. 14, 4.



## ГОДИЧНЫЙ И ЮБИЛЕЙНЫЙ АКТЪ

ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВ. СЕМИНАРИИ И ИЗВЛЕЧЕНІЕ ИЗЪ ОТЧЕТА  
О СОСТОЯНІИ ЕЯ ВЪ 1888—89 УЧЕБНОМЪ ГОДУ.

1 ноября, въ среду, московская духовная семинарія праздновала обычный свой ежегодный праздникъ въ память открытія и водворенія ея въ настоящемъ помѣщеніи. Но на этотъ разъ праздникъ усугубился тѣмъ, что въ настоящемъ году исполнилось 75 лѣтъ со дня открытія московской семинаріи. Потому и годичный семинарскій праздникъ въ нынѣшнемъ году вышелъ свѣтлѣе и торжественнѣе обычнаго и получилъ нѣкоторыя какъ бы юбилейныя прибавленія. Собственно праздникъ въ семинаріи начался еще наканунѣ юбилейнаго дня. Утромъ, въ присутствіи служащихъ и воспитанниковъ семинаріи, отправлена была заупокойная литургія, а по окончаніи ея панихида, на которыхъ были поминаемы всѣ почившіе, благодѣявшіе и трудившіеся на пользу семинаріи, начиная съ Благочестивѣйшихъ Императоровъ и первосвятителей московскихъ, при которыхъ существовала семинарія, и кончая ея учениками. Вечеромъ совершенно было въ семинарской церкви всенощное бдѣніе. На литію и величаніе <sup>1)</sup> выходилъ преосвященнѣйшій Виссаріонъ, епископъ дмитровскій, непосредственному вѣдѣнію котораго подчинена семинарія, съ протоіакономъ Успенскаго собора П. З. Шахов-

<sup>1)</sup> При этомъ впервые употреблена была икона св. Николая Чудотворца, во имя котораго устроенъ и самый храмъ семинарскій, принесенная въ даръ бывшими воспитанниками московской семинаріи выпуска 56 г., проживающими въ Москвѣ, старинной иконописи, въ серебряно-вызолоченной ризѣ, «въ ознаменованіе LXXV годовщины семинаріи и вмѣстѣ въ выраженіе глубокой признательности къ воспитавшему и образовавшему ихъ учебному заведенію».

цевымъ. Въ день самаго праздника литургію совершалъ самъ высокопреосвященнѣйшій владыка-митрополитъ Іоанникій, въ со- служеніи оо. архимандритовъ: знаменскаго Никодима, высокопетровскаго Никифора (оба воспитанники московской семинаріи), о. ректора семинаріи и другихъ изъ служащихъ въ ней священниковъ, съ тѣмъ же о. протоіакономъ. Пѣлъ хоръ изъ воспитанниковъ семинаріи очень стройно и хорошо, но особенно сильное и грандіозное впечатлѣніе производило исполненіе нѣкоторыхъ пѣснопѣвій во время литургіи общемою массою воспитанниковъ (напр. „Вѣрую“, „Тебе поемъ“, „Отче нашъ“ и др.). Въ обычное время на литургіи произнесено было приличное случаю и наидательное слово преподавателемъ С. П. Никитскимъ. А послѣ литургіи совершенно было благодарственное молебствіе совместно съ пѣніемъ святителю и чудотворцу Николѣю, въ которомъ приняли участіе многіе изъ протоіереевъ и священниковъ московскихъ, — съ провозглашеніемъ, кромѣ обычныхъ многолѣтій, многолѣтія учившимъ и учащимъ, учившимся и учащимся въ семинаріи. Затѣмъ, послѣ краткаго отдыха, въ рекреационной семинарской залѣ<sup>2)</sup> состоялся публичный актъ, на который собралось очень много публики, такъ что вся обширная зала эта и ея просторныя хоры полны были народомъ. На актъ присутствовали: высокопреосвященный митрополитъ, оба московскіе викарія — преосвященные: Виссаріонъ и Александръ; оо. архимандриты московскихъ монастырей: златоустовскаго — Аванасій, знаменскаго — Никодимъ, высокопетровскаго — Никифоръ, покровскаго — Маркъ и антиохійскаго подворья Рафаилъ; многіе изъ представителей блага духовенства: протопресвитеръ Успенскаго собора Н. А. Сергіевскій, кафедральный протоіерей А. И. Соколовъ, протоіерей: Н. И. Надеждинъ, М. С. Боголюбскій, М. Д. Глаголевъ, А. С. Ильинскій, Г. П. Смирновъ-Платоновъ, П. А. Преображенскій, В. П. Рождественскій, А. Ф. Некрасовъ, А. М. Иванцовъ-Платоновъ, А. И. Любимовъ и другіе; также смотрители духовныхъ училищъ: законоспасскаго, донскаго и перервинскаго; изъ свѣтскихъ лицъ: начальникъ московскаго лечебнаго управленія докторъ В. М. Остроглазовъ (бывшій воспитанникъ московской семинаріи), директоръ народныхъ училищъ московской губерніи В. С. Новицкій и извѣстный радѣтель народныхъ школъ Н. М. Горбовъ. Актъ начался пѣніемъ стихирь: *Днесь благодать Св. Духа насъ собра, пропѣтой всѣми воспитан-*

<sup>2)</sup> Съ благодарностью должно упомянуть, что ко дню юбилея московской семинаріи достопочтенный предсѣдатель совѣта Общества любителей духовнаго просвѣщенія, о. протоіерей І. Н. Рождественскій подарилъ портретъ *перваго* ректора ея Евгения, внослѣдствіи архіепископа ярославскаго, который и присоеди- ненъ былъ къ серіи портретовъ московскихъ архипастырей, украшающихъ семинарскую залу.

чиками. Затѣмъ о. ректоръ семинаріи прочиталъ извлеченіе изъ отчета о состояніи семинаріи за истекшій 1888—89 учебный годъ. Хоръ воспитанниковъ пропѣлъ стихиру 7 гласа древнимъ знаменнымъ напѣвомъ: *Виноградъ насадивый*. Послѣ того преподаватель Н. И. Кедровъ прочиталъ извлеченіе изъ „Исторической записки о московской семинаріи“, остановившись преимущественно на первомъ періодѣ ея существованія — перерывномъ, а членъ семинарскаго правленія отъ духовенства, священникъ І. Д. Петропавловскій произнесъ рѣчь, въ которой остановился какъ на особенно заслуживающемъ вниманія фактѣ въ новѣйшей исторіи московской семинаріи — устройствѣ настоящаго московскаго митрополита Іоаннѣемъ учебнаго обществнаго училища для нуждающихся семинаристовъ, и выразилъ отъ лица всего духовенства епархіи благодарность глговному этому, поистинѣ великаго для него благодѣянія, — къ которой тотчасъ же присоединились и всѣ духовныя лица, бывшія на актѣ. Послѣ рѣчи хоръ воспитанниковъ исполнилъ „Гимнъ на 17 октября“ сочиненія г. Архангельскаго, подъ аккомпаниментъ гармоникорда, и затѣмъ два воспитанника семинаріи VI кл. С. Поповъ и IV кл. Некрасовъ произнесли — первый рѣчь, а второй — стихи собственнаго сочиненія, написанные также прочувствованно и тепло для настоящаго случая. Снова хоръ, съ участіемъ всѣхъ воспитанниковъ, пропѣлъ нарочито для настоящаго юбилейнаго торжества приготовленную кантату: *Хвала тебѣ, Отецъ щедротъ*, а масса воспитанниковъ — привѣтъ семинари: *Здравствуй матушка*, текстъ которыхъ (стихами) написанъ преподавателемъ семинаріи Д. М. Минервинимъ, а музыка — учителемъ пѣнія В. П. Войденовымъ. Оба эти произведенія, какъ нельзя болѣе приспособленныя къ настоящему торжеству, исполнены были прекрасно — стройно и энергично и произвели сильное и трогательное впечатлѣніе на всѣхъ. Въ тоже время вниманію присутствующихъ предлагались очень хорошіе образцы рисованія воспитанниковъ, сдѣланные карандашомъ, масляными красками и акварелью. Въ заключеніе лучшимъ воспитанникамъ розданы были въ награду книги. Актъ закончился пѣніемъ всѣми воспитанниками „народнаго гимна“ и *Буди имя Господне благословенно*. Послѣ акта состоялся товарищескій обѣдъ, къ которому были приглашены и всѣ почетные гости.

Займствуемъ изъ отчета слѣдующія свѣдѣнія. Въ личномъ составѣ служащихъ въ московской семинаріи въ продолженіи отчетнаго года произошли такія перемѣны: 31 августа скончался помощникъ инспектора Стефанъ Скворцовъ и на его мѣсто приказомъ г. оберъ-прокурора Св. Синода (отъ 6 октября) переведенъ былъ преподаватель рязанской семинаріи Павелъ Доб-

ровъ<sup>3)</sup>. Потомъ, за исполненіемъ срока службы для членовъ семинарскаго правленія отъ духовенства, епархіальнымъ съездомъ духовенства 2 іюня были избраны на означенную должность священники: Успенской, на Вражѣ, церкви Іоаннъ Петропавловскій—вторично и Троицкой, въ Вишнякахъ, церкви Александръ Доброгорскій—вновь, которые и утверждены его высокопреосвященствомъ 4 числа того же мѣсяца<sup>4)</sup>. Точно также за исполненіемъ срока службы и членамъ правленія изъ преподавателей, по представленію ректора, его высокопреосвященствомъ были переутверждены на новое трехлѣтіе членами педагогическаго собранія преподаватели: Иванъ Любимовъ, Сергій Рождественскій и Николай Комаровъ и распорядительнаго г. Рождественскій, а отъ духовенства о. Петропавловскій (резолюціею 28 числа того же іюня).

Въ минувшемъ учебномъ году всѣ классы семинаріи имѣли параллельныя отдѣленія, а 1 классъ даже три отдѣленія, соответственно числу учащихся въ немъ, и на содержаніе третьяго отдѣленія какъ сверхштатнаго, по распоряженію его высокопреосвященства, потребная сумма, въ количествѣ 1,400 р., шла отъ правленія епархіальнаго свѣчнаго завода. Распределение классовъ и самыхъ уроковъ между наставниками оставалось безъ всякой перемѣны противъ предпрошлаго года соотвѣтствуя опредѣленію Св. Синода 30 іюля — 8 августа 1886 года, какъ и веденіе ими дѣла ученическихъ сочиненій. Учебный годъ начался въ свое время—съ 17 августа дополнительными экзаменами—переводными и пріемными, а закончился нѣсколько ранѣе обыкновеннаго 10 іюня, по случаю предстоящаго лѣтомъ производства значительныхъ ремонтныхъ, особенно штукатурныхъ и малярныхъ работъ въ главномъ зданіи и обоихъ боковыхъ, непосредственно смежныхъ съ нимъ корпусахъ семинаріи, на каковое сокращеніе учебнаго времени испрашивалось и послѣдовало разрѣшеніе Св. Синода (отъ 11 мая). По нѣкоторымъ предметамъ, за неизмѣнимъ печатныхъ учебниковъ (по крайней мѣрѣ реко-

<sup>3)</sup> Покойный Скворцовъ прослужилъ въ московской семинаріи лѣтъ 37 лѣтъ, первые 17 лѣтъ въ должности преподавателя сельскаго хозяйства и среднихъ съ нимъ предметовъ, а послѣдніе 20 лѣтъ въ должности помощника инспектора; во вниманіе къ столь продолжительной службѣ покойнаго, по милостивому ходатайству его высокопреосвященства, Св. Синодъ назначилъ вдовѣ его пенсію въ размѣрѣ преподавательскаго полуоклада, самъ же милостивѣйшій архипастырь, по представленію ректора, изволилъ даровать ей единовременное пособіе — 400 р. изъ каѳедральныхъ суммъ.

<sup>4)</sup> Правленіе семинаріи журнальнымъ постановленіемъ отъ 31 августа нынѣшняго года испрашивало у его преосвященства разрѣшеніе выразить бывшему члену своему отъ духовенства, священнику Новопименовской, въ Сусевѣ, церкви о. Василію Славскому признательность за его усердное исполненіе обязанностей по сему званію.

мендованныхъ), или за недостаточною полнотою въ нихъ бакихъ-либо отдѣловъ программы, и въ прошедшемъ учебномъ году наставниками выдавались ученикамъ, предварительно рассмотрѣнные ректоромъ, *литографированныя* записки, какъ то: по библейской исторіи Новаго Завѣта (краткій обзоръ дѣлъ и ученія Иисуса Христа отъ 1 пасхи Его открытаго служенія до вознесенія на небо), гражданской всеобщей исторіи, алгебрѣ и псалмѣи, нѣмецкому языку (краткій синтаксисъ), церковному пѣнію (изъ учебника элементарной теоріи музыки, также — гармоніи, чтеніе безлинейныхъ нотъ знаменнаго распѣва, изъ исторіи пѣнія въ церкви вселенской и о богослужебныхъ нотныхъ книгахъ) и особенно по ученію о расколѣ. *Практическихъ* бесѣдъ со старообрядцами было 15; на этихъ бесѣдахъ, продолжавшихся отъ 4 до 7 и даже 8 часовъ пополудни и всегда посѣщаемыхъ ректоромъ, обязывались присутствовать воспитанники V и VI классовъ по очереди своихъ отдѣленій; въ частности 30 членовъ изъ VI класса, вѣдѣвъ за преподавателемъ, сами говорили на собесѣдованіяхъ и участвовали въ показываніи древнихъ памятниковъ — рукописей, доставлявшихся изъ патріаршей, князь-синодальной, также синодально-типотрафской библиотекъ и изъ архива министерства иностранныхъ дѣлъ, дѣлая при этомъ соотвѣтственные разъясненія.

Въ августѣ мѣсяцѣ прошлаго года въ 1 классъ поступило вновь, съ установленными свидетельствами, изъ духовныхъ училищъ 115 и по дополнительному экзамену, произведенному для неудостоенныхъ перевода и экстерновъ въ самой семинаріи, 6—121; изъ коихъ 10 дѣти свѣтскихъ родителей (2 чиновниковъ конейсторскаго и гражданскаго, 3 мѣщанъ, 2 крестьянъ, 1 сынъ синодальнаго пѣвчаго, 1 почтамтона и 1 умершаго фельдшера) и въ началѣ 1888—89 учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояла 601. По классамъ они распредѣлялись такъ: въ трехъ параллельныхъ отдѣленіяхъ 1 класса 150, съ 87 оставленными на повторительный курсъ (по малоуспѣшности, у иныхъ обусловливавшейся болѣзью, какъ и въ нижеслѣдующихъ классахъ), а 8 излишнихъ противъ нормы учениковъ, по распоряженію его высокопреосвященства, были перемѣщены въ тотъ же классъ вѣанской семинаріи; въ двухъ отдѣленіяхъ II класса 100, съ 12 оставленными и 1 вновь принятымъ (сынъ московскаго діакона, по болѣзненному состоянію перешелъ изъ вѣанской семинаріи), причемъ 7 излишнихъ учениковъ также отправлены были въ вѣанскую семинарію; въ двухъ отдѣленіяхъ III класса 81, съ 2 оставленными и 10 перемѣщенными сюда, по распоряженію его высокопреосвященства, какъ излишніе противъ нормы класса, изъ вѣанской семинаріи; въ двухъ отдѣленіяхъ IV класса 85, съ 1 оставленнымъ; въ

двухъ отдѣленіяхъ V класса 88, съ 2 вновь принятыми (изъ вѣанской семинаріи); въ двухъ отдѣленіяхъ VI класса 89. Продолженіе учебнаго года вышло изъ семинаріи: уволилось согласно собственному желанію, частію по домашнимъ обстоятельствамъ, или болѣзненному состоянію, частію для поступленія въ другія учебныя заведенія 15, 8 еще до экзаменовъ, и 7 послѣ экзаменовъ, и исключены по малоуспѣшности 26 (въ томъ числѣ 1 родомъ персіянинъ, изъ 5 класса еще въ декабрѣ мѣсяцѣ „за неявку на уроки“) и умерло 2 (одинъ третьеклассникъ, въ домѣ брата — коломенскаго псаломщика, другой первоклассникъ, въ домѣ отца—московскаго псаломщика): итого 43 челоуѣка. Затѣмъ, вслѣдствіе произведенныхъ въ мѣсѣ — іюнѣ мѣсяцѣ, выпускныхъ и переводныхъ, и дополнительныхъ для вовсе не экзаменовавшихся тогда по болѣзни, или подлежавшихъ переэкзаменованію изъ нѣкоторыхъ предметовъ, а также по письменнымъ упражненіямъ, въ августѣ—голичныхъ испытаніяхъ, 88 воспитанниковъ выпущены были изъ семинаріи, какъ окончившіе полный курсъ ученія, изъ коихъ 22 удостоены 1 разряда и званія студента (въ томъ числѣ недавно присоединившійся изъ едосѣвскаго раскола къ православной церкви, который, съ дозволенія его высокопреосвященства, въ продолженіи двухъ лѣтъ слушалъ богословскіе уроки въ V и VI классахъ и потомъ сдалъ особый экзаменъ на студента), остальные же причислены къ 2 разряду. На экзаменѣ по обличительному богословію и практическому руководству для пастырей здѣсь изволилъ присутствовать преосвященнѣйшій Мисаилъ, епископъ Дмитровскій, а на экзаменѣ по латинскому языку—самъ высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Іоаннннй. Изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ 5 поступили въ московскую духовную академію, 2 по назначенію и 3 по собственному желанію (въ томъ числѣ вышепомянутый обращенецъ изъ раскола) и 1 въ варшавскій университетъ<sup>5)</sup>. Въ день выпуска (10 іюня) двоимъ изъ воспитанниковъ выдано было 25 р., какъ „наиболѣе успѣвшимъ въ составленіи и произнесеніи проповѣдей“, изъ процентовъ съ суммы, завѣщанной съ этою именю цѣлю покойнымъ преподавателемъ семинаріи Петромъ Апостольскимъ. Изъ V класса въ VI переведено 80, 20 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2: здѣсь на экзаменѣ по литургикѣ изволило быть также самъ его высокопреосвященство; изъ IV въ V 78,—14 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ одинъ еврей), съ 5 оставленными на повторительный курсъ (по болѣзни) и 3 вновь принятыми (одинъ перешелъ изъ вологодской

<sup>5)</sup> Сверхъ того, изъ прошлаго года курса поступили одинъ студентъ въ ту же московскую академію и другой въ казанскую, а изъ предпрошлаго курса одинъ въ кievскую академію и одинъ еще въ тотъ же варшавскій университетъ.

семинаріи, сынъ московскаго священника, другой изъ пензенской — по случаю перехода на службу въ Москву отца его д. с. с., третій черногорскій уроженецъ) 86: здѣсь на экзаменѣ по литургіи былъ преосвященнѣйшій Мисаилъ; изъ III въ IV 79,—5 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2, съ 3 оставленными (по болѣзни) и 2 вновь принятыми (одинъ изъ здѣшнихъ же воспитанниковъ возвращенъ въ тотъ же классъ, другой болгарскій уроженецъ) 84; изъ II въ III 84,—10 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ трое сирійцы), съ 7 оставленными (одинъ по болѣзни, остальные по малоуспѣшности), 3 вновь принятыми (одинъ перешелъ изъ саратовской семинаріи, уроженецъ московской епархіи, двое другихъ поступили по экзамену—изъ гражданской гимназіи сынъ умершаго московскаго священника и прогимназіи сынъ умершаго купца) и 9 перемѣщенными сюда, по распоряженію его высокопреосвященства, какъ излишіе противъ нормы класса, изъ вѣанской семинаріи, 108; изъ I во II 90,—3 въ 1 разрядѣ, прочіе во 2 (въ томъ числѣ два грека), съ 12 оставленными (двое по болѣзни, остальные по малоуспѣшности) 102, и 2 излишіе противъ нормы учителя, по приказанію его высокопреосвященства, были перемѣщены въ тотъ же классъ вѣанской семинаріи. Наконецъ въ августѣ вновь поступило, по установленнымъ свидѣтельствамъ, изъ духовныхъ училищъ 121 и по дополнительному экзамену, произведенному въ самой семинаріи 3 (124), съ 30 оставленными (9 по болѣзни, остальные всѣ по малоуспѣшности) 154—при трехъ отдѣленіяхъ, и на содержаніе третьяго, какъ сверхштатнаго, отдѣленія его высокопреосвященство разрѣшилъ отпускъ потребной суммы, въ количествѣ 1.400 р., изъ прежняго источника, т.-е. изъ прибылей епархіальнаго свѣчнаго завода, а 4 излишіе ученика также отправлены были въ вѣанскую семинарію. Въ числѣ 121 вышеозначенныхъ учениковъ было 68 окончившихъ курсъ въ заочномъ училищѣ, 20 въ донскомъ, 17 въ перервинскомъ и 16 въ коломенскомъ; изъ нихъ 15 дѣти свѣтскихъ родителей: 6 чиновниковъ гражданскихъ и 1 консисторскаго, 1 личнаго дворянина, 1 личнаго почетнаго гражданина, 1 купца, 1 артиста, 1 отставнаго фейерверкера, 1 мѣщанина, 1 цеховаго и 1 крестьянина. Экзамену въ семинаріи подвергались 5 учениковъ, принято изъ нихъ 3, между коими двое изъ гимназіи—одинъ сынъ умершаго московскаго священника, другой чиновника и третій изъ серпуховской прогимназіи, сынъ тамошняго псаломщика. Такимъ образомъ, къ началу настоящаго учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояло 603.

Въ образцовой начальной, при семинаріи, школѣ въ минувшемъ учебномъ году законоучитель и учитель оставались прежніе. Обучались въ ней 91 мальчикъ, раздѣляясь на двѣ группы:

старшую 31 и младшую 60; изъ нихъ 1 сынъ діакона (семинарской церкви), 3 дѣти чиновниковъ и 87 мѣщанъ и крестьянъ. Послѣ годичныхъ испытаній изъ старшей группы 17 мальчиковъ окончили курсъ ученія съ правомъ на полученіе установленныхъ льготныхъ по воинской повинности свидѣтельствъ и 14 безъ такого права<sup>\*)</sup>. Изъ младшей группы переведено въ старшую 28, выбыло по домашнимъ обстоятельствамъ 10 и оставлено на повторительный курсъ 22. Затѣмъ вновь было принято 58 мальчиковъ, такъ что въ настоящее время состоитъ въ школѣ 108 учениковъ. Воспитанниками семинаріи — VI и V классовъ, кромѣ одиночныхъ ежедневныхъ дежурствъ (по двое — собственно изъ шестиклассниковъ), въ извѣстные дни недѣли, — когда у нихъ самихъ не бываетъ классныхъ занятій, обязывались присутствовать въ школѣ по очереди своихъ отдѣленій, причѣмъ они практиковались въ повтореніи данныхъ мальчикамъ уроковъ, а нѣкоторые и въ самостоятельномъ преподаваніи имъ такихъ уроковъ по всѣмъ предметамъ школьной программы.

Съ нравственной стороны — втеченіе прошедшаго учебнаго года воспитанники вообще вели себя скромно. Особенно важныхъ проступковъ за ними не усматривалось, такъ что до свѣдѣнія педагогическаго собранія правленія не было доведено ни объ одномъ какомъ-либо выдающемся случаѣ. Относительно матеріальнаго содержанія — для казенно-коштныхъ воспитанниковъ семинарскаго правленія располагало въ отчетномъ году, сверхъ 180 казенныхъ ученическихъ окладовъ (во 110 р.) и 10 прежнихъ — частныхъ благотворительныхъ стипендій, еще 9 новыми полными стипендіями (въ томъ числѣ двумя отъ его высокопреосвященства, одною отъ преосвященнѣйшаго Мисаила и одною отъ братства св. Николая); а общія нужды по содержанію учениковъ — исправленіе и пополненіе постельныхъ приборовъ, гимнастическихъ снарядовъ, рисовальныхъ принадлежностей и т. п., на основаніи спеціальнаго опредѣленія Св. Синода 10 — 20 дек. 1875 года, могло до нѣкоторой степени удовлетворять остатками отъ мѣстно-благотворительной суммы, напръ ежегодныхъ пожертвованій отъ монастырей епархіи, которыхъ въ сложности насчитывается 1825 р. На епархіальное содержаніе было принято 239 учениковъ, преимущественно сыновья бѣднаго сельскаго духовенства; изъ нихъ лишь 8 на полупансіонерское, а всѣ прочіе на полное (съ окладомъ 120 р.), въ итогъ на сумму 28.160 р.,

<sup>\*)</sup> Одинъ мальчикъ по малолѣтству не могъ получить льготнаго свидѣтельства, но какъ хорошо подготовленный, успѣшно сдалъ экзаменъ и принять былъ въ I классъ Заиконоспасскаго духовнаго училища (вмѣстѣ съ помянутымъ діаконскимъ сыномъ).



которая получалась отъ правленія епархіальнаго свѣчнаго завода. Всѣхъ же живущихъ въ семинарскомъ общежитіи сестало 444 человека; и наблюденіе за ними требовало отъ всѣхъ нѣтъ инспекціи неослабнаго вниманія и бдительности<sup>7)</sup>. Состояніе здоровья воспитанниковъ въ истекшемъ учебномъ году, благодареніе Богу, было вообще хорошо<sup>8)</sup>.

По прочтеніи извѣщенія изъ отчета о. ректоръ произнесъ еще слѣдующее:

„Вышнній день московская семинарія празднуетъ исполненіе 75-лѣтія со времени устройства ея по уставу 1814 года. По этому случаю въ средѣ наличныхъ преподавателей возникло предположеніе о составленіи „Исторической записки“, съ приложеніемъ списковъ начальствовавшихъ, учившихъ и учившихся въ семинаріи за весь 75-лѣтній періодъ ея существованія. Отъ 27 марта ректоръ предварительно входитъ къ его высокопреосвященству докладною запискою, въ которой, заявляя о такомъ предположеніи, испрашиваетъ архиепископскаго разрѣшенія на образованіе особой комиссіи изъ преподавателей для составленія упомянутой записки и списковъ, съ уполномоченіемъ ея пользоваться нужными для данной дѣли дѣлами не только семинарскаго архива, но въ случаѣ надобности, и консисторскаго и другихъ епархіальныхъ учрежденій, и въѣзть присоединить ходатайство о дарованіи денежной субсидіи на изданіе записки и списковъ до 500 р. Его высокопреосвященство резолюціею отъ 16 апрѣля милостиво дозволяетъ разрѣшить то и другое, и въ педагогическомъ собраніи правленія 28 числа того же апрѣля была образована комиссія изъ трехъ преподавателей: Николаи

<sup>7)</sup> Такъ какъ въ семинарскомъ корпусѣ помѣститъ болѣе 450 человекъ, считая и 6 комнатныхъ надзирателей, невозможно, то правленіе, находя несправедливымъ лишать благотворительнаго и епархіальнаго вспоможенія къ содержанію дѣтей недостаточныхъ городскихъ родителей, ходатайствовало предъ его высокопреосвященствомъ о разрѣшеніи выдавать такимъ воспитанникамъ, живущимъ въ большинствѣ и не въ дальнемъ разстояніи отъ семинаріи, именно до 12 человекъ, означенное пособие на руки — предметы одежды и обуви, равно учебныя книги и письменныя принадлежности.

<sup>8)</sup> Не лишне отмѣтить здѣсь: на остаточную отъ содержанія воспитанниковъ мѣсто благотворительную сумму въ отчетномъ году было куплено нѣсколько историческихъ и географическихъ картъ по библейско-церковной исторіи и гражданской всеобщей и русскои. На поддержаніе и пополненіе учебнаго библіотеки воспитанниками собрано было 152 р. 90 к.; на пожертвованную воспитанниками собственно IV класса 25 р.—приобрѣтено нѣсколько картинъ для сціопикона. Для класса пѣнія приобрѣтенъ камертонный приборъ извѣстнаго протоіерея А. Израилева на церковныя деньги—25 р. Неизвѣстный благотворитель, неоднократно дѣлавшій значительныя пожертвованія на предметъ обученія воспитанниковъ музыкѣ, пожертвовалъ для нихъ почти совершенно новый гармоникордъ съ 12 регистрахъ, съ отдѣльнымъ притомъ антифонелемъ, который правленіе семинаріи приняло съ искреннею благодарностію.

Розанова, Николая Любимова и Николая Кедрова. Въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ эта коммиссія успѣла, по возможности, собрать нужный для цѣли матеріалъ и составить общій историческій очеркъ, равно какъ и списки начальствовавшихъ, учившихъ и учившихся въ московской семинаріи за три четверти вѣка пребыванія ея на Церервѣ, въ Заиконоспасскомъ монастырѣ и на настоящемъ мѣстѣ. Теперь эта книга и отпечатана съ приложеніемъ къ ней фототипическаго снимка съ (нынѣшняго) главнаго зданія семинаріи<sup>\*)</sup>. Неостались безучастны къ событію 75-ти лѣтъ семинаріи и сами воспитанники, обучающіеся въ ней въ настоящее время. Они возымѣли намѣреніе, которое потомъ благословилъ и высокопреосвященнѣйшій владыка, сдѣлать между собою посильный денежный сборъ (оказалось собраннымъ до 250 р.) и устроить икону св. патрона семинаріи святителя и чудотворца Николая, съ тѣмъ, чтобы поставить и на наружной сторонѣ алтарной стѣны (съ главнаго двора), какъ бы самаго вѣрнаго и благонадежнаго стража хранителя ея. Вчерашній день эта икона, написанная ихъ же учителемъ рисованія С. Милорадовичемъ, была освящена и въ приличномъ кѣтѣ утверждена на означенномъ мѣстѣ. Почтительно и благодарственно вспоминая въ нынѣшній праздникъ всѣхъ высокихъ покровителей своихъ прежнихъ, въ Бозѣ почившихъ, московскихъ архипастырей, съ особымъ чувствомъ сыновне-почтительной благодарности московская семинарія обращается къ тебѣ, благодѣятѣйшій архипастырь и отецъ покровитель нашъ! Глубоко сердечно признательные тебѣ за всѣ твои милости къ нашей семинаріи, за всѣ попеченія объ учащихъ и учащихся въ ней, мы, по тому же долгу сердца, приносимъ тебѣ почтительнѣйшую и глубочайшую благодарность за твое милостивое посѣщеніе семинаріи въ нынѣшній столь знаменательный для нея день, за совершеніе святѣйшей жертвы на алтарѣ нашего храма въ возблагодареніе Господу Богу за излитыя Имъ всецѣлымъ на семинарію блага въ ея прошлѣ и въ испрошеніе у Него новыхъ ей благъ въ будущемъ. Благослови же всѣхъ насъ своимъ святительски-мощнымъ благословеніемъ начать новую и послѣднюю въ кругѣ вѣка четверть жизни семинаріи, какъ благословилъ насъ (изъ коихъ остаются здѣсь лишь четверо) великій предшественникъ твой, преснопамятный святитель Филаретъ въ день ея 50-ти лѣтъ. При этомъ высокопреосвященнѣйшій митрополитъ всталъ съ своего кресла и преподаль общее всѣмъ благословеніе, благословивъ въ то же время подо-

<sup>\*)</sup> Эта книга, изданная весьма чисто и составляющая болѣе 20 печатныхъ листовъ, продается въ канцеляріи семинарскаго правленія; цѣна ея 1 р., съ пересылкой.

шедшаго къ нему ректора семинаріи; а учащіе и учащіяся вмѣстѣ пропѣли ему „εις πολλα ετη, Δεσποτα!“

Въ день юбилейнаго праздника на имя о. ректора получено было много письменныхъ и телеграфныхъ поздравленій съ этимъ знаменательнымъ для семинаріи днемъ: отъ московской духовной академіи и преосвященнаго ректора ея Христофора, епископа Волоколамскаго, причѣмъ представителемъ академіи былъ профессоръ П. И. Цвѣтковъ, нѣкоторое время и самъ служившій здѣсь, и особѣ отъ профессоровъ академіи—воспитанниковъ Московской семинаріи А. П. Лебедева и В. А. Соколова, а равно отъ студентовъ академіи—Московскихъ семинаристовъ; отъ бывшаго преподавателя семинаріи, нынѣ епископа Псковскаго, преосвященнаго Гермогена; отъ Виѣнской семинаріи (называющей московскую „своею доблестною сотрудницею“) и особо отъ преподавателей ея—бывшихъ здѣшнихъ воспитанниковъ, представителемъ которыхъ явился С. И. Поспѣловъ; отъ бывшихъ преподавателей семинаріи, нынѣ профессоровъ—Петербургской духовной академіи—М. И. Каринскаго, вмѣстѣ и ученика первой, и Харьковскаго университета—А. С. Лебедева и также ученика ея—П. А. Безсонова; отъ о. архимандрита Андроніевскаго монастыря Григорія, тоже учившагося и потомъ служившаго (инспекторомъ) въ семинаріи; отъ бывшихъ учениковъ семинаріи—ректора Тамбовской семинаріи архимандрита Никандра; редактора—издателя *Троицкихъ листковъ* соборнаго іеромонаха Никона; отъ Рязанской семинаріи и особо отъ преподавателей ея бывшихъ учениковъ семинаріи; отъ преподавателей Пензенской и Харьковской семинарій—учениковъ же московской семинаріи; отъ учителей и надзирателей Перервинскаго и Коломенскаго духовныхъ училищъ, равно протоіереевъ и священниковъ г. Коломны, получившихъ образованіе въ московской семинаріи; отъ студентовъ Варшавскаго университета—здѣшнихъ семинаристовъ и другихъ лицъ, давнихъ и недавнихъ или преподавателей, или воспитанниковъ Московской семинаріи, которые всѣ съ отраднымъ сочувствіемъ вспоминаютъ о времени пребыванія своего въ семинаріи и горячо-искренно благожелаютъ ей при вступленіи въ новую четверть вѣка!

Позволимъ себѣ сдѣлать извлеченія изъ нѣкоторыхъ привѣтствій.

Преосвященнѣйшій Гермогенъ, въ мирѣ К. П. Доброправинъ, магистръ петербургской академіи, былъ профессоромъ московской семинаріи въ 1845—46 годахъ, пишетъ: „Я не близокъ къ семинаріи, но и не далекъ; не родной ей, но и не чужой. Я — почти петербургскій уроженецъ; но для меня, по окончаніи курса, не нашлось тогда мѣста въ Петербургѣ, и меня назначили въ Мо-

свѣу. Мнѣ тяжело было тогда разстаться съ милой родиной, но волей-неволей я долженъ былъ отправиться въ Москву, отправился и нашелъ въ ней и счастье и утѣшеніе, счастье въ томъ, что Господь судилъ мнѣ начать службу свою подъ высокимъ покровительствомъ приснопамятнаго святителя, Филарета, предъ которымъ я съ ранней юности, можно сказать, благоговѣлъ, зная о немъ только по слухамъ,— утѣшеніе въ томъ, что я нашелъ тогда въ московской семинаріи какъ въ начальствующихъ, такъ и въ товарищахъ людей, приголубившихъ и приласкавшихъ меня: то были добрѣйшіи для меня ректоръ архим. Алексій Ржаницынъ, впоследствии тверскій архіепископъ, умный и во всемъ аккуратнѣйшій инспекторъ А. Ѡ. Кляряковъ, два земляка мои по академіи скромный и благожелательный М. Д. Глаголевъ и Н. Ф. Добровъ, мой однокурсникъ; затѣмъ радушный хлѣбосоль о. Е. М. Алексинскій, добродушный острякъ и занимательный анекдотистъ Г. И. Нектаровъ, впоследствии архим. Наанангъ, ректоръ вѣанской семинаріи, добросердечный, всегда веселый, живой и словоохотливый Е. Н. Шавровъ, скромный, до застѣнчивости, простодушный и пріятный собесѣдникъ С. Д. Писаревъ, Н. Н. Тихомировъ и пр. и пр. Памятна для меня эта милая тогдашняя товарищеская семья! Да и въ самой средѣ учениковъ моихъ нашелъ я вполне внимательныхъ, усердныхъ, деликатныхъ и добронравныхъ юношей. Къ сожалѣнію, у меня не сохранился списокъ ихъ; но мнѣ помнятся нѣкоторые изъ нихъ, особенно выдававшіеся даровитостію и успѣхами: то были П. А. Преображенскій, В. Погожевъ. Первый изъ нихъ, можно сказать, сроднился со мной: воспитывался въ петербургской академіи, онъ часто посѣщалъ меня, и я дома всегда встрѣчалъ его, какъ московскаго друга моего, какъ роднаго. Памятна для меня эта тогдашняя добрая аудиторія моя! Легко мнѣ было въ ней дышать. Такимъ образомъ я очень не долго служилъ въ московской семинаріи, но добрая память о ней во мнѣ сохранялась и будетъ храниться, пока буду живъ. Вотъ почему я въ 75-лѣтнюю годовщину ея не только по долгу, но и по дитовкѣ глубоко благодарнаго и любящаго сердца моего привѣтствую ее: да хранить тебя Господь, приснопамятная для меня семинаріа, на многія, многія лѣта, да озаряетъ выну тебя Свѣтъ отъ Свѣта свѣтомъ истины и правды и да укрѣпляетъ твои силы сила Божія въ твоихъ трудахъ и подвигахъ во славу Божию и во благо церкви Христовой! Прими съ любовію привѣтъ любви. Примите и вы, достопочтимый о. ректоръ, сердечный мой привѣтъ“.

„Съ отраднымъ чувствомъ, пишетъ достопочтенный профессоръ, московской академіи Алексѣй Петровичъ Лебедевъ, взираю я на то, что во главѣ московской духовной семинаріи стоятъ въ

настоящее время двое моихъ достойнѣйшихъ наставниковъ: это вы, досточтимый о. ректоръ, и досточтимый инспекторъ Алексѣй Ивановичъ. Изъ всего обширнаго персонала моихъ многоуважаемыхъ наставниковъ только васъ двое и осталось отъ тѣхъ дней, когда я воспитывался въ семинаріи. Отъ души желаю вамъ обоимъ здравствовать на многіе годы! Отъ дѣтъ моего воспитанія въ моск. семинаріи у меня сохранились и навсегда будутъ сохраняться самыя отрадныя воспоминанія. Въ тѣ времена наставники моск. семинаріи, какъ имѣвшіе всѣ степени магистра, не только именовались профессорами оффиціально, но и были профессорами на самомъ дѣлѣ. Учебники и записки имѣли значеніе лишь въ домашнихъ занятіяхъ учениковъ, а въ классахъ эти послѣдніе черпали свои познанія по всѣмъ наукамъ изъ живаго устнаго источника. Классъ былъ дѣйствительнымъ подобіемъ академической аудиторіи. Переходя изъ семинаріи въ академію, мы, москвичи, почти не чувствовали разницы между средне-учебнымъ заведеніемъ, гдѣ мы дотогдѣ воспитывались, и тѣмъ высшимъ разсадникомъ духовнаго просвѣщенія, куда мы поступали. Лекціи слушали мы тамъ, лекціи же стали слушать и здѣсь. Но еще важнѣе то, что и качество семинарскихъ лекцій почти не отличалось отъ лекцій высшаго духовно-учебнаго заведенія. Намъ, москвичамъ, казалось, что не изъ одного учебного заведенія перешли мы въ другое высшее, а лишь изъ одного класса или курса на другой все одной и той же школы. Такіе профессора московской семинаріи, какъ Николай Васильевичъ (Благоразумовъ), Алексѣй Ивановичъ Цвѣтковъ, о. архимандритъ Сергій (Спасскій), впоследствии докторъ богословія, протоіерей Е. М. Алексинскій, замѣчательно талантливый преподаватель, П. А. Преображенскій, сослужившій многолѣтнюю службу своимъ извѣстнымъ ученымъ изданіемъ, А. С. Лебедевъ, теперь профессоръ харьковскаго университета, М. И. Карякинскій, теперь профессоръ петербургской академіи, Ал. П. Смирновъ, впоследствии профессоръ московской академіи, И. В. Бяляевъ, ученый, истинно достойный академической кафедры, А. Θ. Некрасовъ и многіе другіе заставляли учащихся подъ ихъ руководствомъ въ 1860—66 годахъ—забывать о томъ, что эти наставники семинаріи, а не академіи. Не могу не вспомнить съ признательностію и о нравственно-воспитательныхъ отношеніяхъ того времени. Такіе благостные начальники, какъ: оо. архимандриты Савва, Игнатій и Григорій дѣлали жизнь семинаристовъ безпечальною и даже счастливою. Учащаяся молодежь находила въ своихъ начальникахъ и наставникахъ истинно-попечительныхъ отцовъ. Я лично съ глубокимъ чувствомъ благодарности храню память о тѣхъ моихъ дорогихъ наставникахъ,

которые настойчиво поощряли меня къ домашнему изученію новѣйшихъ языковъ, давали иностранныя книги для чтенія и сами помогали мнѣ одолѣвать въ нихъ наиболѣе трудныя мѣста, приглашая для этого къ себѣ на домъ, гдѣ и принимали меня скорѣе какъ гостя, нежели какъ докучливаго ученика. Можетъ быть, такія добрыя отношенія начальства и наставниковъ къ учащимся юношамъ объясняютъ то отрадное явленіе, что въ это время лишь очень малое число лучшихъ семинаристовъ, оставляя семинарію, искали высшаго образованія въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ, помимо духовныхъ академій. Среда, въ которой мы жили, вѣроятно, закрѣпила наши связи съ тѣмъ званіемъ, въ которомъ мы родились. Несмотря на то, что въ наше время двери университетовъ открыты были для семинаристовъ настежь, желающихъ поступить сюда было очень немного, а напротивъ въ академію лучшіе ученики семинаріи шли цѣлою толпой. Уже за одно то, что московская семинарія того времени воспитала и сохранила для академіи И. Д. Мансветова, впоследствии превосходнаго ученаго профессора московской духовной академіи—искреннѣйшее ей спасибо! Извиняюсь. Я увлекся воспоминаніями о прошедшемъ московской семинаріи, но осмѣливаюсь искать для себя оправданія въ томъ, что это прошедшее мнѣ весьма дорого“.

Въ своемъ адресѣ родной семинаріи молодые студенты московской академіи говорятъ слѣдующее: „Ни одинъ изъ насъ, бывшихъ питомцевъ семинаріи, не можетъ безъ глубокаго чувства живѣйшей благодарности вспомнить о томъ, чѣмъ мы обязаны ей въ своемъ воспитаніи и образованіи, и особенно о томъ духѣ любви и христіанскаго довѣрія, который всегда жилъ въ семинаріи и связывалъ всѣхъ насъ неразрывными узами съ нашими воспитателями и учителями въ одну семью, подъ мудрымъ, исполненнымъ истинной любви руководствомъ многоуважаемаго о. ректора болѣе четверти столѣтія уже честно служащаго семинаріи въ качествѣ учителя и воспитателя юношества. Дорогое для насъ имя его, тѣсно связанное съ воспоминаніями о семинаріи, навсегда останется для насъ незабвеннымъ. Но чувства личной благодарности въ день 75-лѣтняго юбилея родной московской семинаріи должны уступить мѣсто одушевляющимъ воспоминаніямъ болѣе широкаго характера. Сколько за это 75-лѣтіе вышщено питомцевъ изъ этой духовной школы. Сколько изъ нея мирныхъ стѣнъ вышли на поприще жизни честныхъ, даровитыхъ и просвѣщенныхъ дѣятелей въ различныхъ сферахъ общественной дѣятельности! Наши духовныя школы современнымъ направлениемъ мірскихъ идей вызываются на энергическую борьбу въ защиту церкви, православія и отечества. И московская се-

минарія, среди всеобщаго почти колебанія и шатанія умовъ; умѣла свято исполнить эту высокую задачу, воспитывая истинныхъ людей, честныхъ служителей церкви и отечества, ревностныхъ и славныхъ поборниковъ православія. Да процвѣтаетъ же и впредь эта духовная нива, наша семинарія, возрастая въ своей благотворной воспитательной дѣятельности. Духъ великаго святителя м. Филарета, нѣкогда непосредственно воодушевлявшій московскую семинарію, да укрѣпляетъ ее еще много, много лѣтъ въ лучшихъ преданіяхъ прошедшаго, для славы ея будущаго“.

---

ОГЛАВЛЕНІЕ ТРЕТЬЯГО ТОМА  
**ПРАВОСЛАВНАГО ОБЗРѢНІЯ**

з а 1889 г о д њ .

С Е Н Т Я Б Р Ъ .

	<i>Стр.</i>
I.—Вопросы и событія шестидесятихъ годовъ и отношеніе къ нимъ митрополита Филарета московскаго. I. Вопросы и событія 1861—1863 гг. <i>А. А. Буалева</i> . . . . .	3— 51
II.—Святый Іоаннь Златоустъ какъ толкователь Священнаго Писанія. <i>В. Г—скаю</i> . . . . .	52—114
III.—Въ защиту Библии. Бесѣда преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго, произнесенная въ день святаго благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго и тезоименитства Благодѣявѣйшаго Государя Императора Александра Александровича, въ церкви Новороссійскаго университета . . . . .	114—131
IV.—О французскихъ старо-католикахъ. <i>С. Смукаю</i> . . . . .	132—161
V.—Поученіе преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго, произнесенное на молебствіи въ день празднованія столѣтія завоеванія Хаджибея . . . . .	162—173
VI.—Библейскія женщины . . . . .	173—201
VII.—Письма въ Бозѣ почившаго высокопреосвященнѣйшаго Макарія, митрополита московскаго . . . . .	202—210
VIII.—Объявленія . . . . .	211—212



О К Т Я Б Р Ъ .

I.—О священной и правительственной власти церкви православной. <i>Н. А. Заозерскаго</i> .....	213—259
II.—Святѣйшій Іоаннъ Златоустъ какъ толкователь Священнаго Писанія (окончаніе). <i>В. Г—скаго</i> .	260—315
III.—Левъ Николаевичъ Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. <i>А. Ѡ. Гусева</i> .....	316—320
IV.—Что будетъ съ землею? <i>П. Я. Свѣтлова</i> ....	321—392
V.—Рѣчь сказанная въ день открытія при одесскомъ архіерейскомъ домѣ церковно-приходской школы. <i>Пресвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i> .....	393—394
VI.—Слово торговымъ людямъ о необходимости праздничнаго отдыха. <i>Свящ. Ф. Орнатскаго</i> ..	395—405
VII.—Слово на день 17 октября въ воспоминаніе спасенія Изъ Императорскихъ Величествъ съ Августѣйшимъ Семействомъ отъ смертнаго опасности при крушеніи Императорскаго поѣзда 17 октября 1888 года. <i>Священника П. Я. Свѣтлова</i> .....	406—410
VIII.—Объявленія: объ изданіи газеты „Сынъ Отечества“.—О выгнгахъ.....	411—412

Н О Я Б Р Ъ — Д Е К А В Р Ъ .

I.—Поученіе по освященіи храма при одесской второй гимназій. <i>Высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго</i> ..	409—412
II.—Состояніе рабства въ древнемъ мірѣ и вліяніе на него христіанства. <i>З.....</i>	413—500
III.—Вопросы и событія шестидесятихъ годовъ и отношеніе къ нимъ митрополита Фигарета. <i>А. А. Бяллева</i> .....	501—546
IV.—О самоубійствѣ. <i>Свящ. Ф. Орнатскаго</i> .....	547—570
V.—Естественно-научный журналъ въ духѣ христіанской вѣры. <i>С. Глаголева</i> .....	571—603
VI.—Левъ Николаевичъ Толстой его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. <i>А. Ѡ. Гусева</i> .....	604—642

VII.—Новое направление въ нѣмецкомъ богословіи. <i>В. П. Ильинскаго</i> .....	648—741
VIII.—Воспоминанія о высокопреосвященномъ митрополитѣ московскомъ Иннокентіѣ. <i>Архим. Григорія</i> .....	742—769
IX.—Библейскія женщины.....	770—789
X.—Годичный и юбилейный отчетъ въ московской духовной семинаріи и извлеченіе изъ отчета о состояніи ея въ 1888—89 учебномъ году..	790—804
XI.—Оглавленіе третьяго тома „Православнаго Обзорнія“ за 1889 годъ.....	1—III
XII.—Объявленія о новыхъ книгахъ и объ издачіи журналовъ.....	1—16

## О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

Въ книжномъ магазинѣ Н. И. Мамонтова, Москва, Кузнецкій мостъ,  
домъ Фирсановой,

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА

### СОЧИНЕНІЯ Ю. Θ. САМАРИНА. ТОМЪ VII.

Письма изъ Риги 1848 г. и Исторія Риги. Цѣна 2 р. М. 1889 г.

Тамъ же продаются и прежде вышедшіе тома сочиненій Ю. Θ. Самарина: т. II—1 р. 75 коп., т. III—2 руб., т. V—2 р. 25 коп., т. VI—2 руб. 50 коп.

Пересылка II и III тома за 3 фунта каждый, V и VI за 4 фунта каждый и VII томъ за 5 фунтовъ.

Сказаніе о жизни преп. отца нашего Сергія, игумена Радонежскаго. Составилъ Сергій Кратчъ. Цѣна 50 коп., для выписывающихъ изъ склада—35 к. (за пересылку особо 6 к.). Складъ изданія: Москва, Успенскій переулокъ, домъ Шилова, кв. С. М. Кратчъ.

Привѣтъ воспитанниковъ московской духовной семинаріи своей Alma Mater, 1-го ноября 1889 г. Слова Д. Минервина. Музыка В. Войденова.

Гимнъ на день 75-лѣтія московской духовной семинаріи. Слова Д. Минервина, музыка В. Войденова.

Продаются у *Е. Мейкова*, Москва, Кузнецкій мостъ, домъ братьевъ Джамгаровыхъ.

---

Начальныя основанія философіи. Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Составилъ *В. Кудравцевъ*. Вупускъ I. Начальныя основанія гносеологіи и естественнаго богословія. Москва. Цѣна 1 р. 50 к.

Введеніе въ философію. *В. Кудравцева*. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ дух. семинаріяхъ. Москва. Цѣна 50 к. Продаются у автора. Сергіевъ-Посадъ, у профессора Академіи *В. Кудравцева*.

---

Уроки по предмету православнаго катихизиса. Преосвящен. Александра, епископа Можайскаго. Ч. I. Символъ вѣры. Цѣна 1 р. Ч. II и III. О молитвѣ и заповѣдяхъ Божіихъ. Ц. 60 к. Москва 1889.

---

Слова и рѣчи синод. члена Павла, архіепископа казанскаго и свѣтскаго. Съ портретомъ его. Изданіе бібліотеки св. равноапостольнаго князя Владиміра. Казань. 1889 г. Цѣна 2 руб. 50 коп. Складъ книги находится при Владимірской бібліотекѣ въ Казани (при старой Покровской церкви).

---

Училище благочестія или примѣры христіанскихъ добродѣтелей, выбранныя изъ житій святыхъ. Въ двухъ томахъ. Съ 16-ю рисунками академика *Θ. Г. Солнцева*. Изданіе 14-е. Посвящается церковно-приходскимъ школамъ. Томъ I-й. Цѣна 1 рубль. Изданіе книгопродавца Тузова. С.-Петербургъ. 1889 г.

---

---

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Декабря 12-го дня 1889 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій*.

# ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ

НА НОВЫЙ

ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКІЙ и НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

## РУССКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

„Русское Обозрѣніе“ будетъ выходить безъ предварительной цензуры, ежемѣсячно книжками по тридцати листовъ, по слѣдующей программѣ: 1) Изысканія словесности: оригинальныя и переводныя романы, повѣсти, разсказы, драматическія произведенія, стихотворенія и т. д. 2) Науки: философія, исторія, естествознаніе, военныя науки и проч. 3) Обозрѣніе: внутреннее, экономическое и иностранное. 4) Хроника: литературная, научная, музыкальная, театральная и художественная. 5) Критика, бібліографія, корреспонденціи.

### БЛИЖАЙШЕЕ УЧАСТІЕ ПРИМУТЪ:

Въ литературномъ отдѣлѣ: Н. Д. Ахшарумовъ, М. Н. Волконскій, В. П. Ключниковъ, М. В. Крестовская, Котъ Мурлыка, А. А. Кутузовъ графъ, К. Н. Леонтьевъ, Н. С. Лѣсковъ, К. Орловскій, Е. А. Салиасъ графъ, Д. И. Стахѣевъ, А. Стерня, А. А. Фетъ, А. П. Чеховъ, І. І. Ясинскій (Максимъ Бѣлинскій) и др.

Въ научно-политическомъ отдѣлѣ: А. А. Борзенко, Н. П. Вагнеръ, С. Васильевъ, А. И. Воейковъ, Л. Н. Вороновъ, Н. М. Горбовъ, В. А. Грингутъ, Н. Я. Гротъ, Н. А. Звѣревъ, Н. Д. Кашкинъ, А. А. Кирѣевъ, Г. А. Ларошъ, Н. А. Любимовъ, Л. Н. Майковъ, И. П. Минаевъ, Е. Л. Марковъ, Э. О. Радловъ, С. А. Рачинскій, В. И. Сафоновъ, Вл. С. Соловьевъ, Н. Н. Страховъ, В. В. Святловскій и др.

### ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	на годъ.	на полгода.
Безъ доставки и пересылки .....	15 р. 50 к.	8 р. — к.
Съ доставкой въ Москвѣ.....	16 „ — „	8 „ 50 „
Съ пересылкой изъ городовъ .....	17 „ — „	9 „ — „

Подписка принимается въ конторѣ журнала: Москва, Тверской бульваръ, домъ Зыкова, № 46, а также въ книжномъ магазинѣ Думнова (бывшій Салаева) и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ.

Издатель Н. Воборыкинъ. Редакторъ кн. Д. Цертелевъ.

VI годъ

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

VI годъ

НА

## „РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“

ПЕРВЫЙ ВЪ РОССИИ ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ  
ЖУРНАЛЪ ДЛЯ РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННОГО ЧТЕНІЯ,

въ 1890 году.

„Русскій Паломникъ“ одобренъ для всѣхъ низшихъ и среднихъ учебныхъ заведеній.

„Русскій Паломникъ“ въ 1890 году дастъ:

52 еженедельныхъ номера большого формата съ рисунками (болѣе двухъ сотъ) и статьями исключительно религіозно-правственного характера.

6 книжекъ литературныхъ приложеній, большихъ историческихъ разсказовъ, путешествій, жизнеописаній и пр., отъ 10 до 12 листовъ въ каждой.

2 художественныхъ приложенія, состоящихъ изъ большихъ копій-гравюръ съ картинъ знаменитыхъ художниковъ: Леонардо да-Винчи „Тайная вечеря“ (къ празднику Св. Пасхи), и Мурильо „Взятіе Пресвятой Дѣвы на небо“ (въ концѣ октября).

Цѣна „Русскаго Паломника“ на годъ съ пересылкой и доставкой ШЕСТЬ рублей. Допускается разсрочка.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Владимірскій пр., д. 13.

Редакторъ-издатель А. И. Поповицкій.

Открыта подписка на 1890 годъ

НА ИЗДАВАЕМЫЕ ПРИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХ. АКАДЕМІИ

## „ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“

и

„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“

(СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ НА ВѢТХІЙ ЗАВѢТЪ).

Условія подписки.—Годовая цѣна въ Россіи: за оба журнала 7 руб. (семь) съ пересылкою; отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ 5 р. (пять), за „Христіанское Чтеніе“ съ „Толкованіями“ 5 руб. (пять). За границей, для всѣхъ мѣстъ: за оба журнала 9 руб. (девять), за каждый отдѣльно 7 р. (семь) съ пересылкою. Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: „Въ редакцію „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“, въ С.-Петербургѣ“.

Въ конторѣ редакціи (Невскій проспектъ, домъ № 182, кв. 12) можно  
получать полные экземпляры

## „ЦЕРКОВНАГО ВѢСТНИКА“ И „ХРИСТИАНСКАГО ЧТЕНІЯ“

за слѣдующіе годы:

I. „Христіанское Чтеніе“ за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 по 2 р. за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по 3 р. съ пересылкою. Выписывающіе одновременно за всѣ вышеназванныя 14 годовъ платятъ безъ пересылки 20 р., съ пересылкою 25 р. с.

II. „Христіанское Чтеніе“ за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по 3 р. за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по 4 р. с. съ пересылкою; за всѣ 13 годовъ 30 руб. безъ пересылки и 35 руб. съ пересылкою.

III. „Христіанское Чтеніе“ за 1849, 1850, 1852, 1853, 1857, 1870 и 1871 гг. по 4 руб. за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по 5 р. съ пересылкою; за всѣ 7 годовъ 23 р. безъ пересылки и 28 руб. съ пересылкою.

IV. „Христіанское Чтеніе“ за 1872, 1873 и 1874 гг. по 4 р. за экземпляръ каждаго года безъ пересылки и по 5 р. съ пересылкою.

V. „Христіанское Чтеніе“ за 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1887 и 1888 годовъ, вмѣстѣ съ „Церковнымъ Вѣстникомъ“ по 5 р. съ пересылкою; отдѣльно „Христіанское Чтеніе“ по 3 р. и „Церковный Вѣстникъ“ по 3 р.

VI. „Христіанское Чтеніе“ за 1896 г. 3 р. съ пересылкою.

За всѣ вышеназванные годы можно получать „Христ. Чтеніе“ и отдѣльными книжками по 75 к. безъ перес. и 1 р. съ перес.

## О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

## „РУКОВОДСТВА ДЛЯ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

ВЪ 1890 ГОДУ.

„Руководство для сельскихъ пастырей“ будетъ издаваться въ 1890 году по прежней программѣ, съ тѣмъ же характеромъ общедоступности и въ томъ же по преимуществу практическомъ направленіи, какъ издавалось доселѣ.

Оставаясь неизмѣнно вѣрныя своей особенной задачѣ содѣйствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ и трудномъ служеніи церкви, журналъ нашъ по прежнему будетъ и органомъ, чрезъ который священнослужители и другіе дѣятели, болѣе или менѣе близко стоящіе къ пастырскому дѣлу, могутъ обмѣниваться между собою взглядами на высокое и святое дѣло пастырскаго служенія, слагающіися у нихъ

по указаніямъ опыта и по требованіямъ общественной жизни, а также и выражать указываемыя пастырскою практикою нужды, законныя желанія и потребности нашего духовенства. Въ виду такихъ задачъ своихъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ открываетъ широкій доступъ на свои страницы тѣмъ трудамъ, касающимся различныхъ сторонъ пастырскаго служенія, которые будутъ удовлетворять общелитературнымъ требованіямъ и соответствовать дѣлу, характеру и направленію изданія.

Годовое изданіе, будетъ состоять изъ 52-хъ еженедѣльно выходящихъ номеровъ, въ прежнемъ объемѣ, и составитъ три тома, независимо отъ печатаемыхъ въ приложенияхъ проповѣдей и библиографическихъ статей.

Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ къ выпискѣ въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синодальное опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1885 года за № 280).

Подписная цѣна съ пересылкою во все мѣста Россійской Имперіи **ШЕСТЬ РУБ. СЕРЕБР.** Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть, по примѣру прежнихъ годовъ, разсрочена, до сентября 1890 года.

---

ОБЪ ИЗДАНИИ  
**„ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА“**  
ВЪ 1890 ГОДУ.

„Православный Собесѣдникъ“ будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же учебномъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1-го января, *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой.

*Журналъ Православный Собесѣдникъ* рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя бібліотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“. (Синод. опред. 8 сента. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всеми приложениями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во все мѣста Имперіи — семь рублей серебромъ.

При журналѣ „Православный Собесѣдникъ“ издаются

**ИЗВѢСТІЯ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ,**

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ убористаго шрифта.

Причты казанской епархіи, выписывающіе „Православный Собесѣдникъ“, получаютъ за ту же цѣну и „Извѣстія“, съ прилатомъ 1 руб. за пересылку по почтѣ.

Цѣна „Извѣстій“ для мѣстъ и лицъ другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ, за оба изданія выѣстъ десять руб. с.—съ пересылкою.

Подписка принимается въ редакціи „Православнаго Собесѣдника“, при духовной академіи, въ Казани.

## ВЪ 1890 ГОДУ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

будутъ издаваться по прежде утвержденной программѣ:

### „ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“,

журналъ научнаго содержанія и характера.

Въ немъ будутъ помѣщаться научныя статьи по всѣмъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ духовной Академіи, по предметамъ общезанимательнымъ, по изложенію доступнымъ большинству читателей.

При журналѣ будутъ помѣщаться переводы твореній

блаженнаго Іеронима и блаж. Августина,

которые въ отдѣльныхъ оттискахъ будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ:

### „БИБЛИОТЕКА ТВОРЕНІЙ СВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ ЗАПАДНЫХЪ“.

Указомъ Св. Синода отъ <sup>2</sup>/<sub>19</sub> февраля 1884 года: подписка какъ на журналъ „Труды Кіевской Духовной Академіи“, такъ и на „Библиотеку твореній св. отцовъ и учителей церкви западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, кафедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей.

„Труды Кіевской Духовной Академіи“ будутъ выходить *ежемесячно* книжками *отъ 10 до 12* листовъ.

Цѣна за годъ съ пересылкою „Трудовъ Кіевской Духовной Академіи“—7 руб.

Адресъ: въ Редакцію Трудовъ, при Кіевской Духовной Академіи, въ Кіевѣ.

Можно также подписываться въ книжныхъ магазинахъ: 1) Н. Я. Оглобина, въ Кіевѣ, на Крещатикѣ; 2) Игн. Л. Тузова—въ С.-Петербурѣ.

Въ редакціи можно получать „Воскресное Чтеніе“ за слѣдующіе годы существованія журнала при Академіи: I (1837—38), V (1841—42), XI (1847—48), XII (1848—49), XV (1851—52), XVII (1853—54), XVIII (1854—55), XIX (1855—56), XX (1856—57), XXI (1857—58), XXIV (1860—61), XXV (1861—62), XXVII (1863—64), XXVIII (1864—65), XXIX (1865—66), XXX (1866—67), XXXI (1867—68), XXXII (1868—69), XXXIII (1869—70), XXXIV (1870—71). Цѣна 3 р. за годъ съ пересылкою. Воскресное Чтеніе за 1879—1883 гг. по 4 р. за экземпляръ съ пересылкою.

Епархіальныя Вѣдомости за 1880, 1881 и 1882 гг. (въ сброшюрованномъ видѣ) по 3 руб. 50 коп., а за 1883, 1884, 1885 и 1886 г. по 4 руб. за экземпляръ съ пересылкою.



„Труды Киевской Духовной Академіи“ продаются *по уменьшенной цѣнѣ*: 1860—1866, 1868 гг. по 3 руб.; за 1869—1873 гг. по 4 руб.; за 1874—1878 гг. по 5 р. съ пересылкою, за 1879—1882 гг. по 6 р.; за 1883—1889 гг. по 7 р. съ пересылкою. Экземпляры „Трудовъ“ за 1884 г. всѣ распроданы.

Мѣсячныя книжки „Трудовъ“ 1860—1873 гг. отдѣльно продаются по 65 коп., съ пересылкою 80 коп.; 1874—1889 гг. по 1 р.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

# „СТРАННИКЪ“

НА 1890 ГОДЪ.

(ДЕСЯТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ ПОДЪ НОВОЮ РЕДАКЦІЕЙ).

Журналь „Странникъ“ съ октября 1880 года издается новою редакціей по слѣдующей программѣ:

- 1) Богословскія статьи и изслѣдованія по разнымъ отраслямъ общей церковной исторіи и историко-литературнаго знанія, — преимущественно въ отдѣлахъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ православной восточной и русской жизни.
- 2) Статьи, изслѣдованія и необнародованные матеріалы по всѣмъ отдѣламъ русской церковной исторіи.
- 3) Бесѣды, поученія, слова и рѣчи извѣстнѣйшихъ проповѣдниковъ.
- 4) Статьи философскаго содержанія по вопросамъ современной богословской мысли.
- 5) Статьи публицистическаго содержанія по выдающимся явленіямъ церковной жизни.
- 6) Очерки, рассказы, описанія, знакомящіе съ укладомъ и строемъ церковной жизни вообще христіанскихъ словѣданій, особенно — съ жизнью пастырства и преимущественно у славянъ.
- 7) Бытовые очерки, рассказы и характеристика изъ области религіознаго строя и нравственныхъ отношеній нашего духовенства, общества и простаго народа.
- 8) Внутреннее церковное обозрѣніе и хроника епархіальной жизни.
- 9) Иностранное обозрѣніе: важнѣйшія явленія текущей церковно-религіозной жизни православнаго и неправославнаго міра на востокѣ и западѣ, особенно у славянъ.
- 10) Обзоръ русскихъ духовныхъ журналовъ и епархіальныхъ вѣдомостей.
- 11) Обзоръ свѣтскихъ журналовъ, газетъ и книгъ; отчеты и отзывы о поощряемыхъ тамъ статьяхъ, имѣющихъ отношеніе къ программѣ журнала.
- 12) Библиографическія и критическія статьи о новыхъ русскихъ книгахъ духовнаго содержанія, а также и о важнѣйшихъ произведеніяхъ иностранной богословской литературы.
- 13) Книжная лѣтопись: ежемѣсячный указатель всѣхъ вновь выходящихъ русскихъ книгъ духовнаго содержанія; краткіе отзывы о новыхъ книгахъ.
- 14) Хроника важнѣйшихъ церковно-административныхъ распоряженій и указовъ.
- 15) Разныя отрывочныя извѣстія и замѣтки; корреспонденціи; объявленія.

Въ первомъ отдѣлѣ журнала въ 1889 году были помѣщены: „О перестроженіи для крестнаго знаменія и благословенія“. Бесѣда преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго. — „Развивается ли въ догматическомъ смыслѣ церковь“. Е. Д. — „Нравственное богословіе по сочиненіямъ Филарета, митрополита московскаго. Г. П. Вышеславцева. — „Единство законовъ бытія“ (новый опытъ соглашенія религии и науки на почвѣ положительныхъ открытій). Проф. Г. Друмонда, въ перев. А. П. Додухина. — „Рабы Рима и Талмуда во второмъ вѣкѣ по Р. Хр. и раввинъ Меиръ“. Е. П. Аквилонова. — „Святый равноапостольный князь Владиміръ—просвѣтитель Руси“. И. П. Матченко. — „Римская пропаганда, ея исторія и современное развитіе“. Проф. арх. Никодима Милашъ. — „Къ вопросу о безбрачій римско-католическаго духовенства“. Сообщилъ Л. Н. Павлыщевъ. — „Къ исторіи духовно-учебной реформы 1808—1814 г.“ Н. И. Поletaева. — „Въ дебряхъ современнаго раскола“. И. В. Преображенскаго. — „Суданскій Махди и возникшее въ 1881 г. возстаніе суданскихъ мусульманъ“. Н. П. Остроумова. „Романъ Кузьмина“. Прот. И. Гр. Наумовича. — „Начетчикъ пріѣхалъ“. Разсказъ изъ раскольничьяго быта. Епарх. миссіонера свящ. Конст. Попова. — „Священникъ Никита Васильевичъ Омофоровскій и его странствованія“. Н. Орлова.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно, книгами отъ 10 до 12 и болѣе листовъ. Подписная плата: съ пересылкою въ Россіи и доставкою въ С.-Петербургъ **ШЕСТЬ РУБЛЕЙ**; съ пересылкою за границу в о с е м ь р у б л е й. Адресоваться: въ редакцію журнала „Странникъ“, въ С.-Петербургъ (Невскій просп., д. № 167).

Редакторы-издатели: *А. Васильковъ.—А. Пономаревъ.*

ГОДЪ ИЗДАНІЯ ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ. 1890.  
55-й.

НА ХУДОЖЕСТВЕННО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛЬ

## „ЖИВОПИСНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“

ВЪ ТЕЧЕНІЕ ГОДА ВЫДАЕТЪ ПОДПИСЧИКАМЪ:

Пятьдесятъ два нумера, выходящихъ еженедѣльно, отъ 2½ до 3 листовъ большаго формата, на веленовой бумагѣ, съ 7 — 10 рисунками альбомнаго размѣра.

**Кромѣ того гг. годовые подписчики получаютъ восемьдесятъ семь бесплатныхъ приложеній:**

I. Двѣнадцать книгъ „Романовъ, повѣстей и разсказовъ.“ (нѣкоторые съ иллюстраціями), выходящихъ ежемѣсячно, отъ 10 до 12 листовъ въ 8-ю долю.

II. Двадцать четыре нумера „Новѣйшихъ Парижскихъ модъ“, выходящихъ два раза въ мѣсяцъ, въ видѣ спеціальнаго моднаго журнала (съ образцами дамскихъ работъ).

III. Двадцать четыре листа образцовъ разныхъ изящныхъ дамскихъ и художественныхъ работъ: выкройки въ натуральную величину. Рисунки для разнаго рода вышивокъ: суташью, шерстами, шелкомъ, нитцами, шифры, вензеля, полиграммы, монограммы, образцы для вышивочныхъ работъ и проч.

IV. Десять отдѣльныхъ гравюръ съ картинъ русскихъ и иностран. художниковъ.

V. Большой стѣнной и справочный календарь съ роскошнымъ орнаментомъ.

### НОВЫЯ БЕЗПЛАТНЫЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫЯ ПРИЛОЖЕНИЯ:

I. Четыре акварельныя картины съ оригиналовъ извѣстныхъ художниковъ, отпечатанныя въ 18 — 20 красокъ: а) „Гаданье боярышень“, художника С. Верещагина. б) „Тройка“, академика П. Н. Грузинскаго. в) „Хуторъ въ Малороссіи“, художника Н. Н. Каравина. г) „На морѣ“, художника С. Лучева.

II. Двѣнадцать новѣйшихъ музыкальныхъ пьесъ извѣстнѣйшихъ русскихъ и иностранныхъ композиторовъ для цѣння и фортепiano (романсы, танцы и салонныя пьесы).

Главная премія состоитъ изъ трехъ картинъ (нераздѣльно):

эта премія выдается немедленно при подпискѣ.

Первая картина, олеотипія въ 26 тоновъ, съ новой эффектной картины знаменитаго пейзажиста А. Ригера (автора картины „Босфоръ“ и „Предъ Константинополемъ“). Размѣръ картины: длина, 1 аршинъ, высота 13 вершковъ:

### „СТРАНА ЧУДЕСЪ“.

Вторая картина (большая аквар.) „На берегу озера“ (пейзажъ), художника Н. Н. Каравина. Третья картина (большая акварель) „Перепутье“ (пейзажъ), художника В. Богданова.

Тѣ изъ гг. подписчиковъ, которые не пожелаютъ имѣть главную премію, состоящую изъ трехъ картинъ, могутъ взазмѣнъ ея получить любое изъ двухъ художественныхъ приложений, предвѣщенныхныхъ къ другому нашему изданію:

#### 1) ШЕСТВИЕ ИСУСА ХРИСТА НА ГОЛГОФУ.

Большая гравюра facsimile съ знаменитой картины Г. Дорэ (размѣръ 20×13 вершек.). Оттиски съ этой картины, снятыя съ мѣдной доски, продавались до сихъ поръ въ эстампныхъ магазинахъ по 50 руб. за экземпляръ. Сто картинъ „Жанръ и Пейзажъ“ выдающихся русскихъ и иностранныхъ художниковъ.

Подписная годовая цѣна (безъ преміи): въ С.-Петербургѣ (безъ доставки) 6 руб. 60 коп. Съ пересылкой и доставкой по Россіи 8 руб. Гг. подписчики, желающіе получить годовое роскошное изданіе, отпечатанное на слоновой бумагѣ, съ пересылкой безъ сгиба, уплачиваютъ 15 руб;

За пересылку одной выбранной премии гг. годовые подписчики съ доставкой, на разст. до 3000 верстъ отъ С.-Петербурга, высылають одинъ руб., а сверхъ 3000 верстъ отъ С.-Петербурга одинъ р. 50 к. Желающіе получить остальные два предлагаемыхъ изданія на выборъ (сверхъ первой выбранной главной преміи), высылають за каждый экземпляръ съ пересылкою по два рубля.

Разсрочка допускается, но исключительно чрезъ главную контору: С.-Петербургъ, Невскій проспектъ, у Анчикина моста, д. № 68—40.

Подробное объявленіе съ образцами художественныхъ приложений, высылается бесплатно.

## ПОДПИСКА НА 1890 Г. НА ЖУРНАЛЪ

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ.

Принимается подписка 1) съ 1 ноября 1889 по 1 ноября 1890 г. и 2) съ января 1890 г. по январь 1891. (4 книги въ годъ) съ доставкой и пересылкою 6 р. 50 к., безъ доставки 6 руб., а при желаніи получить, при январьскихъ срокахъ подписки, въ дополненіе I книгу нужно дослать 1 р. 50 к. Для воспитанниковъ учебныхъ заведеній и учителей уѣздныхъ и городскихъ училищъ съ доставкой и пересылкою 4 р. 50 коп., безъ доставки 4 р.,—за I книгу также 1 р. 50 к.

## СО Д Е Р Ж А Н І Е:

Въ I книгу вошли между прочимъ статьи: Н. Я. Грота „О задачахъ журнала“, Вл. Соловьева „Красота въ природѣ“, А. А. Козлова „Размышленія“, кв. С. Н. Трубецкаго „О природѣ сознанія“. Н. Н. Ланге „О дѣйствіи гашиша“, Н. И. Шишкина „Психофизическія явленія“, В. В. Лесевича „Религіозная свобода у буддистовъ“, „Отчеты о съездахъ въ Парижѣ“ Н. Грота и д-ра С. Корсакова, „Обзоры философскихъ и русскихъ духовныхъ журналовъ“, „Разборы книгъ по психологіи, этикѣ, исторіи философій“.

Во II книгу войдутъ, въ числѣ другихъ, статья: „Отношеніе между философіей и наукой“ Н. А. Иванцова, „Что такое метафизика“ Н. Я. Грота, „Главная ошибка современной этики“ Л. М. Лопатина, „Отношенія Вольтера къ Руссо“ Э. Л. Радлова, „Очерки изъ исторіи мысли“ Д. Н. Куликовскаго и др.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Новинскій бульваръ, домъ Коллярева), въ редакціяхъ „Русской Мысли“ и „Газетъ Гатчука“, въ книжныхъ магазинахъ „Новаго Времени“, Карбасникова, Оглоблина и другихъ, а также въ конторѣ Печковской (Москва, Петровскія линіи).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА  
„ВѢРА и РАЗУМЪ“

въ 1890 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1890 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи,—и будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою. Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: *въ Харьковѣ*: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая ул., домъ № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Вирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул., *въ Москвѣ*: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія дивніи; *въ Петербургѣ*: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т.-е. по 7 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

## Б И Б Л И О Г Р А Ф Ъ

1890.

В Ъ С Т Н И К Ъ

Годъ VI.

ЛИТЕРАТУРЫ, НАУКИ и ИСКУССТВА.

Журналъ библиографическій, критическій и историческій.

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕМѢСЯЧНО.

Ученымъ комитетомъ министерства народнаго просвѣщенія рекомендованъ для основныхъ библіотекъ всѣхъ среднихъ учебныхъ заведеній мужскихъ и женскихъ.—Ученымъ комитетомъ при Св. Синодѣ одобрены для приобрѣтенія въ фундаментальныя библіотеки духовныхъ семинарій и училищъ.—По распоряженію военно-учебнаго комитета помѣщенъ въ основной каталогъ для офицерскихъ библіотекъ.

Отд. 1-й. Историческіе, историко-литературные и библиографическіе матеріалы, статьи и замѣтки; разборы новыхъ книгъ; издательское и книжно-торговое дѣло въ его прошедшемъ и настоящемъ; хроника.

Отд. 2-й (справочный). Полная библиографическая лѣтопись: 1) каталогъ новыхъ книгъ; 2) указатель статей въ періодическихъ изданіяхъ; 3) *Rossica*; 4) правительственныя распоряженія; 5) объявленія.

ВЪ ЖУРНАЛЪ ПРИНИМАЮТЪ УЧАСТІЕ:

И. О. Анненскій, А. И. Барбашевъ, Я. О. Березинъ-Ширяевъ, проф. К. Н. Бестужевъ-Рюминъ, П. В. Быковъ, Е. А. Вѣловъ, проф. П. В. Владиміровъ, Н. В. Губерти, И. В. Дмитравскій, В. Г. Дружининъ, М. А. Дьяконовъ, проф. Е. Е. Замысловскій, проф. В. С. Иконниковъ, проф. Н. И. Карѣевъ, Д. О. Кобеко, И. А. Козеко, А. С. Лапо-Данилевскій, Н. П. Ляхчевъ, Л. Н. Майковъ, В. И. Межовъ, А. Е. Молчановъ, Н. Н. Оглобинъ, С. О. Платоновъ, С. И. Пономаревъ, С. Д. Пташницкій, А. И. Савельевъ, А. А. Савичъ, С. М. Середонинъ, С. Д. Степановъ, Н. Д. Чечулинъ, И. А. Шляпкинъ, Е. Ф. Шурло, Д. Д. Языковъ и друг.

Подписная цѣна: за годъ: съ доставкой и пересылкой въ Россіи 5 р., за границу 6 руб., отдѣльно номеръ 50 коп., съ пересылкой 60 коп.

Плата за объявленія: страница—8 руб.;  $\frac{1}{4}$  страницы—6 руб. 50 к.;  $\frac{1}{2}$  страницы—4 р. 50 к.;  $\frac{1}{4}$  страницы—2 р. 50 коп.;  $\frac{1}{8}$  страницы—1 р. 50 коп.

О новыхъ книгахъ, присылаемыхъ въ редакцію, печатаются безплатныя объявленія или помѣщаются рецензіи.

Подписка и объявленія принимаются въ книжномъ магазинѣ „Новога Времени“—А. Суворина (Спб., Невскій просп., домъ № 38), и въ редакціи. Кромѣ того подиска принимается во всѣхъ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.—Гг. иногородные подписчики и заказчики объявленій благоволятъ обращаться непосредственно въ редакцію.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Забалканскій (Обуховскій) просп., домъ № 7, кв. № 13.

Оставшіеся въ ограниченномъ числѣ полныя комплекты „Библиографа“ за 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 гг. продаются по 5 р. (съ дост. и перес.) за годовую экземпляръ. Также имѣются въ продажѣ изданныя редакцію брошюры: 1) Сборникъ рецензій и отзывовъ о книгахъ по русской исторіи, № 1, 2 и 3, Ц. по 60 коп. 2) Библиографич. указатель книгъ и статей о св. Кириллѣ и Меѳодіи. Ц. 40 к. 3) Александръ Николаевичъ Сѣровъ. I. Библиографич. указатель произведеній А. Н. Сѣрова. II. Библиографич. указатель литературы о А. Н. Сѣровѣ и его произведеніяхъ. Вып. I и II. Сост. А. Е. Молчановъ. Ц. по 1 руб. за вып. 4) Библиографич. списокъ литеркт. трудовъ К. Н. Бестужева-Рюмина. Сост. И. А. Кобеко. Ц. 75 коп. — Книгопродавцамъ обычная уступка.

Редакторъ *Н. М. Лисовскій.*

О Б Ъ И З Д А Н І И  
КІЕВСКИХЪ УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ  
в ъ 1890 г о д у.

Цѣль настоящаго изданія остается прежнею: доставлять членамъ университетскаго сословія свѣдѣнія, необходимыя имъ по отношеніямъ ихъ къ Университету и знакомить публику съ состояніемъ и дѣятельностію Университета и различныхъ его частей.

Согласно съ этою цѣлью, въ Университетскихъ Извѣстіяхъ печатаются:

1. Протоколы засѣданій университетскаго Совѣта.

2. Новыя постановленія и распоряженія по Университету.
3. Свѣдѣнія о преподавателяхъ и учащихся, списки студентовъ и постороннихъ слушателей.
4. Обзорнія преподаванія по полугодіямъ.
5. Программы, конспекты и библиографическіе указатели для учащихся.
6. Библиографическіе указатели книгъ, поступающихъ въ университетскую бібліотеку и въ студенческой ея отдѣлъ.
7. Свѣдѣнія и изслѣдованія, относящіяся къ устройству и состоянію ученой, учебной, административной и хозяйственной части Университета.
8. Свѣдѣнія о состояніи коллекцій, кабинетовъ, музеевъ и другихъ учебно-вспомогательныхъ заведеній Университета.
9. Годичные отчеты по Университету.
10. Отчеты о путешествіяхъ преподавателей съ учеными дѣлами.
11. Разборы диссертаций, представляемыхъ для полученія ученыхъ степеней, соисканія наградъ, *pro venia legendi* и т. п., а также и самыя диссертации.
12. Рѣчи, произносимыя на годичномъ актѣ и въ другихъ торжественныхъ собраніяхъ.
13. Вступительныя, пробныя, публичныя лекціи и полныя курсы преподавателей.
14. Ученые труды преподавателей и учащихся.
15. Матеріалы и переводы научныхъ сочиненій.

Указанныя статьи распределяются въ слѣдующемъ порядкѣ: часть I—официальная (протоколы, отчеты и т. п.); Часть II—неофициальная: отдѣлъ I—историко-филологическій; отдѣлъ II—юридическій; отдѣлъ III—физико-математическій; отдѣлъ IV—медицинскій, отдѣлъ V—критико-библиографическій — посвящается критическому обзорнію выдающихся явленій ученой литературы (русской и иностранной); отдѣлъ VI—научная хроника заключаетъ въ себѣ извѣстія о дѣятельности ученыхъ обществъ, состоящихъ при Университетѣ и т. п. свѣдѣнія. Въ прибавленіяхъ печатаются матеріалы и переводы сочиненій, а также указатели бібліотеки, списки, таблицы метеорологическихъ наблюденій и т. п.

„Университетскія Извѣстія“ въ 1890 году будутъ выходить въ концѣ каждаго мѣсяца книжками, содержащими въ себѣ отъ 15 до 20 печатныхъ листовъ. Цѣна за 12 книжекъ Извѣстій безъ пересылки шесть рублей пятьдесятъ коп., а съ пересылкою семь рублей. Въ случаѣ выхода приложеній (большихъ сочиненій), о нихъ будетъ объявлено особо. Подписчики Извѣстій, при выпискѣ приложеній, пользуются устункою 20%.

Подписка и заявленія объ обмѣнѣ изданіями принимаются въ канцеляріи правленія Университета.

Студенты Университета Св. Владиміра платятъ за годовое изданіе Университетскихъ Извѣстій 3 руб. сер., а студенты прочихъ Университетовъ 4 руб.; продажа отдѣльныхъ книжекъ не допускается.

Гг. иногородные могутъ обращаться съ требованіями своими къ комиссіонеру Университета Н. Я. Оглоблину въ С.-Петербургѣ, на Малую Садовую, № 4, и въ Кіевѣ, на Крещатикѣ, въ книжный магазинъ его же, или непосредственно въ Правленіе Университета Св. Владиміра.

Главный редакторъ В. ИКОННИКОВЪ,

НА ПОЛИТИКО-ЛИТЕРАТУРНУЮ и ХУДОЖЕСТВЕННУЮ

# ГАЗЕТУ А. ГАТЦУКА.

„Газета“ иллюстрируется изящными рисунками и выходитъ въ объемѣ 2—3 листовъ въ недѣлю; въ важныхъ случаяхъ—два раза въ недѣлю.

Въ 1890 г. „Газета“ будетъ преобразована расширена и увеличена.

Постоянное и близкое участіе въ „Газетѣ“ будутъ принимать слѣдующія лица: Н. Ф. Анненскій, проф. В. Б. Антоновичъ, Н. М. Астыревъ, проф. Ф. И. Буслаевъ, Д. П. Бѣльскій, А. Н. Веселовскій, В. А. Гольцевъ, проф. Н. Я Гротъ, Д. Н. Доброхотовъ, Н. Н. Златовратскій, И. И. Ивановъ, М. К. Югель, В. Г. Короленко, проф. Ф. Е. Коршъ, В. В. Лесевичъ, И. А. Линиченко, И. А. Линиченко, Н. С. Лѣсковъ, Г. А. Мачтетъ, Д. Л. Морозовцевъ, И. И. Родзевичъ, Н. И. Стороженко, Гл. И. Успенскій, А. И. Эртель и друг.

Приведенныя имена ближайшихъ сотрудниковъ „Газеты“ могутъ дать русской читающей публикѣ вполне ясное и убѣдительное представленіе о составѣ „Газеты“ и объ ея назначеніи. „Газета“ не будетъ служить какъ всѣ наши безъидейныя иллюстрированныя изданія, для празднаго легкаго чтенія: она постарается, насколько позволитъ ей силы средства и обстоятельства, ставить и освѣщать тѣ жизненные вопросы, общественныя и индивидуальныя, которые съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе назрѣваютъ въ русскомъ обществѣ и не находятъ не только разрѣшенія, но даже и возможности быть поставленными ясно и опредѣленно.

ВЪ ТЕЧЕНІЕ ГОДА „ГАЗЕТА“ ДАСТЪ СЛѢДУЮЩІЯ

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ и ПРЕМІИ:

1) Шесть книгъ беллетристическаго содержанія, отъ 6 до 10 печати. лист. въ каждой.

2) Иллюстрированныя драмы Шекспира. Выпускъ VII, съ англійскими иллюстраціями.

3) Моды и домашнее хозяйство. Шесть выпусковъ со множествомъ рисунковъ и полтипажей, съ образцами работъ, выкройками и проч.

4) Крестный календарь на 1890 годъ (при № 1 „Газеты“).

5) Художественную премію—большую, прекрасно исполненную олеографическую картину.

Въ ближайшихъ №№ „ГАЗЕТЫ“ и приложеній будутъ напечатаны:

1) Очеркъ литературной дѣятельности Н. К. Михайловскаго—В. А. Гольцева.

2) Исторія стараго тисса. Разсказъ Г. А. Мачтета.

3) Новые разсказы Гл. И. Успенскаго, В. Г. Короленко и Н. Н. Златовратскаго.

4) Это тоже человѣкъ! Разск. Н. М. Астырева.

5) Въ старомъ домѣ. Повѣсть М. К. Югеля.

6) Дневникъ обывовеннаго человѣка. И. Н. Родзевича.

7) Борьба за существованіе. Драма А. Додэ, переводъ Н. Александровича.



Будут помѣщены портреты Н. К. Михайловскаго, Гл. И. Успенскаго, В. Г. Короленко, Н. В. Лесевича, Г. А. Мачета, В. А. Гольцева и другихъ современныхъ русскихъ писателей.

Подписная цѣна на „Газету“ со всѣми приложениями, преміями, съ пересылкой и доставкой:

На годъ—5 р. На полгода—3 р. На ¼ года 1 р. 75 к.

Художественная премія выдается только годовымъ подписчикамъ. Подписчики, желающіе получить эту премію, прилагаютъ за пересылку и доставку ея 1 рубль. Разсылка премій начнется немедленно, по порядку получения подписныхъ денегъ.

Требованія адресуются: въ Редакцію „Газеты А. Гатцукъ“. Москва, Никитскій бульваръ, домъ Гатцукъ.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ.

Десятый годъ изданія.

# „ЮЖНЫЙ КРАЙ“

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВЕННАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ и ЛИТЕРАТУРНАЯ.

выходитъ ежедневно.

Программа газеты: I. Иравительственныя распоряженія. II. Руководящія статьи по вопросамъ внутренней и виѣшней политики и общественной жизни. III. Обзорѣніе газетъ и журналовъ. IV. Телеграммы спеціальныхъ корреспондентовъ „Южнаго Края“ и „Сѣвернаго телеграфнаго агентства“. V. Послѣднія извѣстія. VI. Городская и земская хроника. VII. Вѣсти съ Юга: корреспонденціи „Южнаго Края“. VIII. Со всѣхъ концовъ Россіи (корреспонденціи „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ). IX. Виѣшнія извѣстія: заграничная жизнь, послѣдняя почта. X. Наука и искусство. XI. Фельетонъ: научный, литературный и художественный. Беллетристика. Театръ. Музыка. XII. Судебная хроника. XIII. Критика и библиографія. XIV. Смѣсь. XV. Виржевая хроника и торговый отдѣлъ. XVI. Календарь. XVII. Справочныя свѣдѣнія. Дѣла, назначенныя въ слушанію и резолюціи по нимъ округа харьковской судебной палаты и харьковскаго военно-окружнаго суда. XVIII. Стороннія сообщенія. XIX. Объявленія.

Редакція имѣетъ собственныхъ корреспондентовъ во многихъ городахъ и торговыхъ пунктахъ южной Россіи. Кроме того, газета получаетъ постоянныя извѣстія изъ Петербурга и Москвы.

### ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	на годъ.	на 6 м.	на 3 м.	на 1 м.
Безъ доставки.....	10 р. 50 к.	6 р. — к.	3 р. 50 к.	1 р. 20 к.
Съ доставкой.....	12 „ — „	7 „ — „	4 „ — „	1 „ 40 „
Съ перес. иногородн..	12 „ 50 „	7 „ 50 „	4 „ 50 „	1 „ 60 „

Допускается разсрочка платежа за годовой экземпляръ по соглашенію съ редакціей.

Подписка и объявленія принимаются въ Харьковѣ—въ главной конторѣ газеты „Южный Край“, на Николаевской площади, въ домѣ Питры.

Редакторъ-издатель А. А. *Иозефовичъ*.

## ПОДПИСКА НА 1890 ГОДЪ

НА

# „ПЕТЕРБУРГСКІЙ ЛИСТОКЪ“,

ГАЗЕТУ ПОЛИТИЧЕСКОЙ и ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ и ЛИТЕРАТУРНУЮ.

Выходятъ ежедневно листами большаго формата, но исключая понедѣльниковъ и послѣпраздничныхъ дней.

Сочувствіе нашихъ читателей, выражающееся въ постоянномъ увеличеніи спроса на нашу газету, лучшая оцѣнка изданія. Поэтому, вступающая въ двадцать седьмой годъ изданія, газета „Петербургскій Листокъ“ будетъ строго держаться прежней программы и прежняго направленія, говоря обо всемъ въ общедоступной формѣ.

Рядомъ со статьями по высшей политикѣ и заграничными корреспонденціями, читатели найдутъ на страницахъ „Петербургскаго Листка“ обстоятельныя статьи по всѣмъ главнымъ вопросамъ нашей внутренней жизни, а равно и сообщенія собственныхъ корреспондентовъ изъ разныхъ городовъ и мѣстечекъ Россіи.

Кромѣ этого, попрежнему будутъ печататься ежедневно заграничныя и внутреннія телеграммы, какъ собственныхъ агентствъ, такъ и „Сѣвернаго телеграфнаго агентства“.

Но главная задача газеты „Петербургскій Листокъ“, какъ органа Петербурга, это обстоятельное и точное изображеніе петербургской столичной жизни во всѣхъ ея видахъ и проявленіяхъ, начиная съ общественныхъ собраній, судовъ, театровъ, биржи, думы, банковъ и кончая уличной жизнью.

Въ этомъ случаѣ цѣль редакціи заключается въ томъ, чтобы не только обыватель столицы, но и житель отдаленной провинціи могъ имѣть полное представленіе объ ежедневной петербургской жизни.

Литературная часть газеты, какъ и всегда, будетъ состоять изъ двухъ отдѣловъ: ежедневнаго „Альбома Свистуновъ“ и фельетона: въ первомъ — будутъ печататься на злобу дня стихотворенія, сценки, наброски, этюды, юмористическія мелочи, эниграммы и т. п.; во второмъ — оригинальныя и переводныя романы.

Изъ первыхъ оригинальныхъ романовъ на страницахъ „Петербургскаго Листка“ въ 1890 году будутъ напечатаны: романъ И. Н. Пономарева — „Петербургскіе тузы“ (исторія купеческихъ милліоновъ); историческій романъ А. Эвальда (Арлекинъ); романы Синяго Домино (автора напечатаннаго въ началѣ нынѣшняго года романа „Примадонна“) — „Безъ воли“ и „Безпросвѣтная тѣма“.

„Петербургскій Листокъ“ — одна изъ старѣйшихъ частныхъ ежедневныхъ газетъ Петербурга и Москвы. Въ виду этого редакціи ея нѣтъ нужды прибѣгать къ рекламамъ и разнымъ общаніямъ. Заботы редакціи объ улучшеніи содержанія газеты слишкомъ очевидны для постоянныхъ ея читателей, а съ первыхъ чиселъ декабра послѣдуетъ и „увеличеніе формата ея“, такъ что въ будущемъ году читатели „Петербургскаго Листка“ будутъ имѣть за ту же цѣну газету въ увеличенномъ размѣрѣ.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА НА ГАЗЕТУ „ПЕТЕРБУРГСКІЙ ЛИСТОКЪ“:**

Съ доставкой въ С.-Петербургѣ: на 1 м.—1 р.; 2 м.—1 р. 90 коп.; 3 м.—2 р. 80 к.; 4 м.—3 р. 70 к.; 5 м.—4 р. 60 к.; 6 м.—5 р. 50 к.; 7 м.—6 р. 40 к.; 8 м.—7 р.; 9 м.—7 р. 50 к.; 10 м.—8 р.; 11 м.—8 р. 50 к.; 12 м.—9 р.

Съ пересылкой въ другіе города: на 1 м.—1 р. 20 к.; 2 м.—2 р. 20 к.; 3 м.—3 р. 30 к.; 4 м.—4 р.; 5 м.—5 р.; 6 м.—6 р.; 7 м.—7 р.; 8 м.—8 р.; 9 м.—8 р. 50 к.; 10 м.—9 р.; 11 м.—9 р. 50 к.; 12 м.—10 р.

Съ пересылкой за-границу: на 1 м.—2 р. 60 к.; 2 м.—3 р. 80 к.; 3 м.—5 р. 10 к.; 4 м.—6 р. 40 к.; 5 м.—7 р. 20 к.; 6 м.—8 р. 70 к.; 7 м.—9 р. 90 к.; 8 м.—11 р.; 9 м.—12 р.; 10 м.—13 р.; 11 м.—14 р.; 12 м.—15 р.

Для гг. служащихъ допускается разсрочка платежа подписныхъ денегъ чрезъ ихъ казначей.

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ, въ конторѣ редакціи, на углу Казанской площади и Казанской улицы, домъ Кохендерфера, № 2—6.

Издатель А. В. Владимірскій. Редакторъ Н. А. Свроботовъ.

**О Т К Р Ы Т А П О Д П И С К А**

НА

**ВАРШАВСКІЙ ДНЕВНИКЪ**

въ 1890 году.

Въ наступающемъ „Варшавскій Дневникъ“ будетъ выходить по УТРАМЪ ежедневно кромѣ дней послѣипраздничныхъ.

**ПОДПИСНАЯ ЦѢНА.**

**Въ Варшавѣ:**

На годъ .....	9 р. 60 к.
„ полгода .....	4 „ 80 „
„ три мѣсяца .....	2 „ 40 „
„ мѣсяць .....	— „ 80 „

**Съ пересылкою:**

На годъ.....	12 р. — к.
„ полгода.....	6 „ — „
„ три мѣсяца.....	3 „ — „
„ мѣсяць.....	1 „ — „

За границу (подъ бандеролью) на годъ—15 руб. (20 гульденовъ или 40 франковъ), полгода—7 руб. 50 к. (10 гульд., 20 франковъ), три мѣсяца—3 руб. 75 коп. (5 гульденовъ, 10 франковъ), мѣсяць 1 р. 25 к.

Для уѣздныхъ и гминныхъ управленій, магистратовъ и гминныхъ судей по 10 р.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Варшава, Медовая, № 20), а также въ книжныхъ магазинахъ Н. П. Карбасникова, въ С.-Петербургѣ, Литейный пр., № 48; въ Москвѣ, Моховая, домъ Коха, и въ Варшавѣ, Новый Свѣтъ, № 65.

Задача „Варшавскаго Дневника“ быть выразителемъ интересовъ населенія этой окраины Русскаго Государства и слѣдить за вопросами, имѣющими общерусское значеніе. Газета ставитъ себѣ цѣлью наблюдать за развитіемъ политической, общественной и литературной жизни всего славянства и имѣть корреспондентовъ въ различныхъ славянскихъ земляхъ.

Редакторъ-издатель П. А. Кулаковскій.

# Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ свящ. Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навила. Перев. свящ. Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Апполонія, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардіійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями свящ. П. Преображенскаго. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы свящ. П. Преображенскаго. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навила. Перев. свящ. Н. Протопопова. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Иисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія въ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное А. З. Зиновьевымъ. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обозрѣніе петочниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. Прот. А. М. Ивакцова-Платонова. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи прот. А. М. Ивакцова-Платонова, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навила. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.



# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1890 ГОДУ БУДЕТЪ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ  
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою —  
Россіи 7 руб., за границею 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора жу-  
рнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ  
воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродав-  
цевъ въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иные  
не благоволятъ адресоваться исключительно такъ  
редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить особенное вниманіе: желая оле-  
пополненіе церковныхъ бібліотекъ и бібліотекъ уче-  
заведеній духовнаго вѣдомства и министерства наро-  
просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе»  
мендовано учебнымъ начальствомъ, редакция «Правос-  
лавно Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить под-  
къ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885  
по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ  
за одинъ какой-либо годъ — пять руб., за два года —  
семь руб.; за три — десять руб., за четыре — тринадцать  
руб., за пять лѣтъ — семнадцать руб., за шесть лѣтъ —  
двадцать одинъ руб. съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг.  
разошлись; за 1888 и 1889 года остается прежняя — сем-

## ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры  
мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со вве-  
дѣн и примѣчаніями въ нимъ свящ. П. А. Преображенскаго,  
съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за одинъ  
лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Евремовымъ,  
Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія  
Цѣна 50 коп. (Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія  
Цѣна 50 коп. архіепископа Московскаго, Москва)

Редакторъ-издатель прот. П. Преображенскій

Отъ Мн  
Долбова

Совсѣнно Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволено  
го для 1889 года.

Цепворъ селѣ. Благинъ Петербургъ

Digitized by Google











This book should be returned  
the Library on or before the last  
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred  
by retaining it beyond the specified  
time.

Please return promptly.

# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1890 ГОДУ БУДЕТЬ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ  
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою  
Россіи 7 руб., за границею 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора и  
протоіерея при церкви Феодора Студита, у Никитскихъ  
воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ  
въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Туллова*. Проче-  
му же благоволятъ адресоваться исключительно такъ  
редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая обез-  
печеніе церковныхъ библиотекъ и библиотекъ учеб-  
ныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства наро-  
дн. просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» ре-  
комендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Правосла-  
внаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подли-  
камъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885  
по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ  
за одинъ въ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два го-  
да — *семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать*  
*руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.*, за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ*  
*руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг.  
*разошлись*; за 1888 и 1889 года остается прежняя — *семь*

## ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры Пис-  
емъ апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со вступ-  
леніемъ и примѣчаніями къ нимъ святил. П. А. Преображенскаго  
съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за оди-  
надцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Евремовымъ.  
Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія  
Тверскаго-Каменскаго архіепископа Московскаго. Москва 1860  
Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель прот. П. Преображенскій

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволено. М.  
Декабря 12-го дня 1889 года.